

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Rüpke, Jörg
Title: "Leistung und Grenze von Mythen in religionswissenschaftlicher Perspektive"
Published in: Arbeit am Mythos: Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart
Tübingen: Mohr Siebeck
Year: 2013
Pages: 35 - 58
ISBN: 978-3-16-151800-3

URL to the Original Publication:

<https://www.mohrsiebeck.com/buch/arbeit-am-mythos-9783161518003/>

The article is used with permission of [Mohr Siebeck](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Leistung und Grenze von Mythen aus religionswissenschaftlicher Perspektive¹

JÖRG RÜPKE

1. Einführung

Die Religionswissenschaft ist vorsichtig geworden, für ihre Begriffsbildungen Universalität zu beanspruchen. »Opfer«, »heilige Zeiten« oder »Priester« sind sicherlich Begriffe, mit denen man in allen Kulturen etwas finden kann. Aber es hat sich auch gezeigt, dass jenseits einer Vorstellung äußerst vagen Charakters weitere Assoziationen eher problematisch sind, eher die kulturellen Besonderheiten verdecken als erhellen. Das soll nicht schon gleich zu Anfang den völligen Verzicht auf allgemeine Begriffe anzeigen. Im Gegenteil, es geht ja gerade um den Versuch, quer durch die Vielzahl der mit »Antike und Gegenwart« angesprochenen Kulturen Gemeinsamkeiten zu entdecken. Aber dieser Versuch ist von der Einsicht geprägt, dass eine gehaltvolle Fassung eines solchen Begriffs sinnvoll nur an einem bestimmten kulturellen Raum, für eine bestimmte Epoche entwickelt werden kann. Jenseits dieser Grenzen ändert der Begriff seine Funktion. Er dient nicht mehr der Beschreibung, sondern eröffnet Perspektiven des Vergleichs. Dieser aber zielt nicht auf Universalien, sondern auf die Erhellung je spezifischer kultureller und historischer Konstellationen – und wird sich immer wieder von der Intensität kulturellen Austausches über die Grenzen von Zeit und Raum hinweg überraschen lassen. Vergleich und Transferforschung lassen sich für einen Planeten von der zwergenhaften Größe unserer Erde kaum je deutlich trennen.

¹ Der Beitrag beruht insbesondere auf Rüpke, J. – Rüpke, U. 2010: Die 101 wichtigsten Fragen. Antike Götter und Mythen, München.

Ich möchte daher im Folgenden zunächst den kulturellen Rahmen skizzieren, innerhalb dessen ich das Phänomen Mythos bestimme, den Mittelmeerraum der griechisch-römischen Epoche. Dabei ist mir klar, dass der intensive kulturelle Austausch mit den altorientalischen Kulturen die Zeitgrenze nach unten ebenso durchlöchert wie die extensiven Rezeptionsprozesse im europäischen Raum nach oben. Im Weiteren wird es dann um Abgrenzungen gehen, Abgrenzungen gegenüber anderen Gattungen des Erzählens, vor allem der Geschichte. Und schließlich wird die Frage nach dem Verhältnis von Mythos zu Philosophie und Theologie, zur Kritik am und zur Rettung des Mythos zu stellen sein.

2. Antike Götter und Mythen

Die Annahme, dass außer uns Menschen noch andere Wesen mit eigenem Willen und Wollen den Gang der Dinge in Natur und Geschichte bestimmen, ist wohl in allen Kulturen verbreitet, wenn sie auch nicht von jedem einzelnen geteilt wird. Evolutionär scheinen solche Vorstellungen tief verankert zu sein; mit anderen Willensträgern, mit anderen Personen zu rechnen, auch wenn wir sie nicht sehen können, ist Grundvoraussetzung des Zusammenlebens in größeren Gruppen. Es bietet einfache Erklärungen und eröffnet Möglichkeiten des eigenen, menschlichen Handelns, wie es vielerorts im Umgang mit anderen, gerade auch Höhergestellten und Mächtigeren erprobt ist.

In vielen der kleinräumigen Kulturen rund um das Mittelmeer, in Küstenstreifen und Tälern, Städten und Hochebenen gewann im Laufe der ersten Hälfte des 1. Jt.s v. Chr. die Praxis, diese »Götter« menschengestaltig darzustellen, an Popularität. Diese Praxis als solche war wesentlich älter, gewann aber nun an Verbreitung in den Trägerkulturen der hellenistisch-griechischen Reiche und des späteren römischen Reiches. Sie unterschied sich von der in Ägypten vorherrschenden Praxis, die Fremdheit auch dieser personalisierten

Götter durch die Kombination von menschlichen Körpern mit Tierköpfen (oder ganz in Tierform) darzustellen. Sie unterschied sich auch von der verbreiteten und weiterhin gepflegten Praxis, nur ganz gering gestaltete Zeichen als Götterbilder zu nutzen, fast unbearbeitete Baumstammabschnitte etwa oder große Steine. Die Menschengestalt der Götter ihrerseits ließ sich durch ihre Schönheit, wertvolle Materialien (wie Gold oder Elfenbein) oder gar monumentale Größe von Bildern von Menschen absetzen: Der Koloss von Rhodos, eine Darstellung des Sonnengottes Helios, ist das bekannteste Beispiel für letzteres.

All diese Götter waren Götter, deren Wirken man spürte. Manchmal täglich oder im Jahreslauf, vor allem aber dann, wenn es brenzlich wurde. Dann erschienen sie in der Schlacht, halfen bei der Geburt – oder ließen einen Schiffbrüchigen im Stich und ertrinken. Der zuletzt Genannte konnte davon nicht mehr erzählen, das stellten schon antike Beobachter fest. Aber die großen Situationen, in denen der Beistand eines um Hilfe gerufenen Gottes nicht ausblieb, wurden erinnert. So hatten manche Götter Geschichte mit den Menschen. Aber ein Gott, den man sich wie einen Menschen vorstellte, musste doch auch andere Geschichten haben! So ein Gott konnte Menschen auch besuchen, wenn sie ihn nicht anriefen oder erwarteten. Er konnte sich mit anderen Göttern streiten oder beraten.

Er – das ist schon falsch. Wenn man sich Götter nach menschlichem Muster vorstellte, mussten sie das grundlegendste Merkmal des Menschen teilen, die Geschlechtlichkeit. Es gab Göttinnen und Götter. Wenn Römer einmal überhaupt nicht wussten, mit welchem Gott sie es in einer schwierigen Situation zu tun hatten, schlossen sie Missverständnisse oder Beleidigungen aus, indem sie die Formel »Seiest Du Gott oder Göttin« verwendeten. Geschlecht aber hat Konsequenzen. Wo Geschlechtlichkeit ist, gibt es auch Liebschaften und Freundschaften, Ehebruch und Vergewaltigung. Und auch das konnte Folgen haben. Waren die Götter auch unsterblich, so mussten sie deswegen nicht ungeboren sein. Kinder wurden gezeugt und

verschlungen, wurden groß oder blieben kindlich. Verwandtschaftsverhältnisse konnten nicht nur bei Menschen allerhand erklären oder provozieren. Das Privatleben der Götter – das war nicht nur ein beliebtes Feld für Spötter, sondern auch für Gesellschaftstheoretiker. Zeus und Hera, das Ehepaar an der Spitze der griechischen Götterwelt, boten ein Musterbeispiel, um über Geschlechterdifferenzen nachzudenken.

