

Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne

Autor(en): **Burkert, Walter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **26 (1980)**

PDF erstellt am: **21.05.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-660901>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

V

WALTER BURKERT

GRIECHISCHE MYTHOLOGIE UND DIE GEISTESGESCHICHTE DER MODERNE

Ärgernis und Faszination der Mythologie liegt im scheinbar Unsinnigen, im 'Irrationalen'. Eben darum ist wieder und wieder die endlich gefundene 'Wissenschaft', 'the science', 'la science' der Mythologie proklamiert worden, von Carl Otfried Müller und von Max Müller, von Kerényi-Jung und von Claude Lévi-Strauss. Ich glaube nicht, dass wir über diese Wissenschaft verfügen. Doch Aufgabe ist hier nicht, den Ertrag der mythologischen Forschungsrichtungen der letzten hundert Jahre zu sichten, weder im Sinn einer 'Eröffnung des Zugangs zum Mythos' noch im Sinne der Destruktion, als ob immer nur der Herren eigener Geist sich in einem trüben Medium bespiegelt hätte. Es geht weniger um Wert als um Wirkung von Werken und Interpretationsansätzen, um Wechselwirkung von Wissenschaft und allgemeiner Geistigkeit, um Interaktionen von geistig tätigen Individuen im Rahmen ihrer Welt und Gesellschaft. Denn das Grenzüberschreitende gehört offenbar zum Charakter der Mythologie: nicht nur, dass sie wissenschaftliche Nachbargebiete wie Klassische Philologie, Orientalistik, Germanistik, Theologie aneinanderbindet, sie hat wiederholt auch ins allgemeine geistige und literarische Leben ausgestrahlt, hat Moden mitgemacht und mitbestimmt, ja Neigung gezeigt selbst zur Mode zu werden. Dies büsst die

Mythologie seit langem durch Misstrauen und Missachtung seitens der Philologie strenger Observanz.

Wie sich das Allgemeine, Zeittypische zum Persönlich-Individuellen verhält, ist ein Grundproblem der Geistesgeschichte. Mir scheint, dass das Konkrete nicht ganz im Allgemeinen aufgehen sollte; auch biographische Zufälligkeiten bis hin zur Frage, wer zu gegebener Zeit den rechten Millionär zum Freund gewann, schaffen geistesgeschichtliche Fakten.

Die Frage nach Wirkungszusammenhängen schliesst das Problem der Nicht-Wirkung, der verhinderten Wirkung origineller Anstöße ein, der nachträglichen Entdeckungen und Renaissancen — etwa im Fall Bachofen —. Ein bezeichnendes Widerspiel von partiell ausserordentlicher Wirkung und ausbleibender Wirkung lässt sich oft beobachten, wo neue Quellen erschlossen werden: auf die Begeisterung der einen antworten die Immunisierungs-Strategien der anderen. Dies galt und gilt gegenüber dem Sanskrit wie dem semitischen Orient, gegenüber der Ethnologie wie der Psychoanalyse. Doch kann hiervon nur in Andeutungen die Rede sein.

Als Gesamtdarstellung des zu behandelnden Komplexes ist am ehesten die 'Forschungsgeschichte' des Germanisten Jan de Vries¹ zu nennen. Sie liegt fast zwanzig Jahre zurück und ist im Grund ein Lesebuch, unsystematisch und unkritisch.

¹ Nur mit Autornamen werden im folgenden zitiert:

O. GRUPPE, *Geschichte der Klassischen Mythologie und Religionsgeschichte* (Leipzig 1921) (= Roschers *Lexikon, Supplement*); E. HOWALD, *Der Kampf um Creuzers Symbolik. Eine Auswahl von Dokumenten* (Tübingen 1926); S. C. HUMPHREYS, *Anthropology and the Greeks* (London 1978); A. KARDINER/E. PREBLE, *Wegbereiter der modernen Anthropologie* (Frankfurt 1974) (*They studied Man*, London 1961); K. KERÉNYI, *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch*, Wege der Forschung 20 (Darmstadt 1967); G. S. KIRK, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* (Berkeley/Los Angeles 1970); A. MAGRIS, *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione* (Milano 1975); P. MCGINTY, *Interpretation and Dionysos* (Den Haag 1978); J. W. ROGERSON, *Myth in Old Testament Interpretation* (Berlin 1973); Th. A. SEBEOK (ed.), *Myth. A Symposium* (Bloomington 1955; repr. 1972); E. J. SHARPE, *Comparative Religion. A History* (London 1975); J. de VRIES, *Forschungsgeschichte der Mythologie* (München 1961). Vgl. auch P. S. COHEN, «Theories of Myth», in *Man* N.S. 6 (1969), 337-353; M. MESLIN, «Brèves

Die mehr materialreiche als lichtvolle Darstellung von Otto Gruppe ist im wesentlichen 1906-1909 verfasst und reicht *de facto* nur bis etwa 1900. Sehr erhellend sind die Sather Lectures von G. S. Kirk. Die Reflexionen von Vernant und Detienne¹ sind bedeutend als Selbstaussage von Forschern, die an den vordersten mythologischen Fronten von heute stehen. Bildet bei ihnen Paris das Zentrum, so berücksichtigen die folgenden Zusammenstellungen mehr die deutsche und englische Entwicklung; auf die italienische kann nur ein Seitenblick fallen.

Sucht man nach einem epochalen Einschnitt, so scheint ein solcher am ehesten um 1889/90 anzusetzen. Damals erschienen fast gleichzeitig die Bücher, mit denen die 'Cambridge school of anthropology' auf den Plan trat, Robertson Smith's *Religion of the Semites*, Jane Harrison's *Mythology and Monuments*, und die erste Ausgabe des *Golden Bough*; gleichzeitig veröffentlichte Sigmund Freud die ersten Schriften zur Psychoanalyse; gleichzeitig malte und starb Van Gogh. 1887 war Bachofen gestorben, 1889 kam Nietzsches Zusammenbruch; 1893 erschien das erste der Hauptwerke von Emile Durkheim. Max Müller freilich lebte und wirkte noch bis 1900, Hermann Usener bis 1905. Doch mit der 'fin du siècle' -Stimmung kündigte sich das Ende des grossbürgerlichen Zeitalters und seiner — noch immer christlich dominierten — Kultur an; Naturalismus und Expressionismus waren Zeichen von Aufbruch und Ausbruch, längst ehe der Weltkrieg den äusseren Zusammenbruch brachte. Auf diesem Hintergrund wurzeln die beiden bis heute lebendigen Theorien des Mythos, die Ritualtheorie und die psychoanalytische Theorie. Als dritte und aktuellste ist seit nunmehr fast fünfundzwanzig Jahren der Strukturalismus dazugekommen.

réflexions sur l'histoire de la recherche mythologique», in *Cahiers Internationaux de Symbolisme* 35/6 (1978), 193-203. Für mehrere hilfreiche Hinweise habe ich Fritz Graf, Zürich, zu danken.

¹ J. P. VERNANT, « Raisons du mythe », in *Mythe et société en Grèce ancienne* (Paris 1974), 195-250; M. DETIENNE, « Mito e linguaggio: da Max Müller a Claude Lévi-Strauss », in *Il mito, guida storica e critica* (Bari 1975), 1-21.

I

Am Anfang muss ein Rückblick auf die Mythologie des 19. Jh. stehen. Vergrößernd liesse sich sagen, dass in ihr die beiden bekanntesten antiken Erklärungsmethoden des Mythos, die Naturallegorie und der Euhemerismus, in je bezeichnender Verwandlung neu belebt worden waren, wobei für die historisierende Richtung der Name Carl Otfried Müller, für die natur-symbolische der Name Max Müller stehen mag. Doch ist weiter auszuholen. Es war Christian Gottlob Heyne¹, der die Eigenständigkeit des Mythos gegenüber Dichtung, Rhetorik, Allegorie erkannte und ihn als eine notwendige, universale Frühstufe des Menschengeschlechtes erklärte; was entweder als *error profanarum religionum* oder als barocke Allegorie erschienen war, zeigte sich nun als ursprüngliche Sinnfülle. Durch die Wirkung Herders und dann der Romantik wuchs das Interesse für das Geheimnisvolle und Uralte der Volkstraditionen, wuchs freilich auch die kritisch-historische Wissenschaft; und es ist kein Zufall, dass gerade auf dem Gebiet der Mythologie rationale Wissenschaft und romantisch-theologische Spekulation aneinandergerieten: im Streit um Creuzers 'Symbolik'² traten dem alten Aufklärer Johann Heinrich Voss die jungen Wissenschaftler Christian August Lobeck und Carl Otfried

¹ Chr. G. HEYNE (1729-1812), *De causis fabularum seu mythorum veterum physicis* (1764) = *Opuscula academica* I (1785), 184-206; *Commentatio de Apollodori bibliotheca... simulque universe de litteratura mythica*, in *Apollodori bibliotheca*, pars III (Göttingen 1783; ² 1803). Vgl. Ch. HARTLICH/W. SACHS, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft* (Tübingen 1952); de Vries, 143-9; B. FELDMAN/R. D. RICHARDSON, *The Rise of Modern Mythology, 1680-1860* (Bloomington 1972). Es war Heyne, der das Wort *mythus* (*quo vocabulo lubentius utor*, Apollod. III¹ 914) gegenüber *fabula*, *fabella* wieder zur Geltung brachte — *mythologia* allerdings war immer geläufig geblieben —; 'die Mythe' ist im Deutschland des 19. Jhdts. seit J. Görres in Gebrauch; in England wurde *myth(e)* durch M. Müller geläufig; 'Mythos' hat sich, nach Creuzer, durch Wilamowitz, W. F. Otto, Kerényi weithin durchgesetzt.

² G. F. CREUZER (1771-1858), *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* I-IV (1810-12; ² 1819-23; ³ 1837-42). Vgl. Howald, *passim*; Kerényi, 35-64.

Müller zur Seite, und ihnen gehörte die Zukunft, auch wenn Schelling ¹ in seinen Vorlesungen über Mythologie und Offenbarung die metaphysisch-spekulative Richtung bis in die 40er Jahre weitertrug und die philosophische Respektabilität des Mythos bis ins 20. Jahrhundert rettete. Dagegen hat Lobeck ² mit *Aglaophamus* 1829 sein Meisterwerk vorgelegt, Triumph des quellenkritischen Intellekts — freilich im Grunde ein negativer Fortschritt: Schwindeleien werden entlarvt, dahinter steckt nicht viel. Mit Grund also wendet sich die Philologie hinweg von der Mythologie und positiveren Bereichen zu: Lobecks Hauptschüler Karl Lehrs arbeitete *De Aristarchi studiis Homericis*. 1926 urteilte dann freilich Ernst Howald, dass der «Sieg des Rationalismus über die Romantik... die Klassische Philologie aus dem Kreise der lebendigen und auf die Gesamtkultur wirkenden Wissenschaften gerissen hat» (22).

Dabei war man im 19. Jh. allenthalben auf Suche nach der eigenen, der nationalen Mythologie, vom schweizerischen Wilhelm Tell bis zum Gefionbrunnen in Kopenhagen ³. Den Weg wiesen die Publikationen der Brüder Grimm ⁴, von den *Märchen* (1812-5) über die *Deutschen Sagen* (1816/8) zur *Deut-*

¹ F. W. J. SCHELLING (1775-1854), *Sämtliche Werke*, II 1: *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*; II 2: *Philosophie der Mythologie* (Stuttgart 1856-57) (Postume Publikation der Vorlesungen). Vgl. H. FREIER, *Die Rückkehr der Götter. Von der ästhetischen Überschreitung der Wissensgrenze zur Mythologie der Moderne* (Stuttgart 1976).

² Chr. A. LOBECK (1781-1860), *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres* (Königsberg 1829); vgl. K. LEHRS (1802-1878), *Populäre Aufsätze aus dem Alterthum* (Leipzig ²1875), 479-97.

³ «Wir müssen eine neue Mythologie haben», heisst es in dem 'Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus' von Hölderlin-Schelling-Hegel 1796 (F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke*, Grosse Stuttgarter Ausgabe IV (1961), 299, vgl. 425 f.). — Gefionbrunnen 1908; der Mythos von der Königin, die Seeland aus dem Mälarsee herauspflügt, bei Snorri, *Heimskringla* 1, 6, übers. von F. NIEDNER (*Thule* II 14, Jena 1922), 30 f. — Für die Amerikaner dichtete H. W. LONGFELLOW den Indianermythos *Hiawatha* (1855).

⁴ Vgl. *Deutsche Sagen*, hrsg. von den Brüdern Grimm, Nachwort von L. RÖHRICH (Darmstadt 1977); W. GRIMM, *Die deutsche Heldensage* (Göttingen 1829); J. GRIMM, *Deutsche Mythologie* (Göttingen 1835; ²1844; ⁴1876); L. UHLAND, *Der Mythos*

schen Heldensage und zur *Deutschen Mythologie*. Die Wiederentdeckung von Edda und Nibelungenlied sollte dann durch Richard Wagners *Ring* (1869/76; Text 1848/52) die spektakulärste Wirkung entfalten.

Für die griechische Mythologie war es Carl Otfried Müller¹, der das Prinzip der nationalen Identität fand: Mythos als Stammesgeschichte. Als methodische Aufgabe ergab sich, griechische Mythen und griechische Frühgeschichte zur Deckung zu bringen. Auf die Einzeluntersuchungen zu *Minyern* (1820) und *Doriern* (1824) folgte die Grundsatzschrift, deren Titel so überdeutlich auf Kant anspielt: *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*. Der Grundgedanke ist offensichtlich Heyne verpflichtet, wird aber nun zum konkreten wissenschaftlichen Programm entfaltet: die griechischen Mythen sind nicht Erfindungen eines 'Schlaupkopfes', sondern in Notwendigkeit und Unbewusstheit geschaffen in einer Epoche, die nur in dieser Form von sich zeugt, weil «Mythenschöpfung damals die geistige Haupttätigkeit der Griechen» war (166). Insofern handelt es sich um echte 'Volkssagen'. In ihnen ist freilich das 'Geschehene' vermischt mit 'Gedachtem', das aus dem Götterglauben stammt; jenes 'Geschehene' lässt sich trotzdem weitgehend zurückgewinnen: es gilt, einen Mythos zu lokalisieren, einem Stamm zuzuwenden, zu datieren; methodisches Hauptmittel ist die Kombination von verschiedenen Parallelfassungen zu einem plausiblen Stammbaum. So wird zugleich ein Bild der griechischen Frühzeit gewonnen und die verworrene mythologische Überlieferung geklärt. Die gelehrt-virtuose

von Thor nach nordischen Quellen (Stuttgart 1836); K. SIMROCK, *Handbuch der Deutschen Mythologie* (Bonn 1853). Eine Zeitschrift für Deutsche Mythologie, hrsg. von W. MANNHARDT, erschien 1853-56. W. MANNHARDT, *Germanische Mythen* (Berlin 1858).

¹ C. O. MÜLLER (1797-1840), *Geschichte Hellenischer Stämme und Städte*, I: *Orchomenos und die Minyer* (Breslau 1820; ²1844); II-III: *Die Dorier* (Breslau 1824); *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (Göttingen 1825; repr. Darmstadt 1970 mit einem Vorwort von K. KERÉNYI); vgl. Gruppe, 153-72; de Vries, 188-197.

Arbeit an Texten und Monumenten findet ihre Erfüllung im Ideal einer völkischen Urzeit.

Die wissenschaftliche Nachwirkung von Carl Otfried Müller ist hier nicht im einzelnen zu verfolgen. Dass sein Ansatz sich in die historisch-nationale Richtung der deutschen Kultur, nicht zuletzt der deutschen Schule im 19. Jh. leicht integrieren liess, liegt auf der Hand. Der Begriff 'Sage' hat sich das Gymnasium wohl endgültig mit Gustav Schwabs *Schönsten Sagen des Klassischen Altertums* erobert¹. Besonders markant und wichtig ist Carl Otfried Müllers Wirkung auf Wilamowitz. Wenn dieser in seinem *Herakles* (1889) eben diesen als unmittelbare Schöpfung des dorischen Stammesideals erklärt², folgt dies durchweg Müllers Spuren; der Mythos erscheint nun vorzugsweise als 'Heldensage', im Zeichen griechisch-germanischer Reckenhaftigkeit.

Nun ist allerdings die Position von Wilamowitz bereits Reaktion auf die andere Hauptrichtung der Mythologie, die seit den Fünfzigerjahren das Wort führte, die Naturdeutungen der 'vergleichenden', d.h. indogermanisch vergleichenden Mythologie. An sich hat die Naturdeutung ihren Reiz ganz unabhängig von Sanskrit und Indogermanistik; ein Nachhall von Romantik konnte sich mit dem aufbrechenden naturwissenschaftlichen Zeitalter lieren und im Sinn der Klassischen Walpurgisnacht erhoben fühlen. Ludwig Preller³, der 1854 das massgebende Handbuch der griechischen Mythologie vorlegte, sah in der Mythologie schlicht « die weitere Aus-

¹ G. B. SCHWAB (1792-1850), *Die schönsten Sagen des Klassischen Altertums* (Stuttgart 1838-40), zugeeignet « unserer vaterländischen Jugend » (I p. VIII).

² U. V. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (1848-1931), *Euripides Herakles* (Berlin 1889; ²1895), 1-107; Berufung auf Buttmann und C. O. Müller: 106-107; *Die griechische Heldensage*, SBBerlin 1925 = *Kleine Schriften* V 2 (Berlin 1937), 54-126; Unbehagen am Wort 'Mythologie': 54; *Der Glaube der Hellenen* (Berlin 1931-32), I 7, über die Naturmythologie: « Rückfall in die Spekulation eines ionischen Sophisten ».

³ L. PRELLER (1810-1861), *Griechische Mythologie* (Berlin 1854; ²1860-61; ³1872; bearbeitet von C. ROBERT: ⁴1894-1926).

führung des in der Naturreligion angelegten bildlichen Triebes durch Sage, Poesie und Kunst». Doch die Durchschlagskraft, der Schwung des Neuen kam von der Entdeckung der indogermanischen Sprachgemeinschaft und der scheinbar damit begründeten indisch-griechisch-germanischen Allianz der 'Arier' ¹. Indiens Faszination ergriff den jungen Studenten Max Müller — Sohn des frühverstorbenen Dichters der *Winterreise* und der *Schönen Müllerin* — und führte ihn über Paris und London nach Oxford; die East India Company liess sich herbei, seine grosse Ausgabe des *Rig-Veda* zu finanzieren. Neben dieser Leistung steht eine unglaubliche Fülle von Arbeiten zur Indologie, allgemeinen Sprachwissenschaft, vergleichenden Religionswissenschaft, Anthropologie und Philosophie ² — mehr extensiv als intensiv, möchte uns heute scheinen; doch fanden seine Aufsätze starken Widerhall in der Öffentlichkeit; und so sehr er seine Beziehung zu Deutschland betonte, wurde Max Müller gleichsam zu einem Statussymbol des Viktorianischen Empire. Hier betrifft uns nur seine *Vergleichende Mythologie*, kurz und populär zusammengefasst in der Schrift von 1856. Erfolg und Scheitern liegen nahe beieinander. Dass man

¹ Hierzu L. POLIAKOV, *Le mythe aryen* (Paris 1971) ~ *Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus* (München 1977), 211-243.

² M. MÜLLER, (1823-1900); unzulängliche Bibliographie in *The Life and Letters of Friedrich M. Müller*, ed. by his Wife (London 1902), und N. C. CHAUDHURI, *Scholar extraordinary. The Life of Professor the Rt. Hon. Friedrich Max Müller* (London 1974). — *Ausgewählte Werke I-XIII* (Leipzig 1897-1901) ~ *Collected Works* (London 1898); *Chips from a German Workshop I-IV* (London 1867-75); 2nd. ed. I-II (London 1868); new ed. I-IV (London 1894-95) = *Coll. Works V-VIII* ~ *Essays I-IV* (Leipzig 1869-76; 2. Aufl. 1879-81). Zur Mythologie bes. *Comparative Mythology* (London 1856) = *Chips... II 1-143* (~ *Vergleichende Mythologie: Essays II* ² 1-129) = *Coll. Works VIII 1-154*; new ed. by A. S. PALMER, London 1909; repr. 1977. *Introduction to the Science of Religion. With two essays on false analogies and the philosophy of mythology* (London 1873; new ed. 1882 und 1897) ~ *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Mit zwei Essays 'Über falsche Analogien' und 'Über Philosophie der Mythologie'* (Strassburg 1874; ²1876). *Selected Essays on Language, Mythology and Religion I-II* (London 1881). *Contributions to the Science of Mythology I-II* (London 1897) ~ *Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (Leipzig 1898-99). Vgl. R. M. DORSON, «The Eclipse of Solar Mythology», in Sebeok, 25-63.

die so ertragreiche Sprachvergleichung, bei der Sanskrit und Griechisch die tragenden Pfeiler waren und sind, auf Religion und Mythologie ausweitete, war ein notwendiger Schritt; dass man dabei dem 'Ursprung' des Menschentums nun ganz nahe zu sein glaubte, war eine zunächst unvermeidbare Illusion. Am originellsten ist Max Müllers Idee, Mythologie allgemein und im Detail aus einer Dysfunktion der Sprache selbst herzu-leiten — das vereinfachende Schlagwort 'Sprachkrankheit', 'disease of language' ist bekannt geblieben; im Hintergrund steht ein spekulativer Entwurf, wonach sich der Geist der Menschheit sukzessive in der Sprache, der Mythologie, der Religion und im Denken (Thought) entfalte. Dass dann aber schliesslich in der 'vergleichenden Mythologie' als Gegenstand, auf den Namen und Vorstellungen zu beziehen seien, nichts als Naturereignisse angenommen wurden, erscheint im Nachhinein als schwer begreifliche Blickverengung. Gewiss folgte man darin einigen Hinweisen der Sanskrit-Texte, in denen man eine ganz besondere 'Durchsichtigkeit' fand; man folgte aber auch wohl unreflektiert Vorlieben und Vorurteilen der Zeit.

Max Müller verkündete die Sonnen-Mythologie: ihr Tages- und Jahresablauf erschien als Heldenbahn, sieghaft und tragisch, Nachtmeerfahrt, Descensus-Kampf... Die Parodie der Methode, der Nachweis, dass Max Müller selbst der Sonnengott sei, wurde in Oxford bereits 1870 gedruckt¹. Der etwas ältere Adalbert Kuhn² in Berlin, dessen Arbeiten an philologischer Substanz die Max Müllers in den Schatten stellen, richtete demgegenüber sein Augenmerk mehr auf aussergewöhnliche Naturereignisse, Blitz, Gewittersturm. Ungezählte weitere Publikationen haben in der zweiten Hälfte des 19. Jh. Mythologie auf Meteorologie zurückgeführt³. Für

¹ Mit abgedruckt in der Neuauflage von *Comparative Mythology* von A. S. PALMER, 1909 = 1977 (vgl. S. 166 Anm. 2).