Vor allem die griechische Kultur bot Gelegenheiten, solches Nachdenken öffentlich zu machen: in der hier erfundenen Bauform und Institution »Theater«, in Traditionen von Dichtung und Gesang. Die dem frühgriechischen Dichter Homer zugeschriebenen »Homerischen Hymnen« waren Muster, um ganze Götterbiographien zu entwickeln. Förmlich zwar Gebete und keine Erzählungen, zielten sie auf die Überredung der angesprochenen Gottheit zur Hilfeleistung, indem sie diese an ihre früheren Taten erinnerten. Die Frömmigkeit des oder der kollektiv Bittenden wurde unter Beweis gestellt, indem diese ihr Wissen über die Gottheit, beginnend mit deren Herkunft, vorführten.

3. *Mythos: Eine Begriffsbestimmung*

Wie lässt sich vor diesem Hintergrund der Begriff »Mythos« bestimmen? Ein Mythos ist eine Geschichte, eine Erzählung, eigentlich bloß eine »Äußerung«. Die griechische Begriffsgeschichte prägte zuerst die lateinische und dann die neuzeitliche Aufnahme des Wortes. Woran dachten diese Schriftsteller und Denker des 5. und 4. Jh.s? Aristoteles dachte in seiner Poetik einfach an den Inhalt, die Handlung solcher Erzählungen. Herodot und Thukydides, die Väter der europäischen Geschichtsschreibung engten den Begriff ein, um ihr eigenes Schreiben von dem Verfassen von Mythen abzusetzen. »Mythos« und »Geschichte« wurden Gegenbegriffe. Damit war Mythos noch keine Lügengeschichte, aber doch eine Erzählung, deren historischer Wahrheitsgehalt nicht zu überprüfen war. Wo

andere Informationen fehlten, konnte man auf solche Geschichten verweisen, aber hütete sich zu behaupten, dass es tatsächlich so gewesen sei.

Platon verfolgte eine andere Linie. Er setzte dem »Mythos« den »Logos« entgegen. Auch dieser Gegensatz mag heute schärfer klingen, als er damals war. Ein »Logos« oder mehrere »Logoi« waren auch zunächst Äußerungen, Darstellungen, in manchen Fällen sogar Geschichten. Das konnte sich auch auf Götter oder religiöse Dinge, etwa den Sinn von Ritualen beziehen. Aber auch hier gab es wie bei den Historikern eine Interessensgruppe, die ihr eigenes Tun mit Hilfe dieses Begriffes neu zu bestimmen suchte. Schon für die vorsokratische Philosophie war der Logos zu einem Schlagwort für das Argumentieren, für das rationale Argument geworden. Wollte man dagegen mit Mythen argumentieren, musste man sie deuten, auslegen. Ansonsten waren es einfach Geschichten ohne rational überprüfbaren Wahrheitsgehalt. Manche Verfasser von Rednerhandbüchern der späteren Zeit gingen sogar noch weiter und verbanden mit dem Unüberprüfbaren sogar das Unwahrscheinliche. Mythen waren damit unglaubwürdige Geschichten.

Gleichwohl wurden sie verbreitet. Auf dieser Verbreitung durch Erzählung muss unser Verständnis von Mythos aufbauen. Mythen sind traditionelle Erzählungen. Immer wieder erzählt wurden sie, weil sie für Erzähler wie Zuhörer Bedeutung besaßen. Die Merkmale »bedeutungsvoll« und »Erzählen« erlauben, Erzählungen in vielen Kulturen – gerade auch in Kulturen, die das Wort »Mythos« nicht kennen – als »Mythen« zu verstehen und so miteinander vergleichbar zu machen. Beide Elemente verweisen aufeinander: Die Bedeutsamkeit führt zur Wiederholung, zur Tradierung der Erzählung. Die tradierte, also geläufige Erzählung kann dazu benutzt werden, immer wieder neue Sachverhalte zu illustrieren oder Probleme zu beleuchten. Sie wird mit Bedeutung aufgeladen. In Gesellschaften ohne oder mit eingeschränkter Schriftlichkeit ist das eine Überlebensvoraussetzung für Erzählungen. Wenn Schrift aber nicht nur für Abrechnungen und Königslisten zur Verfügung steht,

sondern auch für Mythen, können sich selbst solche Erzählungen halten, die ihre aktuelle Bedeutung verloren haben oder nur für wenige ursprüngliche Adressaten bedeutsam gewesen waren. Dann stellt sich späteren Leserschaften die Aufgabe, alte Bedeutungen zu entschlüsseln oder neue zu erfinden.

Nicht alle traditionellen Erzählungen können als Mythen angesprochen werden. Ein Grenzfall ist die Geschichte von Psyche und Amor beziehungsweise Cupido – eine Gelegenheit, hier das Erzählen selbst zu praktizieren:

Psyche, die jüngste von drei schönen Töchtern eines Königspaares, übertraf nicht nur ihre Schwestern, sondern jedes Menschenmaß an Schönheit. So wurde sie von allen bewundert, ja wie eine Göttin angerufen und verehrt. Selbst Venus, die Göttin der Liebe, fühlt sich von ihr in den Schatten gestellt. Sie hetzt ihren Sohn Cupido auf sie mit dem Auftrag, Psyche möge sich in den allergemeinsten Menschen verlieben. Inzwischen aber hat Psyches Vater ein Orakel erhalten, das ihn veranlasst, die Tochter zur Hochzeit zu rüsten und auf einer steilen Klippe zu platzieren. Das geschieht. Psyche wird aber nicht in den Tod gestürzt, sondern in einen Palast hinabgetragen, in dem sie verwöhnt wird und schließlich mit einem unsichtbaren Gatten das Bett teilt. Gegen seinen Willen gelingt es den beiden Schwestern, Kontakt mit Psyche aufzunehmen. Schließlich, als sich durch eine Schwangerschaft Psyches Familienglück bereits zu erfüllen anschickt, gelingt es den beiden, ihre Schwester dahin zu bringen, die Unsichtbarkeit des Gatten zu gestehen. Aufgehetzt, versucht sie ihn mit nächtlichem Licht zu identifizieren – und entdeckt Cupido, den Gott des Begehrens mit seinen Pfeilen. Sie verletzt sich mit dem Pfeil (mit den bekannten Liebes-Folgen der von Cupido verursachten Verletzungen), sie verletzt ihn mit dem Öl der Lampe. Es kommt zur Trennung und Rückkehr der Psyche. Vergeblich versuchen die Schwestern, Psyches ursprüngliches Glück nachzuvollziehen, stürzen aber beide tödlich von der Klippe. Psyche aber gelingt es mit Hilfe Jupiters nach langen Wanderungen sich mit Cupido wieder zu vereinen. Venus wird umgestimmt, in aller Pracht wird Hochzeit gefeiert.