² F. F. A. KUHN (1812-1881), *Die Herabkunft des Feuers und der Göttertranks* (Berlin 1859; Gütersloh² 1886, repr. 1968).

³ Vgl. Gruppe, 179-93; de Vries, 202-53.

die Engländer war dies, wohl eben wegen Max Müller, 'the German science of Mythology' ¹. Viele erstaunliche Beispiele leben durch das 1884 begonnene Roschersche Lexikon fort; bezeichnend die Publikation von Wilhelm Heinrich Roscher selbst: *Hermes der Windgott* (1878). Die Semiten sollten nicht abseits stehen: nachdem Hermann Steinthal in Simson den Sonnengott erkannt hatte, offenbart dieser seine Allgegenwart erst recht bei Ignaz Goldziher, von Isaak bis zum Osterhasen ². Die Mondmythologie scheint erst um 1900 einen ersten Höhepunkt erlebt zu haben, pflanzt sich aber seither fort ³; astrologische Mythologie blüht in einschlägigen Zirkeln seit langem.

Auf die Euphorie folgte das Desaster. Zum einen entzog die verfeinerte Methode der Indogermanistik seit den 'Junggrammatikern' (ab 1878) den famosen mythologischen Gleichungen wie pramantha-Prometheus, gandharven-Kentauren, sarmeyas-Hermes den Boden — nur eben Dyaus-Zeus blieb bestehen —; zum anderen brachte die aufblühende Ethnologie so vielerlei neue Materialien bei, dass die indogermanischen Weiten nun eher provinziell erscheinen mussten. Hier setzten die Attacken ein, die Andrew Lang ⁴ gegen Max Müller führte. Die Sprachwissenschaft war überfordert; der spekulative Hintergrund zerfiel; der Spott blieb: Mythologie als « highly

¹ L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States I* (Oxford 1896), 3-8.

² H. STEINTHAL, in *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 2 (1862), 129-78; I. GOLDZIHNER, *Der Mythos bei den Hebräern* (Leipzig 1876); Berufung auf M. Müller: p. VIII; Osterhase: 138. Vgl. Rogerson, 33-44.

³ E. SIECKE, *Die Liebesgeschichte des Himmels* (Strassburg 1892); *Indogermanische Mythologie* (Leipzig 1921); *Mythologische Bibliothek*, hrsg. von der Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung (Leipzig 1907-16); P. EHRENREICH, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* (Leipzig 1910); E. ZEHREN, *Der gebenkte Gott* (Berlin 1959). — E. STUCKEN, *Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Ägypter* (Leipzig 1896-1901).

⁴ A. LANG (1844-1912), *Custom and Myth* (London 1884); *Myth, Ritual, and Religion* (London 1887; ²1899); *Modern Mythology* (London 1897); vgl. R. M. DORSON, in Sebeok, 33-39; R. L. GREEN, *Andrew Lang. A Critical Biography* (Leicester 1946).

figurative conversation about the weather» ?¹ Max Müllers letzte Verteidigung stiess ins Leere: Die Naturmythologie verlor um 1890 fast schlagartig das Interesse. Freilich hat zugleich Frazers 'Vegetationsgott' einen neuen Naturbezug geschaffen; und für naturliebende Menschen wird die Naturmythologie immer die dichterischste, die lieblichste, die Lieblingsvariante der Mythologie bleiben. Davon getrennt bleibt indogermanisch vergleichende Mythologie eine mit grosser Vorsicht anzugehende Aufgabe der Wissenschaft². Und noch in einem allgemeineren Betracht blieb Max Müllers Ansatz *malgré lui* wegweisend: so gewiss die Sonnenmythologie eine groteske Vereinfachung war, gab sie doch Anlass, äusserlich divergierende Mythen verschiedenster Bezeugung unabhängig von Etymologie und Stammesbezug auf ihre idealtypische Identität hin zu untersuchen, ein Verfahren, welches das seither rituell oder psychoanalytisch interpretierte 'heropattern'³ zutage förderte und das heute 'strukturalistisch' heissen würde.

Carl Otfried Müller wie Max Müller betrieb für ein wissenschaftsgläubiges Jahrhundert in der etablierten Stellung des Universitätsprofessors Mythologie als Wissenschaft; ihnen gegenüber stehen die beiden Aussenseiter, die — übrigens ganz unabhängig voneinander — in Basel ihre Professur aufgaben, in Distanz zur Wissenschaft traten und doch von weit anhaltenderem Einfluss sind: Bachofen und Nietzsche. Sie haben weniger Mythen erklärt als vielmehr aus griechischer Überlieferung neuen Mythos geschaffen, der als Kontrast zum grossbürgerlichen Zeitalter faszinierte: 'das Mutterrecht', 'das Dionysische'.

¹ L. R. FARNELL, *op. cit.* (*supra* S. 168 Anm. 1), 9.

² Vgl. neuerdings etwa J. PUHVEL (ed.), *Myth and Law among the Indo-Europeans* (Berkeley 1970); G. J. LARSON (ed.), *Myth in Indo-European Antiquity* (Berkeley 1974); M. L. WEST, *Immortal Helen* (London 1975).

³ Systematisch behandelt als 'die Arische Aussetzungs- und Rückkehrformel' von G. J. VON HAHN, *Sagwissenschaftliche Studien* (Jena 1876).

Die « pathologisch grossartigen Schöpfungen »¹ von Bachofen² entstanden ohne Kontakt zur Fachwelt und waren nur einem kleinen Kreis bestimmt. Fast durch Zufall ist das *Mutterrecht* von 1861 dem Amerikaner L. H. Morgan bekannt geworden und so in die Theorien über die Evolution der Menschheit, so auch zu Friedrich Engels und in die Marxistische Orthodoxie gekommen³; was der Basler Patrizier im bewussten Gegen-Sinn zum modernen Trend ersonnen hatte, geriet so unversehens zu einem Baustein der Evolutionslehre. Möglich war diese soziologische Auswertung von Bachofens Werk dadurch, dass Bachofen, als Jurist, Gesellschaft als System zu erfassen wusste. Die bestimmende Denkform freilich, der Entwurf einer Urzeit, als alles ganz anders, ja umgekehrt war als heutzutage, ist zutiefst mythisch; eben dem verdankt das *Mutterrecht* seine anhaltende Faszination, obgleich die historischen Stützen, die Bachofen den Quellen für die prähistorische Realität des Mutterrechtes entnehmen wollte, inzwischen wohl alle geknickt sind⁴. Prähistorische 'Venus-Statuetten', Magna Mater, Mittelmeerisch-Minoische Kultur — Bachofensche Anregungen geistern immer wieder durch die wissenschaftliche Interpretation, erscheinen auch im psychoanalytischen Gewande, und der Popularisierung sind keine Grenzen gesetzt, bis zur neuesten *women's lib*.

¹ Howald, I.

² J. J. BACHOFEN (1815-1887), *Gesammelte Werke* I-X (Basel 1943-1967); *Das Mutterrecht* (Basel 1861; ²1897) = *Ges. W.* II-III; *Die Sage von Tanaquil* (Basel 1870) = *Ges. W.* VI; C. A. BERNOUILLI, *J. J. Bachofen und das Natursymbol* (Basel 1924); A. BÄUMLER/M. SCHRÖTER, *Der Mythos von Orient und Okzident* (München 1926) ~ A. BÄUMLER, *Das mythische Weltalter. Bachofens romantische Deutung des Altertums* (München 1965).

³ L. H. MORGAN, *Ancient Society* (New York 1877); Fr. ENGELS, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (Zürich 1884) = *Marx-Engels-Werke* XXI (Berlin 1973), 25-173.

⁴ H. J. HEINRICHS, *Materialien zu Bachofens 'Das Mutterrecht'* (Frankfurt 1975); S. PEMBROKE, « Last of the Matriarchs », in *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8 (1965), 217-47; J. BAMBERGER, « The Myth of Matriarchy », in M. Z. ROSALDO/L. LAMPHERE (edd.), *Woman, Culture, and Society* (Stanford 1974), 263-80.

Universeller, nachhaltiger und tiefer ist Friedrich Nietzsches Wirkung, erweist er sich doch immer wieder als einer der aktuellsten Philosophen. Doch muss es hier mit einigen Hinweisen auf den Mythologen Nietzsche sein Bewenden haben¹. Fachphilologe aus bester Schule, als junger Professor fleissig am Diogenes Laertios arbeitend, hat Nietzsche, aus der Rolle fallend, das 'Dionysische' entdeckt und erfahren — für ihn ging dies bis zu den Dionysos-Dithyramben, bis zur Selbstidentifizierung im Wahn² —, und er hat es der Mit- und Nachwelt vermittelt in einer Weise, dass keine Behandlung des Dionysos seither davon unbetroffen sein kann. Die Fachwissenschaft hat Nietzsche ausgestossen — die *Geburt der Tragödie* (1872), die den bekannten Streit mit Wilamowitz auslöste, war bis vor kurzem in kaum einer philologischen Seminarbibliothek zu finden —; und doch war eben hier antike Mythologie, war das komplexe Paar Apollon/Dionysos³ zur unmittelbaren Wirkungsmacht geworden, diese unsere Realität erschliessend und verwandelnd. Die weiteren Entwürfe Nietzsches auf einen neuen Mythos hin, den Mythos von Zarathustra, vom Übermenschen, von der ewigen Wiederkehr, führen über die Antike hinaus — so gewiss vieles von der Antike angeregt ist, bis zur 'blonden Bestie' —. Das Einzigartige ist, dass damit 'Mythos' überhaupt einen neuen Klang, eine neue Funktion erhielt, als *explanans*, nicht als *explanandum*, als das Kommende und Packende, nicht das Primitive, Überholte — ob zu Heil oder Unheil, ist eine andere Frage.

¹ Fr. NIETZSCHE (1844-1900), *Werke*, kritische Gesamtausgabe von G. COLLI/M. MONTINARI (Berlin 1967 ff.): *Socrates und die Tragödie* (1870) = *Werke* III 2 (1973), 23-41; *Die dionysische Weltanschauung* (1870) = *ibid.*, 43-69; *Die Geburt des tragischen Gedankens* (1870) = *ibid.*, 71-91; *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* (1872) = *Werke* III 1 (1972); K. GRÜNDER (ed.), *Der Streit um Nietzsches 'Geburt der Tragödie'* (Hildesheim 1969).

² K. REINHARDT, «Nietzsches Klage der Ariadne», in *Vermächtnis der Antike* (Göttingen 1960), 310-33.

³ M. VOGEL, *Apollinisch und Dionysisch. Geschichte eines genialen Irrtums* (Regensburg 1966); D. PESCE, *Apollineo e dionisiaco* (Napoli 1968).

II

Nietzsche schrieb 1872/3 als Unzeitgemässer; umso zeitgemässer war der Neuansatz in Cambridge um 1890. Vorauslag der enorme Zuwachs an Materialien aus Volkskunde und Ethnologie; in Deutschland hatte Wilhelm Mannhardt¹, einer der Entdecker der systematischen Feldforschung, seit 1865 seine grundlegenden Sammlungen und Interpretationen europäischen Brauchtums vorgelegt; in England, im Zentrum des Empire, gab Edward Tylor 1871 seine berühmte Synthese der *Primitive Culture*². Mit dem Evolutionsgedanken, mit Darwin und Spencer war fast schlagartig eine neue Perspektive gewonnen, mit der die Distanzierung von der älteren geistig-religiösen Tradition, von Christentum und Idealismus entscheidend zunahm. Im Bewusstsein des Fortschritts wandte man sich mit prickelndem Schauer den barbarischen Wurzeln zu, aus denen sich alles 'entwickelt' hatte. Für Religionswissenschaft und Mythologie bedeutete dies die Entdeckung des Rituals.

In Cambridge trafen sich der Theologe und Semitist William Robertson Smith³, der mit der kirchlichen Orthodoxie schwer zusammengestossen und als Professor für Arabistik gleichsam neutralisiert worden war, mit dem besonders in 'Classics' ausgebildeten James George Frazer⁴ und mit Jane Ellen Harrison — eine Aussenseiterin schon als eine der ersten Frauen im

¹ W. MANNHARDT (1831-1880), *Roggenwolf und Roggenhund* (Danzig 1865); *Die Korndämonen* (Berlin 1867); *Antike Wald- und Feldkulte* (Berlin 1875-77); *Mythologische Forschungen* (Strassburg 1884). Vgl. J. G. FRAZER, *The Golden Bough* I p. XII-XIII.

² E. B. TYLOR (1832-1917), *Primitive Culture* (London 1871) ~ *Die Anfänge der Cultur* (Leipzig 1873). Vgl. Kardiner, 55-77.

³ W. ROBERTSON SMITH (1846-1894), *Lectures on the Religion of the Semites* (Edinburgh 1889; ²1894) ~ *Die Religion der Semiten* (Tübingen 1899; repr. 1967). Vgl. O. BEIDELMANN, *William Robertson Smith* (Chicago 1974); Sharpe, 77-82.

⁴ J. G. FRAZER (1854-1941), *The Golden Bough* I-II (London 1890); I-III² (1900); I-XII³ (1907-15); Suppl. = XIII (1936); Part IV: *Adonis, Attis, Osiris* (London

akademischen Leben¹; ihr bisheriger Schwerpunkt war Archäologie. Frazer wurde direkt durch Smith auf den Weg gebracht, indem er die Artikel 'Taboo' und 'Totemism' für die *Encyclopaedia Britannica* zur Bearbeitung erhielt; dabei stiess er auf die Servius-Notiz über den *rex nemorensis* von Aricia, und bis 1890 war daraus ein zweibändiges Werk von achthundert Seiten geworden, das Robertson Smith gewidmet ist: *The Golden Bough*. Umgekehrt nennt Smith Frazer als seinen 'Freund' im Vorwort seines Hauptwerks. Die Kontakte Harrisons zu beiden in diesen Jahren sind nicht so offenkundig; später hat sie Frazers Einfluss wiederholt und ausdrücklich anerkannt. Doch während Frazer in gigantischer, abgeschirmter Fleissarbeit den *Golden Bough*, neben seinen anderen vielbändigen Werken, bis auf dreizehn Bände anwachsen liess, hat Harrison in rastloser, fast sprunghafter Weiterentwicklung immer neue Anregungen aufgegriffen, Bergson, Durkheim, schliesslich Freud. Der originellste war wohl Robertson Smith; sein Werk hat sowohl Emile Durkheim wie Sigmund Freud entscheidende Anregungen vermittelt. *Religion of the Semites* ist über die enorme Detailgelehrsamkeit hinaus epochal durch das Prinzip, über 'Glauben' und 'Vorstellungen' zurückzugreifen auf die 'fundamental institutions', insbesondere die 'ritual institutions', und durch die ins Zentrum gerückte Theorie vom sakramentalen Opfer: nicht um Geschenk an ein personales Gegenüber gehe es, wenn man die tatsächlichen

1906; ²1907); *The Golden Bough*, Abridged Edition, London 1922 (756 p.); New York 1950 (864 p.); *Der Goldene Zweig*, Leipzig 1928; Frankfurt 1977 (1087 S.). Th. GASTER, *The New Golden Bough* (New York 1959). — Vgl. Kardiner, 78-109; Sharpe, 87-94; E. R. LEACH, in *Encounter* 25 (Nov. 1965), 24-36; R. ACKERMANN, in *JHI* 36 (1975), 115-34.

¹ J. E. HARRISON (1850-1928), *Mythology and Monuments of Ancient Athens* (London 1890); *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge 1903; ²1908; ³1922); *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion* (Cambridge 1912; ²1927). — *Epilegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge 1921). — Vgl. «Reminiscences of a Student's Life», in *Arion* 4 (1965), 312-46; R. ACKERMANN, «J. E. Harrison: The Early Work», in *GRBS* 13 (1972), 209-30; McGinty, 71-103.

'institutions' betrachtet, sondern um schuldhaft-heilige Mahlgemeinschaft im Verzehren des Tieres, des Gottes. Dass dabei der Begriff 'Totemismus' verwendet wurde, erscheint heute eher als Missgriff.

Gemeinsam ist den drei Werken von 1889/90 die Konzentration auf 'ritual', auf das die Mythen rückbezogen werden. Harrison hat gelegentlich die Ritualtheorie des Mythos — 'myth' als « professed explanations » von 'rites and ceremonies', als « ritual misunderstood »¹ — als ihren eigenen, neuen Beitrag in Anspruch genommen², doch handelt eben Smith ausdrücklich von der « Abhängigkeit des Mythos vom Ritus ». « Dass die Fabel... aus einem... herrschenden Cult entstanden ist », hat gelegentlich freilich bereits Carl Otfried Müller formuliert³, und auch bei Wilamowitz⁴ finden sich — wohl Useners Anregungen folgend — schon 1889 einschlägige Formulierungen. Smith und Harrison haben den Ansatz zum Prinzip erhoben, und insbesondere Harrison war es, die das Prinzip mit der ihr eigenen Begeisterungsfähigkeit und in Konzentration auf den griechischen Bereich zur Wirkung gebracht hat.

Man kann die Ritualtheorie des Mythos in doppelter Perspektive sehen : sie entstand und wirkte zunächst unter der Herrschaft des Evolutionsgedankens. 'Ursprünglich' ist das Primitive, und eigentlich ist es ein doppeltes Missverständnis, das zum Mythos führt : missverstandene Kausalität führt zum magischen Ritus, missverstandener Ritus erscheint als Mythos. In dieser Form mag man sie getrost *ad acta* legen ; in diesem Sinn wirkt gerade Frazer heute altmodisch und überholt. Doch sind die Beziehungen von Mythos und Ritual, die damals in den Blick traten, auf die genetische Perspektive nicht ange-

¹ *Mythology and Monuments...*, p. III ; xxxiii.

² *JHS* 12 (1892), 350-351.

³ *Prolegomena...*, 108 f. zu Hylas.

⁴ *Herakles* (*supra* S. 165 Anm. 2), 85.

wiesen¹. Entscheidend ist der Schritt hinaus über die bloss sprachlich-philologische Ebene, ohne dass dieser Schritt gleich zur kurzschlüssigen Fixierung an eine Realität, etwa im Sinn der Naturallegorie, führt. Dem Zeichensystem des Mythos tritt ein anderes Kommunikationssystem zugeordnet oder vorgeordnet an die Seite. Aufzuweisen ist zunächst der Parallelismus, die Sequenz von Entsprechungen und Permutationen. Mythos und Ritual erhellen einander gegenseitig, ohne weitergehende anthropologische Erklärungen zu präjudizieren. So war eine hermeneutische Aufgabe gestellt, die bis heute nicht ganz zu Ende geführt ist.

Einen entscheidenden Fortschritt in der Theorie vollzog Jane Harrison im Alleingang, indem sie die von Durkheim² entwickelte soziologische Betrachtungsweise übernahm. Das Ergebnis ist *Themis* (1912). Der Anstoss kam von einem Neufund, dem Kuretenhymnus von Palekastro; er bestätigte, was etwa auch Wilamowitz gesehen hatte: die mythischen Kureten werden identisch mit den realen Tänzern im Fest, und der Gott, ihr Anführer, ist der 'Grösste' unter ihnen. Mythos und Ritus werden gemeinsam lebendig in ihrer konstitutiven Funktion für die Gemeinschaft. An Stelle der Abhängigkeit und Zweit-rangigkeit des Mythos, als '*ritual misunderstood*', tritt Gleichordnung: « the myth is the plot of the dromenon » (*Themis*, 331). Insofern allerdings diese funktionelle Einheit meist nur auf frühen — wie Kritiker meinten: allzufrühen³ — Stufen der Menschheit direkt nachweisbar scheint, bleibt es für die fassbaren Hochkulturen weithin bei der Perspektive der Evolution: '*Ritual origin*' von kulturellen Leistungen wird zum Schlagwort — wie ehemals der 'Ursprung' im Mythos. Wegweisend

¹ Dies verkennt McGinty in seiner Kritik 100-103, vgl. dagegen G. KLUCKHOHN, *Anthropology and the Classics* (Providence 1961), 11; S. E. HYMAN, in Sebeok, 139.

² E. DURKHEIM (1858-1917), *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris 1912); vgl. S. LUKES, *E. Durkheim. His Life and Work* (London 1973); Kardiner, 110-35; Humphreys, 96-106; zum Einfluss Robertson Smiths: 105.

³ Vgl. M. P. NILSSON, *The Minoan-Mycenean Religion* (Lund² 1950), 548-549.

waren hier vor allem die beiden Kapitel, die Murray und Cornford zu 'Themis' beisteuerten: der rituelle Ursprung der Tragödie und der Ursprung der Olympischen Spiele.

Mit den Namen Murray¹ und Cornford² sind bereits die beiden Freunde Harrisons genannt, die ihren und Frazers Ideen ganz besonders zum Durchbruch und zur Breitenwirkung verhelfen; waren doch Murray in Oxford, Cornford in Cambridge über Jahrzehnte verdientermassen führende Geister. Dazu kam A. B. Cook³, der schon 1903 mit *Zeus, Jupiter and the Oak* recht in die Spuren von *The Golden Bough* getreten war und in seinem enzyklopädischen *Zeus* diese Herkunft nicht verleugnete. Zur nächsten Generation gehören etwa T. B. L. Webster⁴, W. K. C. Guthrie⁵ und George Thomson⁶. Distanzierter, positivistischer blieb L. R. Farnell in Oxford. Dabei ist auch in England zu konstatieren, dass Harrisons erfolgreichstes Buch die *Prolegomena* von 1903 geblieben sind, nicht *Themis*; das primitive Substrat der griechischen Religion, Magie, Dämonen, Orphische Mystik, war für den *fin-du-siècle*

¹ G. MURRAY (1866-1957), « Excursus on the Ritual Forms preserved in Greek Tragedy », in *Themis*, 341-363; *Euripides and his Age* (Oxford 1913; ²1955) ~ *Euripides und seine Zeit* (Darmstadt 1957); *The Rise of the Greek Epic* (Oxford 1907; ⁴1934).

² F. M. CORNFORD (1874-1943), « The Origin of the Olympic Games », in *Themis*, 212-59; *From Religion to Philosophy* (London 1912); *The Origin of Attic Comedy* (London 1914).