Was wir vor allem aus den Büchern vier bis sechs der »*Metamorphosen*« des Apuleius kennen, kommt uns seltsam bekannt vor. Es geht nicht um die auch sonst bekannte Psyche oder eine wichtige Episode aus dem Wirken des Gottes, dessen Namen »Begierde« heißt. Auch dass das gemeinsame Kind am Ende »Wonne« (Voluptas,

durchaus im sexuellen Sinne gemeint) heißt, ist nicht wirklich wichtig. Was die Geschichte vorantreibt sind einzelne Motive: Die Dreizahl der Schwestern, der Gegensatz von guten und bösen Schwestern, der schließlich gelingende dritte Versuch, die Gattin zur verbotenen Aussage über den Gatten zu drängen, zum Versuch, seine Identität festzustellen, die erzwungene Trennung der Liebenden. Eine »leichte Erzählung« und »Altweibergeschichte« nennt Apuleius das, wir nennen das üblicherweise Märchen. Was hier zählt, sind die Motive und ihre »Moral«, die Personen sind fast beliebig. Zumindest in den letzten beiden Punkten berührt sich das Märchen mit der Fabel, die dasselbe in tierischer Gestalt zu erreichen sucht.

Aber Märchen und Mythos liegen soweit nicht auseinander. Sie teilen das Merkmal der »traditionellen« Erzählung. Dieselbe Zeit, die die Brüder Grimm deutsche Märchen sammeln ließ, eröffnete auch einen neuen Blick auf die antiken Mythen. Auch hier versprach die Traditionalität Aufschluss über den »Volksgeist« zu geben, aus dem heraus sie entstanden waren. Dem frühen 19. Jh. wurde es wichtig, aus welcher Landschaft, aus welchem Stamm die Erzählungen kamen. Was »antike Mythologie« gewesen war, begann sich in griechische und römische Mythen zu scheiden.

Das lenkt den Blick auf den Inhalt. Fast alles konnte zum Gegenstand von mythischen Erzählungen gemacht werden. Überblickt man die griechischen Mythen, so weisen sie einige Schwerpunkte auf. Die Entstehung der Welt (Kosmogonie) und der Götter (Theogonie) war einer von ihnen. Die Texte, die wir darüber haben, sind sehr unterschiedlichen Charakters. Hesiod versuchte, etwa am Ende des 8. Jh.s oder zu Beginn des 7. Jh.s v. Chr., eine Systematik zu erstellen. Diese war ebenso komplex wie vage. Das ließ Raum für weitere Gestaltungen, die unterschiedlichen Zwecken dienen konnten, bis hin zur Frage, wie auch Menschen zu Göttern werden können. Im Vergleich mit altorientalischen Schöpfungsmythen blieb die Phantasie griechischer Mythen hier lange in einem eher engen Rahmen. Eher füllten dann philosophische Texte diese Lücke,

dachten über die Entstehung der Welt aus Feuer allein oder vier Elementen, aus Atomen oder dem göttlichen Verstand nach.

Götterbiographien spielen ebenfalls keine überragende Rolle. Wichtig waren natürlich Verwandtschaftsverhältnisse und Geburtsorte. Hier spielte Lokalpatriotismus eine wichtige Rolle. Über die Vielzahl der Geburtsorte des Zeus machten sich antike Philosophen lustig; dass die Kreter nicht nur die Geburtshöhle, sondern auch das Grab des Zeus zeigen konnten, irritierte, wer den Begriff des »Unsterblichen« konsequent weiterdachte.

Die Masse griechischer Mythen konzentrierte sich auf die Zeit des Trojanischen Krieges und die – in unklarer Chronologie – unmittelbar vorangehenden Generationen. Es war das Eingreifen der Götter in die Menschenwelt und der Aufstieg von Menschen in die Götterwelt, die das größte Interesse fanden. Kriegerische Großereignisse wie der Zug der Sieben gegen Theben oder der zehnjährige Feldzug der Achaier gegen die Trojaner gaben einer Vielzahl von Handelnden und Geschichten Platz. Als Mobilisierung von ganz Griechenland erlaubten diese Mythen ebenso unterschiedliche Orte und Stämme wie zahlreiche Göttinnen und Götter in die Geschichten einzubinden und so zu koordinieren.

Gründungsmythen von Städten, etwa der Telephusmythos für Pergamon (mit seiner monumentalen Darstellung im Pergamonaltar) bildeten eine weitere Schicht. Sie verbanden sich über die handelnden Götter und Heroen mit den weiteren Erzählkreisen, aber zielten vor allem auf den einzelnen Ort und verhalfen seinen Bewohnern zu einem würdigen Platz in der griechischen Welt.

»Götter und Heroen«: das verlangt nach einem kurzem Exkurs. Schon in den frühen Versuchen griechischer Literaten, Mythen und mythologische Inhalte zu ordnen, wurden Götter und Heroen strikt unterschieden. Heroen sind Sterbliche, Götter Unsterbliche. In den Epen des Homer sind die Heroen die kämpfenden Menschen, klar abgesetzt von den nur gelegentlich von ihren Sitzen her eingreifenden Göttern. Aber nicht jeder Mensch ist ein Heros. Die Bezeichnung kommt in diesen Texten den großen Menschen zu.

Oft handelt es sich um Halbgötter mit einem göttlichen Elternteil. Größe kann sich aber auch im Kampf, in der Lebensführung erweisen. Der Mensch stirbt, er hat ein Grab, bleibt aber über den Tod hinaus machtvoll, wird wie ein Gott verehrt, unter die Götter aufgenommen.

Diese literarischen Unterscheidungen scheinen auf eine religionsgeschichtliche Entwicklung zu reagieren, die nur wenig älter ist. Heroenkulte lassen sich seit etwa dem 8. Jh. v. Chr. nachweisen. Im Zuge der Stadtgründungen dieser Epoche wurden neue göttliche Gestalten »erfunden«, wurden Kulte für ganz ortsspezifische Gottheiten eingerichtet. Diese Kulte schlossen sich an Gräber von Gründern, an alte Traditionen »echter« Götter oder neue Importe an. In seinen Formen ist der Heroenkult daher äußerst vielfältig und oft nicht vom Götterkult zu unterscheiden. Das gilt für die Gestaltung der Kultstätten, die »richtige« Tempel einschließen können, wie für die Kultformen, die auch das übliche Tieropfer mit anschließendem Bankett beinhalten. Der Wunsch der Texte, Ordnung zu schaffen, nimmt darauf keine Rücksicht. Solche Figuren werden konsequent als ehemalige Menschen geschildert.

So entstandene Heroen können dann auch in der Form der Erzählung auf Wanderschaft gehen, können dann auch andernorts zu Empfängern von Kult werden. In den großen Erzählungen und Systematisierungen der Fahrt der Argonauten, der Sieben gegen Theben und dem Trojanischen Krieg finden sie Platz und erlangen gesamtgriechische Bedeutung.

In diesen Formen lernte man die griechischen Heroen auch in Italien kennen. Aber Heros blieb im Lateinischen ein Fremdwort, wurde nicht zu einer eigenen Klasse mythischer Gestalten. Für die Römer der republikanischen Zeit umfassten die Worte *dei* oder *divi* alle Arten von Göttern und Vergöttlichten. Dass die vergöttlichten Kaiser dann immer *divi* genannt wurden, war eine Entwicklung der Kaiserzeit, die dem im 1. Jh. v. Chr. geäußerten Vorschlag, gerade diesen Begriff für die alten Götter zu reservieren, glatt widerspricht.

Der Blick auf Rom muss aber auch anderweitig vertieft werden. So wie sich die Mythen der aus zahllosen Städten («Poleis») bestehenden, aber eine Sprache, viele Erzähltraditionen und große Feste – wie die Olympischen Spiele – teilenden hellenischen Welt von den Mythen der altorientalischen Reiche und Stadtstaaten absetzten, unterschieden sich die Gegenstände römischer Mythen von den griechischen. Sie konzentrieren sich viel mehr als diese auf die Geschichte und unmittelbare Vorgeschichte der Stadt Rom und Latiums.

Aber die politischen Verbände Roms und Griechenlands hatten kein Monopol auf die Mythenproduktion. Zunehmend traten religiöse Gruppen auf, die neue Mythen mitbrachten und hervorbrachten, Juden, mit einer schon lange schriftlich fixierten Erzählwelt, Anhänger der Göttin Isis, die Texte aus dem Ägypten der Pharaonen wie der hellenistischen Ptolemäer importierten und weiter erzählten, Mithras-Anhänger mit Erzählungen, die persische Motive mit philosophischer Spekulation kombinierten, Christen schließlich, die Geschichten eines jüngst hingerichteten Juden aus Syrien-Palästina und mit Blick auf dieses Muster immer neue Geschichten von Verfolgten fast der eigenen Gegenwart erzählten.

4. *Mythos und Geschichte*

Wenn Mythen so dicht an der Gegenwart angesiedelt werden können, wird eine einfache, aber verbreitete Unterscheidung hinfällig. Mythos ist nicht einfach die unerreichbare Vor- oder Urgeschichte. Aber wie soll man die Grenze ziehen und das Verhältnis von Mythos und Geschichte bestimmen?

Mircea Eliade, der bedeutende rumänische Religionswissenschaftler, hatte die mythische Zeit als eine große Projektionsfläche außerhalb jeglicher historischer Zeit verstanden. »In jener Zeit«, *in illo tempore*, war die Welt noch heil, wurden die Rahmenbedingungen menschlichen Daseins und Glücks formuliert. Von jener

Zeit zu erzählen, sie in Ritualen zu vergegenwärtigen, sich selbst so in sie hineinzustellen, ist der einzige Weg dorthin zurück. Das leiste Religion.²

Eliade hat sicher auf einen wichtigen Funktionsmechanismus von Mythen hingewiesen. Für die antiken Mythen und die Frage des Endes der mythischen Zeit ist das aber nur eingeschränkt hilfreich. Das Ende der mythischen Zeit ist für die Griechen kein inneres Merkmal der Mythen. Die Grenze wird von außen bestimmt: Wieweit gelingt es der neuen Form menschlichen Nachdenkens über die Vergangenheit, nämlich der Geschichtsschreibung, zurückzukommen? Die Scheide bildet schließlich der Trojanische Krieg, dessen Historizität für die Antike außer Zweifel stand. Herodot setzte ihn acht Jahrhunderte vor seine Zeit, also in die Mitte des 13. Jh.s v. Chr., Eratosthenes, ein Forscher des 3. Jh.s v. Chr., datierte ihn auf 1184/3 – derselbe Eratosthenes, der auch die Chronologie der Olympiaden sicherte.

Offensichtlich ist die Wahl dieses Zeitpunktes willkürlich, nicht zuletzt bestimmt vom Willen, die griechische Anwesenheit und Herrschaft an der kleinasiatischen Küste als geschichtliches Faktum zu behandeln. Faktisch boten die vorhandenen Überlieferungen kaum Möglichkeiten, die »dunklen Jahrhunderte« bis zur Formierung und schnellen Expansion der griechischen Städte seit dem 8. Jh. zu überbrücken; hier weiß erst die heutige Archäologie und Sprachwissenschaft mehr über die Ausmaße tatsächlicher Kontinuität. Für den gewählten Zeitpunkt sprach auch die von Hesiod formulierte Theorie, dass das gewaltige Schlachten des Trojanischen Krieges das Ende des Zeitalters der Heroen gebildet hätte. Für griechische Mythen spielen vor allem die Ereignisse der Zeit bis zum Trojanischen Krieg eine zentrale Rolle, hier handeln Menschen, Heroen und Götter in engstem Kontakt miteinander.

² Eliade, M. 2007: Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Frankfurt/Main.

Schon für römische Mythen lässt sich das chronologische Schema nicht übertragen. Wo wir römische Chronologien seit dem 2. Jh. v. Chr. sehen können, setzen diese schon immer die griechischen Chronologien voraus. Die Datierung der Gründung Roms erfolgt unter Bezugnahme auf den Fall Trojas, ist also ein Datum griechischer Geschichte. Für eine Trennung von Mythologie und Geschichte spielt das keine Rolle; während am Ende des 1. Jh.s v. Chr. der augusteische Geschichtsschreiber Livius Skepsis gegenüber den Gründungsgeschichten äußert, führt sein griechischer, aber ebenfalls in Rom schreibender Zeitgenosse Dionysios von Halikarnassos diese Periode in vielen Details aus. Christlich-jüdischen Geschichtsschreibern gelingt es wenige Jahrhunderte später, eine historische Chronologie der Welt bis zu Abraham oder gar zur Schöpfung zurückzuführen. Eines aber teilen alle diese Chronologien: Sie rechnen mit einer sehr kurzen Zeit bis zur Weltentstehung, wenige Jahrtausende vor der eigenen Zeit. Das unterscheidet sie etwa von den gewaltigen Fristen asiatischer Geschichtsvorstellungen deutlich.