³ A. B. COOK (1868-1952), « Zeus, Jupiter, and the Oak », in *CR* 17 (1903), 174-86, 268-78, 403-21; 18 (1904), 75-89, 325-8, 360-75; *Zeus I-III* (Cambridge 1914-42) (« in support of Sir James G. Frazer's Atreian hypothesis », I p. XII). — Zu nennen ist auch W. R. HALLIDAY (1886-1966), *Greek Divination* (London 1913); *The Homeric Hymns*, 2nd ed., by T. W. ALLEN, W. R. HALLIDAY, and E. E. SIKES (Oxford 1936; 1st ed. by T. W. ALLEN and E. E. SIKES: London 1904).

⁴ T. B. L. WEBSTER (1905-1974); vgl. bes. « Some Thoughts on the Pre-History of Greek Drama », in *BICS* 5 (1958), 43-8.

⁵ Geb. 1906; Schüler von Cook; *Orpheus and Greek Religion* (London 1935; ²1952); *The Greeks and their Gods* (London 1950).

⁶ Geb. 1903; *Aeschylus and Athens* (London 1941) ~ *Aischylos und Athen* (Berlin 1957; ²1979); *Studies in Ancient Greek Society I* (London 1949).

Europäer ansprechender als soziologische Theorie. In Deutschland scheint *Themis*, kurz vor dem Weltkrieg erschienen, kaum mehr bekanntgeworden zu sein.

Dagegen haben *Golden Bough* und *Prolegomena* auch nach Deutschland das Stichwort 'Ritual' getragen; sie trafen sich mit eigenständigen Ansätzen von Usener und Dieterich¹, die die Wichtigkeit des 'Cultus', der 'Heiligen Handlung' erkannt hatten. Nilsson sieht im Rückblick mit Dieterich den entscheidenden Umschwung der Religionswissenschaft vollzogen: « statt der Mythen waren die Riten in den Vordergrund getreten »². Zugleich wirkte die Wendung, die die Erforschung der römischen Religion mit Mommsen und Wissowa genommen hatte: indem die altrömische Religion von allem griechischem Import gereinigt wurde, schien alles Mythologische mit abzufallen³; analog wurde nun auch von der griechischen Religion der Mythos als sekundär abgeschieden, um einer Religion der — magisch verstandenen⁴ — Rituale

¹ H. USENER (1834-1905), « der ἥρωας κτίστης der modernen Religionswissenschaft » (A. DIETERICH, in *ARW* 8 (1905), p. x); *Kleine Schriften* IV: *Arbeiten zur Religionsgeschichte* (Leipzig 1913); darin bes. 93-143: « Italische Mythen » (= *RhM* 30 (1875), 182-229); 422-67: « Heilige Handlung » (= *ARW* 7 (1904), 281-339). Hier (467) gilt die « sakramentale Handlung » als das « Samenkorn », « aus dem ... ein ganzer ... Wald von Sagen erwachsen sollte », während die ältere Arbeit die Bräuche als Reflex des Mythos nahm (142). — « Mythologie », in *ARW* 7 (1904), 6-32 = *Vorträge und Aufsätze* (Leipzig 1907), 39-65, bes. 42-7 = Kerényi, 129-33. — Das theoretische Hauptwerk, *Götternamen* (Leipzig 1896), führt über die Mythologie als Erzählung hinaus. — A. DIETERICH (1866-1908), Schwiegersohn Useners, wurde Begründer der deutschen Schule der Religionswissenschaft, mit *Archiv für Religionswissenschaft und Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*; *Kleine Schriften* (Leipzig 1911).

² M. P. NILSSON (1874-1967), *Geschichte der griechischen Religion* I (München³ 1967; ¹1940; ²1955), 10; *ibid.*: « Seitdem ist keine durchgreifende oder grundsätzliche Änderung der Methode und der Richtung der Forschung eingetreten »; zur Mythologie: 13-35.

³ G. WISSOWA (1859-1931), *Religion und Kultus der Römer* (München (1902) ²1912), 9 f.: « Völlig auszuschneiden ist... die mythologische Dichtung. » Vgl. dagegen C. KOCH, *Der römische Jupiter* (Frankfurt 1937), 9-32. Vgl. unten bei S. 190 Anm. 1.

⁴ Im Gefolge von Tylor und Frazer kam es zu Entwürfen 'primitiver Psychologie': W. WUNDT, *Völkerpsychologie* IV-VI: *Mythos und Religion* (Leipzig 1905-9; 3-4.

Platz zu lassen: dies die Position von Nilsson und besonders von Ludwig Deubner. Sie vertrug sich gut mit der Philologie im engeren Sinn, weil die Kompetenzen reinlich geschieden waren: Mythos als Werk der Dichter blieb der literarischen Behandlung, 'Sage' der historischen Analyse vorbehalten, mit dem 'Märchen' als allgemeinem Hintergrund¹; Religionswissenschaft behandelte die Riten samt 'Glauben' oder 'Vorstellungen', die darin enthalten schienen.

Anders war die Entwicklung in Frankreich, dank der Wirkung der Durkheim-Schule, die sich um *L'Année Sociologique* zusammenfand. Sie wandte ihrerseits sich dem Ritual zu, erarbeitete streng formale soziologische Beschreibungen. Zu nennen ist vor allem *Le sacrifice* von M. Mauss und H. Hubert²; doch auch die zu Recht so berühmte und einflussreiche Abhandlung von A. van Gennep, *Les rites de passage*³, steht in diesem Einflussbereich. Durkheim hat, wie erwähnt, Anregungen von Robertson Smith verarbeitet, und die nächste Generation hat Harrisons *Themis* gründlich rezipiert: Louis Gernet⁴ in seinem Aufsatz über « Les frairies antiques » wie Henri Jeanmaire⁵ in

Aufl.: 1923-26); L. LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris 1909); philosophische Systematisierung brachte E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen II: Das mythische Denken* (Berlin 1925; Oxford²1955). Seit Freud und Malinowski sind dem die Fundamente entzogen.

¹ Mythos im Verhältnis zu Volkserzählungen behandelte Useners Schüler L. RADERMACHER: *Die Erzählungen der Odyssee*, SBWien 178, 1 (1915); *Mythos und Sage bei den Griechen* (Brünn/München/Wien²1938). — Dagegen gab es in der Germanistik einen kühnen Vorstoss der rituellen Interpretation: O. HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen* (Frankfurt 1934).

² *L'Année Sociologique* 2 (1898), 29-138 (~ *Sacrifice. Its Nature and function*, Chicago 1964); vgl. M. MAUSS (1872-1950), *Sociologie et anthropologie* (Paris 1950); *Œuvres I: Les fonctions sociales du sacré* (Paris 1968).

³ A. VAN GENNEP (1873-1957), *Les rites de passage* (Paris 1909) (~ *The Rites of Passage*, London 1960); vgl. N. BELMONT, *Arnold van Gennep, le créateur de l'ethnographie française* (Paris 1974).

⁴ L. GERNET (1882-1962), « Frairies antiques », in *REG* 41 (1928), 313-59 = *Anthropologie de la Grèce antique* (Paris 1968), 21-61; vgl. Humphreys, 76-94.

⁵ H. JEANMAIRE (gest. 1960), *Couroi et Courètes* (Lille 1939).

Couroi et Courètes knüpfen direkt daran an. Auch Georges Dumézil¹ hat in seinen frühen Büchern Musterbeispiele für die rituelle Erklärung mythischer Komplexe geliefert, ehe er sich seinem strukturell-soziologischen Schema indogermanischer Trifunktionalität verschrieb.

Am stärksten war und blieb die Wirkung des Frazer-Harrison-Ansatzes natürlich in der angloamerikanischen Welt; sie reicht weit über die Altertumswissenschaft hinaus, während in dieser nach dem Tod von Cornford und Murray eine starke Reaktion zu Worte kam². Drei Richtungen der weiteren Wirkung seien hervorgehoben: zum einen der Durchbruch von *'Myth and Ritual'* in der Behandlung altorientalischer und alttestamentlicher Texte, programmatisch angekündigt in dem von S. H. Hooke herausgegebenen Sammelband (1933)³; eine Schlüsselrolle spielte die Entdeckung, dass das babylonische Weltschöpfungsepos Enuma Eliš beim babylonischen Neujahrsfest an fester Stelle des Rituals zu rezitieren war. Damit verband sich, immer noch im Schatten des *Golden Bough*, die Idee vom orientalischen Sakralkönigtum: der Göttermythos ist präsent im Königsritual. Ritual ist *'enactment of myth'*, Mythos ist *'the spoken part of the ritual'*. *'Myth and Ritual'* war dann Zentralthema des ersten internationalen Kongresses für Religionswissenschaft nach dem 2. Weltkrieg⁴, und etwa

¹ G. DUMÉZIL (geb. 1898), *Le crime des Lemniennes. Rites et légendes du monde égéen* (Paris 1924); *Le problème des Centaures* (Paris 1929). — Vgl. C. SCOTT LITTLETON, *The New Comparative Mythology, An anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil* (Berkeley 1966; ²1973).

² A. N. MARLOW, in *Bull. of the J. Rylands Libr.* 43 (1960-1), 373-402; J. FONTENROSE, *The Ritual Theory of Myth* (Berkeley 1966); Kirk, 12-29.

³ S. H. HOOKE, *Myth and Ritual. Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in Relation to the Culture Pattern of the Ancient Near East* (Oxford 1933); *Myth, Ritual, and Kingship* (Oxford 1958). Vgl. auch A. M. HOCART, *Kingship* (Oxford 1927); *Social Origins* (London 1954); S. MOWINCKEL, *Religion und Kultus* (Göttingen 1953). — Rogerson, 66-84.

⁴ C. J. BLEEKER / G. W. J. DREWES / K. A. HIDDING (edd.), *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions* (Amsterdam 1951).

gleichzeitig hat Th. H. Gaster¹ mit *Thespis* eine originelle und geschlossene Darstellung dieses Komplexes im Bereich des Alten Orients vorgelegt; die Einleitung schrieb noch Gilbert Murray.

Wichtiger noch ist die Einführung des 'Myth and Ritual'-Gedankens in die empirische Ethnologie, seine Bestätigung und Modifizierung in diesem Bereich. Entscheidend war hier Bronislaw Malinowski². Ihn hat überhaupt die Lektüre von *The Golden Bough* zur 'anthropology' geführt, er hat Robertson Smith als geistigen Vater betrachtet und auch auf Harrison sich berufen; seine eigentliche Leistung jedoch liegt in der verfeinerten, persönlichen Feldforschung bei den *Argonauts of the Western Pacific*, den Trobriand-Islandern. Sein epochemachender Essay *Myth in Primitive Psychology* ist Frazer gewidmet; von griechischem Mythos freilich ist darin nicht mehr die Rede. So hat eine im Bereich der Altertumswissenschaft entstandene Theorie sich von ihrer Herkunft emanzipiert; und da den modernen Ethnologen, im Gegensatz zu Tylor und Frazer, die Antike weit ferner gerückt ist als China und Samoa, ist dieser Prozess nicht umkehrbar. In der praktischen Ethnologie wurde und wird der 'Myth and Ritual'-Gesichtspunkt als Interpretationsmethode immer wieder mit bemerkenswertem Erfolg angewandt; eingängig ist die französische Formulierung: *la mythologie vécue*³. Es gibt eine fachinterne Diskussion über die Begriffe Mythos und Ritual, die nicht

¹ Th. H. GASTER, *Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East* (Garden City 1950; ²1961).

² B. MALINOWSKI (1884-1942), *Myth in Primitive Psychology* (New York / London 1926) = *Magic, Science, and Religion* (New York 1954), 93-148; vgl. Kardiner, 163-91.