Der Graben zwischen Mythos und Geschichte ist in der antiken Optik kein prinzipieller, sondern ein gradueller. Für manche Geschichtsschreiber lag die mythische Zeit vor der geschichtlichen, und Sicheres lässt sich über erstere nicht sagen. In der Einleitung zu seiner Geschichte Roms unterschied Livius zwar die Epoche, als an Rom noch gar nicht zu denken war, und die unmittelbare Vorgeschichte Roms von der eigentlichen Stadtgeschichte. Aber es ist ein bloßes Überlieferungsproblem, dass für diese Zeiten eher Fiktionen als Dokumente vorliegen. Auch für die frühe historische Zeit der Stadt muss akzeptiert werden, dass sie durch die Einbeziehung von Göttern an Erhabenheit gewinnt.

Das Problem reicht aber weiter. Auch wenn die römische Geschichtsschreibung die tradierten Erzählungen über die Zeit nach der Gründung als historisch annahm (und wir ihr darin bis zum Beginn des 19. Jh.s gefolgt sind): Kritische Geschichtsschreibung käme kaum über das späte 4. Jh. v. Chr. hinaus. Vieles von dem, was für die Zeit zwischen dem später errechneten Gründungsdatum 753

v. Chr. und dem Beginn schriftlicher Aufzeichnungen und Protokolle am Ende des 4. Jh.s erzählt wird, ist Fiktion. Es sind gerade Episoden aus dieser Epoche, die von römischen Rednern, auf dem Platz der Volksversammlung wie vor Gericht, angeführt werden. Es sind gerade Episoden aus dieser Epoche, die das Selbstverständnis dessen ausmachen, was Römer zu sein heißt. Und es sind gerade Episoden aus dieser Epoche, die das grundlegende Funktionieren der aufeinander folgenden römischen Republiken – man kann kaum von einer Republik sprechen angesichts der mehrfachen massiven Verfassungsumbrüche – illustrieren.

Mythen und klassische Geschichtsschreibung teilen vor allem das Merkmal, dass sie Erzählung sind. Erzählungen bringen Personen und Ereignisse in Verbindung, lassen Ereignisse aus dem Handeln von Personen hervorgehen. Erzählen erzeugt Zeit, erzeugt eine Abfolge von Handlungen und Ereignissen, die Vorher und Nachher unterscheiden lassen. Mythen wie Geschichtsschreibung erzählen in der Regel nicht aus der Ich-Perspektive. Der allwissende Erzähler weiß, was die unterschiedlichen Handelnden zusammenführt, steht über den Dingen. Das erzeugt Abstand und Autorität. Auch der historische Erzähler will eine glatte Geschichte erzählen, eine glaubhafte und schöne. Er erfindet Reden, wie sie gehalten worden sein könnten. Nur selten diskutiert er Alternativen – aber das tun kritische Mythen-erzähler wie Kallimachos und Ovid auch. Erst die Geschichtsschreibung des Bischofs Eusebios zitiert und diskutiert umfangreich Dokumente und die Identität von Briefschreibern. So bleibt vor allem ein Unterschied: Die Geschichtsschreibung kennt Vorzeichen, aber handeln müssen die Menschen selbst. Das nimmt ihnen kein Gott ab. Im Mythos handeln zumal die Götter.

Die Zusammenfassung des Trojanischen Krieges durch den Historiker Thukydides im ersten Buch seines »Peloponnesischen Krieges« zeigt, wie brüchig die Trennlinien sind. Bezweifelt wird nicht die Historizität des Krieges und seiner Akteure. Kritisches Nachdenken über wahrscheinliche Ursachen ist das Markenzeichen des Historikers. Über den Führer schreibt er gegen die Darstellung

des Dichters Homer, dass sich die Rolle des Agamemnon als Heerführer aus seiner Machtposition erkläre. Nicht ausschlaggebend sei die Verpflichtung der übrigen Bewerber um Helena durch einen Eid gewesen. Aus Furcht vor dieser Macht hätten sich die anderen angeschlossen. Dass sich Troja zehn Jahre verteidigen konnte, ist aus den Problemen der Kriegsfinanzierung zu verstehen. Die ausgesandten Heere hätten klein sein müssen, um sich auf dem Kriegsschauplatz ernähren zu können; ein beträchtlicher Teil war dann dort durch landwirtschaftliche Tätigkeit und Plünderzüge gebunden. Mit dem unter Waffen stehenden Rest wurden die Trojaner lange Zeit fertig.

5. Leistungen und Grenzen des Mythos

Nicht alle Mythen beschäftigen sich mit der Weltgeschichte oder auch nur großen Göttern. Ein Beispiel bietet ein römischer Dichter augusteischer Zeit, Properz. In einer kurz nach 16 v. Chr. veröffentlichten Sammlung von Gedichten, die er unter das Motto »Kulte und Festtage« stellte, berichtete er – und ich folge ihm als Erzähler – Folgendes.

Herkules trieb einmal seine Rinder zum römischen Hügel Palatin. Ein einheimischer Dieb, Cacus, stahl sie ihm, indem er sie – rückwärts, um das Versteck zu verbergen – in eine Höhle trieb. Gebrüll verriet ihn, Herkules erschlug ihn. Auf dem »Rindergefilde«, wohin letzterer seine Herde getrieben hatte, packte ihn Durst. Ein schattiger Hain versprach Erfrischung, doch verweigerten ihm die hier spielenden Mädchen den Einlass: Zutritt für Männer verboten. In einer – selbst wiederum! – mit mythischen Beispielen (etwa von der Göttin Juno) gespickten länglichen Rede erbat Herkules Eintritt, doch blieb er bei der zuständigen Priesterin ohne Erfolg. Das wurde ihm zuviel. Gewaltsam erzwang er sich Zutritt. Aber er stillte nicht nur den Durst. Vielmehr errichtete er einen »sehr großen Altar« aus Dank für die wiedergefundene Rinderherde und versah ihn mit der Auflage, dass ihn kein Mädchen je verehren dürfe, um so seinen Durst auf ewig zu rächen (4,9).

Was in dieser Erzählung passiert, ist ziemlich offensichtlich. Dicht bei dem am Tiberufer gelegenen römischen »Rindermarkt« befand sich eine Ara maxima, ein »größter« beziehungsweise »sehr großer Altar« genannter Kultplatz, an dem Herkules verehrt wurde. Hier weihten erfolgreiche Kaufleute oder Generäle einen Zehnten ihres Gewinns oder ihrer Beute, hier brachten römische Magistrate wichtige Opfer dar. Der Ausschluss von Frauen von diesem Kult war erklärungsbedürftig. Der Mythos liefert einen Grund, eine, wie es lateinisch heißt, *causa*, griechisch: ein *aition*. Darin liegt das Interesse des Textes. Man bezeichnet solche Texte als »aitiologische Mythen«. In der Form einer Erzählung erklären sie, warum etwas so ist, wie es ist: Das was ist, ist etwas Gewordenes, oft unter Einfluss der Götter Gewordenes. Solche Texte waren verbreitet. Oft konkurrierten mehrere Erklärungen für dieselbe Sache, eine geographische Besonderheit, eine kulturelle Einrichtung. Nicht alles muss stimmen: In der Erzählung dankt nicht Herkules sich selbst für die Wiederbeschaffung, der Adressat des Kultes müsste also gewechselt haben. An diesem Detail ist dieser Dichter aber nicht interessiert; als einer, der sich seinen Namen mit Liebesgedichten gemacht hat, ist die Konzentration auf den Gegensatz der Geschlechter viel interessanter. Das macht die Benutzung solcher Texte nicht immer einfach, denn gerade solche Texte sind oft die einzige Grundlage, einen Kult zu rekonstruieren. Wir Heutigen müssen dem Dichter glauben, dass er eine tatsächlich vorhandene Regel über den Ausschluss von Frauen erklären wollte – und sie nicht einfach aus erzählerischen Gründen erfand. Andere Belege fehlen – wie so oft.

Die Leistung solcher Mythen musste aber nicht an der Stadtgrenze enden. Natürlich, Erzählungen über die Gründer der Stadt und weitere Mythen mit Bezug auf den eigenen Wohnort waren ein wichtiger Bestandteil des Selbstbildes einer Stadt. Sie waren Grund für die einzelnen Bürger, sich mit ihr zu identifizieren und stolz auf sie zu sein. Platon lässt Sokrates an diesem Gefühl teilhaben und im Dialog Menexenos (Platon, *Menexenos* 235a) sagen:

»Wenn ich höre, wie sie die Toten aus dem letzten Krieg feiern und mit ihnen zugleich unsere Ahnen, unsere Stadt und uns selbst, fühle ich mich erhabener und vortrefflicher, und jeder der Zuhörer verspürt das gleiche Gefühl, so dass der ganze Staatskörper gestärkt daraus hervorgeht und ich drei ganze Tage brauche, um mich von dieser Aufregung zu erholen.«

Gemeinsame Vorfahren stärkten aber nicht nur das Band zwischen Bürgern. Sie konnten auch eine Brücke zwischen Städten bilden. Ein gutes Beispiel dafür liefert Pergamon im kleinasiatischen Mysien. Diese Stadt war zur Basis eines der Nachfolgerstaaten des Alexanderreiches geworden. Wie konnte man sich als Herrscher eines plötzlich aufblühenden »Kaffs« mit den Nachbarstädten und schließlich den zahlreichen Städten des griechischen Festlandes verständigen? Woher konnte ein Herrscher, der selbst keinen Stammbaum aufzuweisen hatte, die Gleichberechtigung seines neuen und schnell wachsenden Reiches auch im Ansehen erreichen? Attalos I. und Eumenes II. lösten dieses Problem zu Beginn des 2. Jh.s v. Chr. durch den Rückgriff auf Mythen.

Eine wichtige Rolle spielte dafür Telephus. Wie diese Geschichte im 3. Jh. erzählt wurde, wissen wir nicht genau, können aber Grundlinien erkennen, die in attischen Tragödien des 5. Jh.s auf die Bühne gekommen waren.

Herakles hatte Auge, eine Priesterin der Göttin Athena, vergewaltigt. Ihr Vater, der König Aleos, will die Schwangere ertränken lassen, um sich vor ihrem zukünftigen Sohn zu schützen, den ihm ein Orakel als sein Mörder verheißen hat. Während die Mutter, die inzwischen niedergekommen ist, nach Mysien gelangt, wird der Sohn Telephus von Hirschkühen gestillt, wird groß, erschlägt seine Verwandten und flieht zur Mutter. Andere Versionen lassen Mutter und Sohn gemeinsam nach Kleinasien kommen. In Mysien gelangt Telephus auf den Thron des Ortes Teuthrania. Dieser Ort wird fälschlich von den nach Troja ziehenden Griechen angegriffen; Telephus wird verwundet, aber dann gepflegt, nach Argos gebracht und geheilt.

Für einen in Mysien ansässigen Herrscher aus der Attalidenfamilie und die Stadt Pergamon bietet die Erzählung viele Brücken. Zum einen ist der Heros eng mit der Landschaft verbunden und sicher an vielen Orten auch rituell verehrt worden. Indem Pergamon diesem

Heros ein Heiligtum errichtet, definiert es sich selbst intensiv als mythische Stadt. Nicht nur wirtschaftlich und administrativ erhält die Umgebung damit ein Zentrum. Der Kult gibt auch den Bewohnerinnen und Bewohnern umliegender Städte einen Grund, aus eigenem Antrieb oder als Abgesandte ihrer Stadt nach Pergamon zu gehen. Aber auch darüber hinaus bietet der Mythos Brücken. Wenn sich Pergamon mit Telephus identifiziert, stärkt es die Verbindung mit dem griechischen Festland, sei es durch die Herkunft, sei es durch die Heilung. Und vor allem erlaubt die Verbindung mit dem Heros, dem bis dahin geschichtslosen Ort einen Platz in der griechischen Frühgeschichte, im heroischen Zeitalter zu geben. Der Aufsteiger Pergamon ist auf einmal ein Bestandteil der mythischen Geographie der Züge des Herakles wie des Krieges gegen Troja. Der Bau des riesigen Kultkomplexes um den Pergamon-Altar bot schließlich die Gelegenheit, in einer großformatigen Folge von Bildreliefs die Erzählung monumental zu wiederholen und ihr überregionale Sichtbarkeit zu verleihen: Nicht erst heute in Berlin, sondern schon im antiken Pergamon war das ein touristischer Anziehungspunkt erster Ordnung.

Für die griechische Ordnung der Welt waren derartige mythische Einordnungen fremder Städte und Stadtstaaten von großer Bedeutung. Immerhin handelte es sich um eine Kultur, in der es keine Nutzung von Landkarten gab, die solche Funktionen hätte übernehmen können, wie es etwa die frühneuzeitlichen Globen in der Phase der europäischen Expansion taten. Wo Karten existierten, zeigten sie eher flächentreu kleinräumigen Grundbesitz an oder koordinierten ohne Rücksicht auf Flächen Routen, wie sie von Land- oder Küstenreisenden erstellt wurden. Räumliche Zusammenhänge einer Karte mussten also durch die zeitlichen Zusammenhänge einer Erzählung ersetzt werden. Reisende wie Herakles oder Odysseus oder Aeneas boten dafür gute Ansatzpunkte. Im Mittelalter behaupteten zahlreiche französische Städte, von Caesar gegründet worden zu sein; im Osten leistete Alexander der Große Vergleichbares.