³ M. GRIAULE/G. DIETERLEN, *Le renard pâle* (Paris 1965), vgl. G. DIETERLEN, in *Cahiers Internationaux de symbolisme* 35/6 (1978), 175-86; M. MESLIN, *ibid.*, 198 f. — F. BOAS, *General Anthropology* (New York 1938), 617: « the ritual itself is the stimulus for the formation of the myth »; E. R. LEACH, *The Political Systems of Highland Burma* (London 1954), 13: « Myth, in my terminology, is the counterpart of ritual... ».

abgeschlossen, allenfalls durch den Durchbruch des Strukturalismus in den Hintergrund gedrängt worden ist ¹.

Der dritte Wirkungsbereich ist die Popularisierung in der angloamerikanischen Literatur und der allgemeinen Geistigkeit, *The Literary Impact of the Golden Bough* ² und der daran anknüpfenden popularisierenden Autoren wie Lord Raglan ³ oder Robert Graves alias Ranke-Graves ⁴. Harrisons Bücher sind zu technisch fürs allgemeine Publikum, während bei Frazer auch der Stil offenbar als besonders eingängig gewirkt hat, die unauffällig popularisierende Art, die Schwierigkeiten überdeckt, und der sympathetische Tonfall, in dem von der Höhe aufgeklärter Humanität die 'tragic errors' der Primitiven abgehandelt werden. Die Wirkung erscheint an überraschenden Stellen. Margaret Murray glaubte im *Witch-Cult of Western Europe* ein direktes Fortleben magischer Fruchtbarkeitskulte zu entdecken, und so erscheint's dann auch in der angeblichen Autobiographie eines publicity-freudigen Hexenmeisters ⁵. In einer Sammlung von Horror-Stories kann man *The Lottery*

¹ C. KLUCKHOHN, « Myths and Rituals, a General Theory », in *HTbR* 35 (1942), 45-79; W. BASCOM, « The Myth-Ritual Theory », in *Journal of Amer. Folklore* 70 (1957), 103-114; B. KIMPEL, « Contradictions in Malinowski on Ritual », in *Journal for the Scientific Study of Religion* 7 (1968), 259-71.

² J. B. VICKERY, *The Literary Impact of the Golden Bough* (Princeton 1973); L. FEDER, *Ancient Myth in Modern Poetry* (Princeton 1971), bes. 181-269. Ganz 'Cambridge School' ist der erfolgreiche Roman von M. RENAULT, *The King must die* (London 1958).

³ F. R. S. RAGLAN, *The Hero. A Study in Tradition, Myth, and Drama* (London 1936), vgl. in Sebeok, 122-35.

⁴ R. GRAVES (geb. 1895), *The Greek Myths* (Penguin 1957) ~ *Griechische Mythologie* (Hamburg 1960); *The White Goddess. A Historical Grammar of Poetic Mythology* (New York 1958).

⁵ M. MURRAY, *The Witch-Cult in Western Europe* (Oxford 1921); *The God of the Witches* (London 1933); *The Divine King in England* (London 1954); Kritik: E. ROSE, *A Razor for a Goat* (Toronto 1962). — J. JOHNS, *King of the Witches. The World of Alex Sanders* (London 1969), 34: « the main tenet of the cult was the belief in fertility... »; 147: « the great mother who was of old also called among men Artemis, Diana, Aphrodite, Arinrod and by many other names... ».

von Shirley Jackson finden¹, ein grusliges Scapegoat-Ritual im kolonialen Nordamerika — doch war die Verfasserin nicht zufällig die Gattin von Stanley Hyman, dem amerikanischen Propagandisten von Harrisons Myth-and-Ritual-Theorie. Nicht ganz klar ist mir die Genese von Strawinskys *Sacre du printemps* (1913). Strawinsky hat behauptet, die Hauptszene des Jungfrauenopfers im alten Russland sei ihm 1910 in Moskau geradezu visionär vor Augen gestanden; für die Ausarbeitung im Detail freilich zog er einen Folklorespezialisten zu Rate². Ob er selbst, so gut wie Malinowsky, je *The Golden Bough* in der Hand gehabt hat, liess sich nicht feststellen. Die Gleichzeitigkeit mit *Themis* und *Totem und Tabu* ist jedenfalls kein Zufall.

III

Jane Harrison hat *Totem und Tabu* wie eine Offenbarung begrüsst, was aber in ihrem eigenen Werk nicht mehr zum Ausdruck kam. Karl Meuli hat vom gleichen Werk wesentliche Anregung empfangen, doch in seinen Publikationen nur ganz knapp darauf hingewiesen³. Paradox ist die Stellung der Psychoanalyse in der Geistesentwicklung noch immer: vieles an Vokabular und Thesen ist längst zur Mode, ja selbstverständlich geworden; und doch ist die Psychoanalyse eine Art Sekte geblieben, charakterisiert durch Glaubensgewissheit im

¹ Auch in J. B. VICKERY, *The Scapegoat* (New York 1972), 238-45; vgl. S. E. HYMAN, in Sebeok, 136-153; *supra* S. 175 Anm. 1.

² E. W. WHITE, *Stravinsky. The Composer and his Works* (London 1966), 17-28; 170-2; vgl. I. STRAVINSKY, *Chroniques de ma vie* (Paris 1935) ~ *Mein Leben* (München 1958).

³ J. E. HARRISON, *Epilegomena ...* (*supra* S. 173 Anm. 1), p. xxiii; K. MEULI, *Der griechische Agon* (Köln 1968; geschrieben 1926), 13 f.; 20 f.; vgl. auch E. R. DODDS, *Missing Persons* (Oxford 1977), 99 f.

inneren Zirkel und Achselzucken von ausserhalb. Von sechsundneunzig Beiträgen zur griechischen Mythologie, die eine neuere Übersicht zusammenstellt, verzeichnet *L'Année Philologique* nur sieben ¹.

Zu den Schlagworten zählt vor allem der 'Ödipuskomplex', publik gemacht in Freuds *Traumdeutung* ². Aus der Fachsprache der Entwicklungspsychologie ist auch das monströse Adjektiv 'ödipal' nicht mehr auszurotten. Die hier zustande gekommene Synthese von Psychologie und Mythologie hat zwei problematische Seiten: zum einen wurde eine Gestalt des Mythos benützt, um einen komplexen Bestand psychischer oder psychiatrischer Erfahrung zu benennen und zu verdeutlichen; mag der Graecist dies begrüßen oder bedauern, er kann es nicht hindern. Zum anderen wird der Anspruch erhoben, eben der psychologische Befund erkläre die antike Tradition bis hin zum klassischen Text des Sophokles. Hiergegen ist von den Interpreten des *König Ödipus* wiederholt begründeter Einspruch erhoben worden ³. Dass Seelenleben weit mehr als Bewusstsein ist, wird seit Freud und dank Freud wohl allgemein zugegeben. Dass verdrängte Motive in Träumen sich aussprechen, gibt dem Psychiater ein wichtiges diagnostisches

¹ J. GLENN, « Psychoanalytic Writings on Classical Mythology and Religion, 1909-1960 », in *Class. World* 70 (1976-77), 225-47; vgl. R. C. CALDWELL, « Selected Bibliography on Psychoanalysis and Classical Studies », in *Arethusa* 7 (1974), 115-34; G. TOURNEY, « Freud and the Greeks, a study of the influence of classical Greek mythology and philosophy upon the development of Freudian thought », in *Journal of the Hist. of the Behav. Sciences* 1 (1965), 67-85; D. ANZIEU, « Freud et la mythologie », in *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 1 (1970), 114-45; Magris, 98-104.

² S. FREUD (1856-1939), *Die Traumdeutung* (Wien 1900), 180 ff., *Ges. Werke* II-III 264; 267-71 = Standard Ed. IV 258; 261-4. Vgl. P. MULLAHY, *Oedipus. Myth and Complex* (New York 1948).

³ B. M. W. KNOX, *Oedipus at Thebes* (New Haven 1957); J. P. VERNANT, « Œdipe sans complexe », in *Raison présente* 4 (1967), 3-20 = *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (Paris 1973), 75-98; D. ANZIEU, « Œdipe avant le complexe », in *Les Temps modernes* 245 (1966), 675-715; vgl. auch J. GLENN, *art. cit.* (*supra* Anm. 1), 230-5.

Mittel an die Hand. Dass der gleiche Mechanismus direkt Mythen entstehen lässt, die demnach erzählte 'Massenträume' wären, ist eine weitergehende These¹, die ausserhalb jenes inneren Zirkels nicht überzeugen konnte. Dass die Psychoanalyse mit den Konstruktionen einer 'primitiven Mentalität' aufgeräumt hat, indem sie die verdrängte Primitivität des modernen Menschen aufdeckte, verdient indessen festgehalten zu werden.

Was die Rückwirkung psychoanalytischer Theorien auf die Interpretation tatsächlich gegebener Mythencorpora anlangt, so steht eine der solidesten Leistungen ganz am Anfang: Otto Ranks Buch über den *Mythos von der Geburt des Helden*². Die 'Aussetzungs- und Rückkehrformel', die bereits im Zeichen von Max Müller erfasst worden war und später von Lord Raglan rituell interpretiert wurde, ist hier auf den 'ödipalen' Vater-Sohn-Konflikt zurückgeführt; dies leuchtet weithin ein. Im übrigen neigen psychoanalytische Beiträge zur Mythologie bekanntlich zu einer Selektion sexueller Motive — die 'castrating mother' wird zu einer besonders interessanten Zentralgestalt —, und sie verblüffen durch Sexualdeutung von Phantasiegestalten: die Gorgo-Maske ist dem Freudianer ein Mutterschoss mit Phallen³. Das Verifikationsproblem scheint hier unlösbar zu werden.

¹ « Säkularträume der jungen Menschheit »: S. FREUD, *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre* II (Leipzig 1906), 205; « Massentraum »: O. RANK, *Der Künstler* (Wien 1907), 36 (= ²1918: 52); K. ABRAHAM, *Traum und Mythos* (Wien 1909), 36: « Ein Stück überwundenen infantilen Seelenlebens des Volkes ». Vgl. C. G. JUNG, *Wandlungen und Symbole der Libido* (Leipzig 1912), 26.

² O. RANK (1884-1939), *Der Mythos von der Geburt des Helden* (Wien 1909); *Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage* (Wien 1912). Vgl. Ch. BAUDOIN, *Le triomphe du Héros. Etude psychanalytique sur le mythe du héros et les grandes épopées* (Paris 1952). — Vgl. S. 169 Anm. 3.

³ S. FERENCZI, in *Internat. Zeitschr. für Psychoanalyse* 9 (1923), 69; S. FREUD, in *Internat. Zeitschr. für Psychoanal. und Imago* 25 (1940), 105 f. = *Ges. Werke* XVII 45-48 = Standard Ed. XVIII 273 f.; A. A. MILLER, in *American Imago* 15 (1958), 389-99.

Freud selbst tat mit *Totem und Tabu*¹ einen weiteren Schritt, indem er — angeregt durch Robertson Smith's Behandlung des sakramentalen Opfers — einen neuen Mythos schuf, die Erzählung vom Vatermord der menschlichen Urhorde, wiederholt im Totem-Opfer und endlos gesühnt durch den postmortalen Gehorsam der Sexualtabus und damit überhaupt der moralischen Schranken menschlicher Kultur. « A just-so-story », spotten moderne Kritiker², und es ist leicht zu sehen, dass die Geschichte, gerade wenn sie wahr wäre, nicht leisten könnte was sie *de facto* leistet: Hinweis und Deutung für die ambivalenten Verhaltensweisen, wie sie in Ritualen um Götter und Tote enthalten sind, für die komplexen Probleme von Aggression, Verschuldung, Solidarisierung, geprägtem Gehorsam in menschlicher Kultur. Freud zog zu einer Synthese zusammen, was in der Faszination von Verzehren des Gottes, von Königsmord und 'Scapegoat' bei Smith-Frazer-Harrison im Hintergrund gestanden hatte.