Als Rom in das Blickfeld der in Süditalien und auf Sizilien siedelnden Griechen trat, galt es auch für diese etruskisch-latinische Siedlung einen Ort in der Erzählwelt zu schaffen. Wie immer im Gebrauch von Mythen musste man sich nicht auf eine Version einigen. Herakles lag immer nahe. Seine Präsenz in Lokalmythen wie seine Darstellung in Giebelfiguren des Tempels von San Omobono schon im 6. Jh. v. Chr. legt nahe, dass das schon sehr früh geschah und auch in Rom wahrgenommen wurde. Eine andere Möglichkeit boten die versprengten trojanischen Flüchtlinge nach dem Untergang ihrer Stadt. Schon früh bezeugen Vasenbilder, dass die Geschichte von Aeneas, der seinen Vater Anchises aus dem brennenden Troja trägt, in Italien bekannt war. Im frühen 3. Jh. deutet ein griechischer Geschichtsschreiber ein stadtrömisches Pferdeopfer, das mit einem Speer erfolgte, als Racheakt am Trojanischen Pferd, das die Eroberung der Stadt ermöglicht hatte. Am Ende dieses Jahrhunderts sehen die Römer ihren Streit mit dem nordafrikanischen Machtzentrum Karthago als einen an, der aus mythischer Zeit erbt war: Der Flüchtling Aeneas hatte schließlich die kathargische Königin Dido sitzen lassen. Aber erst in den beiden folgenden Jahrhunderten machten sich die Römer den Mythos offensiv zu eigen. Mit ihrem eigenen Ausgreifen nach Kleinasien – 133 v. Chr. war es testamentarisch an Rom gefallen, 129 v. Chr. zur römischen Provinz geworden – hatten die Römer einen ganz neuen Zugang zu dieser Herkunftsvariante. Zu Recht waren sie nun dort, wo sie hergekommen waren – und bekräftigten das durch den Besuch Ilions und Weihungen, die man heute mit Kranzniederlegungen vergleichen könnte.

6. *Glaubten die Griechen an ihre Mythen?*

Mit dieser grundsätzlichen Frage möchte ich zum Schluss kommen. Gestellt hat sie der französische Altertumsforscher Paul Veyne in einem Buch gleichen Titels. Veynes *erstes* Anliegen war es zu zei-

gen, dass wir eine solche Frage nur missverstehen können. Unsere Wahrheiten sind andere als die antiken. Wenn wir von »Glauben« sprechen, kontrastieren wir das mit Begriffen wie »Naturwissenschaft«, »Evolution« oder »rationaler Erkenntnis« – und meinen mit letzterer vielleicht die in Großorganisationen wie Universitäten etablierte Wissenschaft. Solche Kontrastbegriffe besaßen auch die Griechen, aber es waren andere; Mythos und Logos, Mythen und Geschichte etwa.

Zweitens: Für die Griechen war die Wahrheitsfrage nicht die Frage, die ihnen beim Hören von mythischen Erzählungen als erste einfiel. Klingt es gut? Ist es stimmig erzählt? Ist der hier und jetzt entscheidende Punkt getroffen, der überhaupt den Anlass zur Erzählung geboten hatte – ein Rechtsstreit, ein Versöhnungsversuch, ein moralisches Problem, ein eingespieltes Ritual, das es aufs Neue interessant zu machen galt? Wollte man darüber professionell reden, bot die Rhetorik, die Lehre der Redekunst, dazu ein immer ausgefeilteres theoretisches Gerüst und Vokabular. Diodor wirbt selbst innerhalb eines Geschichtswerkes darum, das Handeln heroischer Personen auch in entsprechender Größe, und nicht nach Alltagswahrscheinlichkeiten darzustellen.

Und noch ein *dritter* Punkt war Veyne wichtig: Menschliche Überzeugungen sind nicht stimmig, nicht konsistent. Wir hören in einem Moment gern, was wir in einem anderen als Unsinn entlarven könnten oder sogar tun. Wir denken anders über Politik, wenn wir einen Verdienstorden umgehängt bekommen und der Lobesrede auf uns beiwohnen, anders, wenn wir eine große Versprechung auf einem Wahlplakat sehen. Im Buch wird das als »Balkanisierung der Köpfe« bezeichnet. Hinzu tritt das Fehlen von Massenkommunikation. Die kritischen Überlegungen weniger Philosophen wurden nicht zu Alltagswissen – oder nur ganz allmählich und zeitweise. Gegen die institutionelle Übermacht der Inszenierung des Mythos an Bauwerken und in Statuenform, in Theatern und Liedern bei Volksfesten kommen die philosophischen Entwürfe, die die Vielzahl der Götter durch die Einzahl oder allenfalls Vierzahl erster

Prinzipien ersetzen, kaum an. Einsichtiger waren diese Entwürfe ohnehin nicht.

Das ließ die Mythen nicht ohne Alternative. Mythenkritik begleitet den Mythos von Anfang an. In gewissem Sinne ist jede neue mythische Erzählung Kritik an vorangehenden Versionen, scheidet Wesentliches vom nun als unwesentlich Erachteten, korrigiert, unterdrückt und erfindet. Gerade die Versuche Hesiods und der homerischen Epen, große Mengen mythischer Stoffe in ein stimmiges Schema oder einen stimmigen Ereignisablauf, in geordnete verwandtschaftliche Verhältnisse und zeitliche Abfolgen zu bringen, sind interne Mythenkritik.

Neben die interne Kritik tritt aber schon bald, im 6. Jh. v. Chr., eine grundsätzlichere externe Kritik. Die griechische Naturphilosophie stellt eine erste grundsätzliche Absage dar, so stark sie sich auch selbst mythischer Redeweisen bediente. An die Stelle der vielen göttlichen Akteure treten einzelne Prinzipien. Bei Thales von Milet ist es das Wasser, bei Anaximenes die Luft, bei Anaximandros das »Unbestimmbare«.

Direkte Polemik gegen Mythen findet sich dann bei Xenophanes von Kolophon am Ende des 6. Jh.s:

»Alles haben den Göttern Homer und Hesiod angehängt, was nur bei Menschen Schimpf und Tadel ist: Stehlen und Ehebrechen und einander Betrügen.«

Die Kritik gilt aber nicht nur den Moralvorstellungen:

»Doch wännen die Sterblichen, die Götter würden geboren und hätten Gewand und Stimme und Gestalt wie sie. Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse rossähnliche, die Ochsen oxsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst ihre Form hätte.« (Xenophanes von Kolophon, *Fragment 11, 14 und 15 Diels-Kranz*)

Erde und Wasser bilden die Grundlage von allem; das Meer reicht aus, um die Entstehung von Wolken, Winden und Strömen zu erklären.

Ergänzt wird das durch die Kritik der Historiker seit Hekataios von Milet, einem Zeitgenossen des Xenophanes. Schlicht stellt er fest, dass die mythischen Erzählungen mannigfaltig und lächerlich seien. Thukydides, der am Ende des 5. Jh.s mit hohem methodischen Anspruch den Peloponnesischen Krieg zwischen Athen und Sparta beschreibt, schließt freilich in seine Kritik der Tendenz der Dichter, alles aufzuschmücken, gleich noch seine historiographischen Vorgänger ein, die das Vergnügen zuzuhören über die Wahrheit stellten. Insgesamt reichte dieses Repertoire der Mythenkritik für die gesamte Antike bis hin zur christlichen Polemik gegen Mythen aus.

Schon im 6. Jh. v. Chr. hatten sich aber von philosophischer Seite Töne in die Diskussion der Mythen eingemischt, die diese in einem positiveren Licht erscheinen ließen, als es die im gleichen Zeitraum entstehende Mythenkritik vermuten ließ. Theagenes von Rhegion las die Kämpfe der homerischen Götter als Aussagen über den Widerstreit der Elemente: Apollon, Helios und Hephaistos das Feuer, Poseidon und Skamandros als Aussagen über das Wasser, Artemis als Mond und Hera als Luft; Athene stehe für den Verstand, Ares für den Unverstand, Aphrodite für die Zuneigung und Hermes für das Sprechen. Diese Form der Interpretation wird seit der Antike als Allegorese bezeichnet: Systematisch arbeiteten die antiken Mythenzähler, so die Unterstellung, mit dem Ersatz von natürlichen Elementen und Kräften durch Götternamen; schon wenig später wird das sogar auf menschliche Akteure bei Homer ausgedehnt.

Voraussetzung solcher Form der Mythenrettung war, dass die Mythen gerettet werden mussten. Es sind nicht irgendwelche Texte, die solche Behandlung erfahren. Offensichtlich hatten die Epen eines Hesiod und Homers am Ende des 6. Jh.s eine hohe Bedeutung erlangt. Im Kult wie im Selbstverständnis vieler Griechen waren sie nicht mehr wegzudenken. Sie waren gewissermaßen kanonische Texte geworden, selbst Maßstab für weitere mythische Gestaltungen. Ein solcher Text bot ein Angriffsziel für Spott und Kritik, aber er war es auch wert, verteidigt zu werden. Die allegorische Deutung

verlegte die entscheidende Bedeutungsebene. Nicht mehr die Handlung der Gestalten, ihr Kämpfen und Streiten, war das Wichtigste. Hier waren schnell Widersprüche aufzudecken, war Anstößiges zu tadeln. Eigentlich hatte der Dichter aber etwas anderes sagen wollen. Genau das deckte die allegorische Deutung auf. Ihre Gleichungen bezog sie oft aus klanglichen Ähnlichkeiten; seit dem 3. Jh. entwickelten die Philosophen der Stoa dafür die Etymologie, die nach dem Ursprung der Wörter forschte. Der Stoiker Cornutus fasst am Ende des 1. Jh.s und am Schluss seiner Abhandlung über die Lehrmeinungen zur griechischen Theologie diesen Rettungsversuch zusammen:

»Und so dürftest Du nun wohl, o Kind, auch die anderen Dinge, welche in mythischer Form über die Götter überliefert worden zu sein scheinen, ebenso auf die aufgezeigten Elemente zurückführen können, in der Überzeugung, dass die Alten nicht gemeine Leute waren, sondern sowohl ausreichende Fähigkeiten besaßen, um die Natur des Kosmos zu verstehen, als auch dazu neigten, über sie [die Natur] in Symbolen und Rätselworten zu philosophieren« (35,7, Übers. Nesselrath).

Dionysos, der den Wein vertritt, ist vielleicht der bekannteste Fall.

Neben das Interesse an einer naturkundlichen Deutung, wie sie die genannten Beispiele bezeugen, traten auch schon bald moralische Deutungen. Sie fragen nicht nach einer Kodierung von naturwissenschaftlicher Erkenntnis in Form von Erzählungen über Götter, sondern nach der Nutzenanwendung für das eigene Verhalten: Welche Regel will der Mythos seinen Zuhörerinnen und Zuhörern auf den Weg geben? Wenn die Danaiden, die ihre frisch angetrauten Ehemänner ermordet hatten, in der Unterwelt Wasser in Sieben tragen müssen, ist das in einer solchen Deutung nicht einfach nur eine besonders ermüdende und unendlich andauernde Strafe. Vielmehr ziele eine solche Geschichte auf ein besonnenes Leben, das sich durch Mäßigung auszeichne. Auf solche Deutungen nimmt schon Platon Bezug; sie dürften auf die Sophisten des 5. Jh.s, vielleicht auch auf den schwer fassbaren unteritalischen Philosophen Pythagoras zurückgehen.

Erwähnt werden muss aber noch eine dritte Deutungslinie, die rationalistische. Was in den Mythen in der Gestalt von Göttern oder Heroen erscheint, das waren eigentlich Menschen. Ihr prominentester Vertreter ist Palaiphatos, ein Schüler des Aristoteles (4. Jh. v. Chr.). Seine »Unglaublichen Geschichten« sind nur in einem Auszug erhalten, lassen aber die Methode klar erkennen. »Skylla« war kein gefährliches Mischwesen, sondern der Name eines Piratenschiffes, Europa wurde nicht von einem Stier entführt, sondern von einem Kreter namens »Stier« nach einem Sieg als Kriegsgefangene verschleppt. Pandoras Büchse war die einer reichen Frau, die die weiße Schminke erfunden hat. Medea war keine Mörderin und Giftmischerin, sondern entdeckte Pflanzenfarben und die heilsame Kraft des Dampfbades. Dass ein alter Mann namens Pelias bei seiner Benutzung starb, war lediglich ein Betriebsunfall. In gewissem Sinne wendet Palaiphatos nur jene Methode an, derer sich die Historiker im Umgang mit der Frühgeschichte bedienen: Der Kern der Erzählung stimmt, aber im Detail war alles doch ganz anders. So bleibt der Mythos aktuell, im Mittelalter wie heute: Auf der Ebсторfer Weltkarte liegt Göttingen an Troja näher als an Rom.

7. Schluss

Mythen sind – ich hoffe, das ist deutlich geworden – ein Gegenstand der Religionswissenschaft, aber eine einzige Disziplin reicht bei weitem nicht aus, das Phänomen der traditionellen Erzählung in der Antike zu erschöpfen. Mythen sind ein kultureller Knotenpunkt, an dem sich religiöse Praxis und Reflexion, politische Semantik und Geschichtsbild, Mediengeschichte und alltägliche Lebenswelt überschneiden. Das macht die Beteiligung von Philologie und Archäologie, von Philosophie und Theologie, von Altorientalistik und Arabistik für einen Zugang zum Mythos so wichtig. Die Gegenwart hat mit ihren schnellen Medien und Bildern viele kurzlebige Alternativen zu mythischer Kommunikation im Sinne der

Götter- und Heroengeschichten geschaffen. Aber ich vermute, dass wir heute eher noch mehr Erzählungen konsumieren als die Alten. Hundert Minuten täglichen Fernsehkonsums schon Drei- bis Fünfzehnjähriger und eine nach Zehntausenden zählende alljährliche Romanproduktion in Deutschland legen das nahe.