Enger geknüpft wurde die Verbindung von analytischer Psychologie und überlieferter Mythologie durch C. G. Jung³. Der Pfarrerssohn mit parapsychologischen Neigungen hatte ein besonderes Interesse für alles Irrational-Geheimnisvolle; und indem er die einseitige Sexualdeutung aller Symbole durch Freud verwarf, wurden für ihn Symbole grundsätzlich unreduzierbar, Ausformungen eines anderweitig nicht zugänglichen Unbewussten. Dass Mythen kollektive Träume, Träume

¹ *Totem und Tabu, Imago* 1-2 (1912-13); Buchausgabe 1913, *Ges. Werke* IX = Standard Ed. XIII. Vgl. W. BURKERT, *Homo Necans* (Berlin 1972), 86-91.

² E. E. EVANS-PRITCHARD, *Theories of Primitive Religion* (Oxford 1965), 42.

³ C. G. JUNG (1875-1961), *Wandlungen und Symbole der Libido* (Leipzig 1912; 4. Aufl.: *Symbole der Wandlung*, Zürich 1952); *Man and his Symbols* (London 1964); *Ges. Werke* IX 1: *Die Archetypen und das Kollektive Unbewusste* (Olten 1976). Vgl. J. JACOBI, *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie von C. G. Jung* (Zürich 1957); H. H. BALMER, *Die Archetypentheorie von C. G. Jung. Eine Kritik* (Berlin 1972); G. BARTNING, *Das Neue und das Uralte* (Bonn 1978); Magris, 97-113.

private Mythen seien, war auch von anderen Freud-Schülern konstatiert worden. Jung erweiterte die These durch den Begriff vom kollektiven Unbewussten und seinen 'Archetypen' als vorgegebenen Tendenzen, bestimmte Bilder zu formen. Ein Inventar von psychoanalytisch nachweisbaren Archetypen — genannt wurden ansatzweise: das Kind, die Alte, der Schatten, *animus*, *anima*... — müsste also zur Deckung mit den Grundfiguren überlieferter Mythologien zu bringen sein. Auch für Nachbargebiete wie Gnostizismus und Alchimie, ja für Literaturwissenschaft insgesamt bot sich die Archetypenlehre als Schlüssel an.

Die um 1950 auf dem Höhepunkt stehende Euphorie ist inzwischen abgeklungen¹; Kritik hat sich wiederholt zu Wort gemeldet². Die empirische Verifizierung blieb rudimentär, die Übereinstimmung mit gegebenen Überlieferungen unbewiesen. Der gnostische 'Codex Jung' konnte, mit Resignation oder mit Erleichterung, an Kairo zurückgegeben werden. Die von Jung und seinen Schülern entwickelte Methode der 'Amplifikation', der Mehrung des Materials durch freie Assoziationen, ist wohl eher von psychiatrischem als von historisch-wissenschaftlichem Wert. Doch bleibt der Einfluss C. G. Jungs auf Psychologie und allgemeines Geistesleben nicht zu unterschätzen; er ist in der Schweiz gekoppelt mit der Institution der Eranos-Tagungen in Ascona (seit 1933) und des C. G. Jung-Instituts in Zürich-Küsnacht (seit 1948), in Amerika mit der publikationsfreudigen, von Paul Mellon gegründeten Bollingen

¹ Zur Wirkung in der Germanistik vgl. M. WEHRLI, *Allgemeine Literaturwissenschaft* (Bern 1951), 121-3; W. EMRICH, «Symbolinterpretation und Mythenforschung», in *Euphorion* 47 (1953), 38-67. Als mythologische Arbeiten aus der C. G. Jung-Schule sind noch zu nennen: E. NEUMANN, *Die Grosse Mutter* (Zürich 1956) ~ *The Great Mother* (New York 1963; Bollingen Foundation); S. SAS, *Der Hinkende als Symbol* (Zürich 1964).

² Vgl. etwa H. FRANKFORT, «The Archetype in Analytical Psychology and the History of Religion», in *Journ. of the Warburg & Courtauld Inst.* 21 (1958), 166-78; A. E. JENSEN, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart 1948; ³1966); vgl. *supra* S. 185 Anm. 3.

Foundation. Die Beziehung zum Griechentum war in erster Linie von Karl Kerényi getragen. Doch hier ist weiter auszuholen.

IV

Es gibt eine deutsche Sonderentwicklung in der Geistesgeschichte des ersten Drittels des 20. Jh. Sie ist in etwa vom Expressionismus, der Phänomenologie, der Jugendbewegung, dem Stefan-George-Kreis tangential berührt und bestimmt; sie ist fern der christlichen Tradition, antibürgerlich, anti-rational; sie ist elitär, latent 'faschistoid'. Der Schock des Weltkriegs war entscheidend prägendes, nicht aber auslösendes Element: die rationale Welt des 19. Jh. schien geborsten, 'Urgründe' traten zutage. In diesem Umkreis wurde, neben und mit Nietzsche, auch der antike Mythos wieder aktuell; Bachofen wurde neu entdeckt im Zirkel um Ludwig Klages und Alfred Bäumler in München¹. « Auf einmal ist der Mythos in und ausserhalb der Wissenschaft wieder in Kurs gekommen », schrieb Ernst Howald 1926, und Hofmannsthal 1928: « Denn wenn sie etwas ist, diese Gegenwart, so ist sie mythisch² ». Es lässt sich nicht vermeiden, auch den unbehaglichsten Titel in diesem Zusammenhang zu nennen: Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*³. Für die Theologie ergab sich

¹ Vgl. S. 170 Anm. 2. Karl Meuli, der Bachofen-Herausgeber, hatte 1911/2 Kontakt zu den 'Münchener Kosmikern', *Ges. Schriften* II (Basel 1975), 1158 f. Vgl. auch J. BOEHRINGER, *Mein Bild von Stefan George* (München 1951); J. H. W. ROSTEUSCHER, *Die Wiederkunft des Dionysos. Der naturmystische Irrationalismus in Deutschland* (Bern 1947). L. KLAGES (1872-1956), *Vom kosmogonischen Eros* (Bern 1922); *Der Geist als Widersacher der Seele* (Leipzig 1929-32).

² Howald, I; H. v. HOFMANNSTHAL am Ende des Essays *Die ägyptische Helena* (*Ausgew. Werke*, ed. R. HIRSCH (Frankfurt 1957), II 770).

³ München 1930; 182. Aufl. 1941. — *Schriften und Reden*, Einleitung von A. BÄUMLER, II (München 1943). Bäumler war 1933 Direktor eines 'Instituts für politische Pädagogik' in Berlin geworden.

die Konsequenz, vom Mythos prinzipiell Distanz zu nehmen. Doch ist das Problem der 'Entmythologisierung' hier nicht zu verfolgen.

Auf diesem Hintergrund ist Walter Friedrich Otto¹ ein Glücksfall. Schwabe von Herkunft, hatte er zunächst Theologie studiert, dann in Bonn bei Buecheler und Usener seine philologische Ausbildung erhalten; seine ersten bedeutenden Arbeiten zur römischen Religion gingen aus der Thesaurus-Arbeit in München hervor. 1914 wurde er Professor in Frankfurt. Nach dem Kriege nun löste sich eine persönliche Problematik in der engagiert-eigensinnigen Absage ans Christentum: *Der Geist der Antike und die christliche Welt* (1923) — Nietzsches Einfluss ist dabei evident —, und damit war der Weg frei für den eigentlichen Durchbruch: *Die Götter Griechenlands* (1929).

Erstaunlich, wie sich da mit dem von Schiller genommenen Titel, mit der Goetheschen Betrachtungsweise und Diktion moderne Wirklichkeitserfahrung durchdringt. Nie seit der Antike war es gelungen, die homerische Göttermythologie so ernst zu nehmen. Was belächelt oder als Ärgernis empfunden oder als 'primitiv' wegerklärt worden war, erscheint ernstgenommen als richtig, treffend und tief. Es ist für Otto einfach 'Sein', das im Mythos erscheint — der fast mystische Klang von 'Sein' war zwei Jahre zuvor durch Heidegger in *Sein und Zeit* eingeführt worden —, und zwar Sein als Gestalt: das Sein eröffnet sich als Gestalt und wird so im Mythos offenbar. « Das Wesen der Welt »... « erscheint »... « in heiligen Gestalten vor dem geistigen Auge »². Es sind die Griechen, die in ihren

¹ W. F. OTTO (1874-1958); Bibliographie in *Das Wort der Antike* (Darmstadt 1962), 383-6; *Die Götter Griechenlands* (Frankfurt 1929; ²1934; ³1947; ⁴1956 (unverändert); ital. 1941; engl. 1954); *Dionysos. Mythos und Kultus* (Frankfurt 1933; ²1939; ³1960 (unverändert); engl. 1965); *Die Gestalt und das Sein. Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit* (Darmstadt 1955); *Mythos und Welt* (Darmstadt 1963); vgl. W. THEILER, in *Gnomon* 32 (1960), 87-90; 35 (1963), 619-21; K. KERÉNYI, in *Paideuma* 7 (1959), 1-10; Magris, 29-55; McGinty, 141-80.

² *Die Gestalt und das Sein*, 217.

Göttergestalten solche Wirklichkeit in vorbildlicher Weise erfasst und vermittelt haben — genauer freilich, wird man einschränkend feststellen, handeln *Die Götter Griechenlands* im wesentlichen von Homer.

Ottos zweites Hauptwerk, *Dionysos* (1933), steht dem Literarischen ferner und fügt dafür desto entschiedener die Dimension des Rituellen hinzu oder vielmehr, wie es bei Otto heisst, des Kultus. Das einleitende Kapitel über « Mythos und Kultus » ist als wichtigster Beitrag Ottos überhaupt beurteilt worden¹. Die Themenstellung entspricht nicht zufällig der genau gleichzeitigen ‘*myth and ritual*’-Bewegung; doch da Otto seit den *Göttern Griechenlands* kaum noch Anmerkungen schreibt, werden die Querverbindungen nicht explizit. Von der frühen Position Harrisons zumindest — Mythos als ‘*ritual misunderstood*’ — ist Otto weit entfernt, und es ist auch kein Zufall, dass der Ausdruck ‘Ritual’ gemieden wird. ‘Kultus’ war durch Wissowa vorgegeben; doch was wesentlicher ist: ‘Ritual’ ist von aussen gesehen, ein starrer, vielleicht absurder Handlungsablauf; ‘Kultus’ ist Innensicht, ist Aufblick in Verehrung. Denn, so Ottos These, Kultus ist die älteste Form, in der Menschen auf die gestaltete Selbstoffenbarung des Seins geantwortet haben; insofern ist Kultus die älteste Form des Mythos. Kultus und Mythos sind nicht aus der Zivilisation erwachsen, sie haben ihrerseits Kultur überhaupt erst möglich gemacht.

Einzelkritik ist hier nicht am Platze, auch nicht die Frage, inwieweit die Haltung feierlichen Ernstnehmens die Sache erhellt oder verstellt, Erklärung gibt oder verweigert. Der hieratische Gestus wird auf den einen mitreissend und zwingend, auf den anderen abschreckend wirken. Er liess sich, zum Glück, nicht übertragen: die in den ‘Frankfurter Studien’ gesammelten Arbeiten der Otto-Schüler sind solide Spezialforschungen zur römischen Religion, die die starren Wissowa-Deubner-Posi-

¹ McGinty, 157.

tionen erfolgreich aufzulockern unternahmen¹. Ottos eigene Arbeiten der verbleibenden fünfundzwanzig Jahre sind weithin Ausformungen, Wiederholungen des Gewonnenen; doch findet sich auch Vorstoss zu Neuem². In die von ihm persönlich zelebrierte Privatreligion vermochte ihm niemand zu folgen³.

Festzuhalten bleibt, dass Ottos Arbeiten ungeachtet ihres Offenbarungsstils nicht nur auf dem von Anfang an gelegten philologischen Fundament, sondern auch auf reicher ethnologischer Belesenheit ruhen; und gerade in der Auffassung des 'Kultus' kam der Transfer zur empirischen Ethnologie neu ins Spiel: Kollege in Frankfurt war seit 1925 Leo Frobenius⁴, ein hochberühmter Einzelgänger von, man darf wohl sagen, besonders deutscher Art, übrigens mit Wilhelm II. befreundet und lebenslang in Verbindung. Was Otto mit Frobenius zusammenführte, war weniger dessen Lehre von Kulturkreisen und 'Paideuma' im einzelnen als die Forderung, dass 'Ergriffenheit', nicht kaltes Fakten-Sammeln die wahre Voraussetzung geistigen Verstehens sei. Von Frobenius und Otto gemeinsam geprägt war Adolf Ellegard Jensen⁵. Mit der Ceram-Expedition von 1937 kam, gleichsam im Wettbewerb mit Malinowski,

¹ E. TABELING, *Mater Larum* (Frankfurt/M. 1932); L. EUING, *Die Sage von Tanaquil* (Frankfurt/M. 1933); C. KOCH, *Gestirnverehrung im alten Italien* (Frankfurt/M. 1933). Vgl. *supra* S. 177 Anm. 3.

² « Ein griechischer Kultmythos vom Ursprung der Pflugkultur », in *Paideuma* 4 (1950), 111-26 = *Wort der Antike*, 140-61.

³ Vgl. die Karl-Reinhardt-Anekdote bei E. SIMON, *Die Götter der Griechen* (München 1969), 11.

⁴ L. FROBENIUS (1873-1938), vgl. A. E. JENSEN, in *Paideuma* 1 (1938), 45-58; W. F. OTTO, *Mythos und Welt*, 211-6; Magris, 15-29; W. D. VOGT, *Myth and the Primitive Mind. Theories and Interpretations of the Culturehistorical School of Mythology* (Diss. Univ. of Maryland 1976). Frobenius' Buch *Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens* (Leipzig 1932), ist W. F. Otto gewidmet.

⁵ A. E. JENSEN (1899-1965), *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart 1948; ³1966); *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden 1951; ²1960; franz. 1954; engl. 1963); mit H. NIGGEMEYER: *Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram* (Frankfurt 1939); vgl. *Paideuma* 11 (1965), 1-7.

der Ausgriff der Frankfurter Schule in die Praxis. Mit der Aufnahme des Hainuwele-Mythos wurde ein besonders interessanter Ertrag nach Hause gebracht, der Ottos Intuition von der kulturstiftenden Einheit von Kultus und Mythos nun bei Naturvölkern bestätigte. Die Katastrophe des Zweiten Weltkriegs folgte unmittelbar; und so gewiss Jensens Bücher danach noch verdiente Beachtung fanden, die Bedeutung der Frobenius-Schule war dahin.

Mit den Verwirrungen des Zweiten Weltkriegs hing es auch zusammen, dass der ungarische Professor Karol Kerényi zum politischen Flüchtling in der Schweiz wurde, von wo aus er, äusserlich wie innerlich losgelöst von der fachinternen Diskussion der Universitäten, eine 'humanistische' Existenz in Ascona aufgebaut hat. Mit Verweis auf die gründliche Monographie von Aldo Magris kann ich mich kurz fassen¹. Für ihn war eine an sich zufällige Begegnung mit Walter F. Otto in Griechenland 1929 entscheidend geworden, so dass er sich fortan ganz und ausschliesslich dem griechischen Mythos widmete. Mit Walter F. Otto verbindet ihn die staunende Achtung vor dem Gegenstand: Mythen sind « unreduzierbare Muster », stets sinnerfüllt — es gibt nichts Sinnloses in der Mythologie²; doch lässt sich der Sinn nicht in Alltagssprache übersetzen, es bleibt bei Andeutungen und der allgemeinen Dialektik von Tod und Leben. Der Mythos erweist seine Authentizität in seiner genuinen Form, der Erzählung; sorgsame Nacherzählung ist darum die eigentliche Interpretation; insofern kann Kerényis *Mythologie der Griechen* als sein Haupt-

¹ K. KERÉNYI (1897-1973); Bibliographien (unvollständig) in: *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life* (Princeton 1976), 445-74, und in Magris, 331-8; « Selbstbericht über die Arbeiten der Jahre 1939-48 », in *La Nouv. Clio* 1 (1949), 23-31; « Was ist Mythologie? », in *Europ. Revue* 15, Juni 1939-3-18 = Kerényi 1967, 212-33; *Wesen und Gegenwärtigkeit des Mythos*, Knaur-Taschenbuch (1965) = Kerényi 1963, 234-52. Vgl. auch H. SICHTERMANN, in *Arcadia* II (1976), 150-77.

² *La Nouv. Clio* 1, 24; 26.

werk in Anspruch genommen werden¹. Man bewundert die Vertrautheit mit den mythologischen und auch archäologischen Quellen — dies macht besonders die Bücher über *Eleusis* und über *Dionysos*² wertvoll, deren Ertrag indes jenseits des eigentlich Mythologischen liegt —; an neuen und originellen Deutungen fehlt es nicht; was Mühe macht, ist kritisches Nachprüfen: Diskussion findet nicht statt, wohl aber gibt es gelegentlich gereizt-esoterische Polemik. Zudem behindert die unübersehbare Fülle der sich wiederholenden Publikationen die Rezeption.

Das Flair des Modernen gewann Kerényis Mythologie durch die Verbindung mit C. G. Jung. Genau besehen freilich war die geistige Begegnung nicht eben tiefgreifend. Eine erste Beziehung war durch Jolande Jacobi hergestellt; als Kerényi seine durch *Hainuwele* angeregten Aufsätze über *Urkind* und *Kore* 1939 an Jung schickte, liess sich dieser dadurch zu einem psychologischen Kommentar anregen; Kerényi veranlasste alsbald die gemeinsame Publikation in dem ihm nahestehenden Pantheon-Verlag, zunächst in zwei Bändchen, dann zusammengefasst: so entstand die *Einführung in das Wesen der Mythologie*, englisch noch etwas vollmundiger *Introduction to a Science of Mythology* betitelt³. Man darf behaupten, dass die Wirkung

¹ *Die Mythologie der Griechen*, I: *Göttergeschichten*; II: *Heroengeschichten* (Zürich 1951-58; engl. 1951-59; ital. 1951-65; franz. 1952; niederl. 1960-62; schwed. 1955-60; neugriech. 1968-75; jap. 1974).

² *Die Mysterien von Eleusis* (Zürich 1962) ~ *Eleusis. Archetypal Image of Mother and Daughter* (London 1967); *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens* (München 1976) ~ *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life* (Princeton 1976; Bollingen Series).

³ « Zum Urkind-Mythologem », in *Paideuma* 1 (1940), 241-78; « Kore. Zum Mythologem vom göttlichen Mädchen », *ibid.*, 341-80; C. G. JUNG / K. K., *Das göttliche Kind in mythologischer und psychologischer Beleuchtung*, *Albae Vigiliae* 6/7 (Amsterdam 1940); C. G. J. / K. K., *Das göttliche Mädchen*, *Albae Vigiliae* 8/9 (Amsterdam 1941); C. G. J. / K. K., *Einführung in das Wesen der Mythologie* (Amsterdam 1941; 4. Aufl. Zürich 1951 (= 1940+1941)) ~ *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* (Torino 1948; 1964; 1972) ~ *Essays on a Science of Mythology* (New York 1949) = *Introduction to a Science of Mythology* (London 1951) ~ *Introduction à l'essence de la mythologie* (Paris 1953). Vgl. Magris, 97 f.

mehr von Autornamen und Titel als vom Inhalt ausging. Loser noch ist die Zusammenarbeit in der zweiten gemeinsamen Publikation, *Der göttliche Schelm* (1954)¹. Auf einem anderen Blatt steht, dass Jung Kerényi bei der Installation in der Schweiz sehr behilflich war und dass Kerényis Lehrauftrag am C. G. Jung-Institut die einzige feste Grundlage für seinen Lebensunterhalt blieb. Die Theorien von Jung hat Kerényi nie im Detail übernommen; in der englischen Fassung des *Eleusis*-Buchs hat er sich explizit von Jung distanziert².

Nach Kerényis Tod wird man sein Unternehmen wenn nicht als gescheitert so doch als beendet betrachten. Während eine eigenständige 'humanistische' Existenz heute mehr denn je als praktische Unmöglichkeit erscheint, ist es auch nicht gelungen, Mythologie als übergreifende Geisteswissenschaft zu etablieren. Echter Kontakt ist mit dem Dichter Thomas Mann so wenig zustande gekommen wie mit der Psychologie, von der mehr als zurückhaltenden Einstellung der Klassischen Philologie zu schweigen. Was Durchbruch schien, bleibt Episode.

Anhangsweise sind zwei Gelehrte zu nennen, die gleich Kerényi im Gefolge des Zweiten Weltkriegs aus Balkanbereichen nach Westen getrieben wurden, gleiche Förderung u.a. durch das C. J. Jung-Institut erfuhren, dann aber im Universitätsbereich sich etablieren, ja bedeutende Institute und Schulen gründen konnten: Angelo Brelich als Nachfolger von Raffaele Pettazzoni in Rom, Mircea Eliade in Chicago. Brelich³

¹ *Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythen-Zyklus*, von P. RADIN, K. KERÉNYI, C. G. JUNG (auf dem Umschlag ist die Reihenfolge: Jung, Kerényi, Radin; von Kerényi stammen « Mythologische Epilegomena », 155-81; von Jung « Zur Psychologie der Schelmenfigur », 183-207).

² *Eleusis* (London 1967; vgl. S. 192 Anm. 2), pp. xxiv-xxxiii.

³ A. BRELICH (1912-1977); zur Mythologie vgl. bes. « Mitologia », in *Liber Amicorum. Studies C. J. Bleeker* (Leiden 1969), 55-68; « Problemi di Mitologia », in *Religioni e Civiltà* 1 (1972), 331-525; « La metodologia della scuola di Roma », in *Il mito greco. Atti del Convegno internazionale*, Urbino 7-12 maggio 1973 (Roma 1977), 3-29.

hat die Ansätze Walter F. Ottos entschiedener ins Historische transponiert; in der These, dass in griechischen Mythen wesentliche Etappen der menschlichen Kulturgeschichte enthalten sind, insbesondere der Übergang von der Jagd zum Ackerbau, ist die Anregung durch Otto und Jensen am deutlichsten. M. Eliade¹ ist verwurzelt im Katholizismus und hat den Schwerpunkt seiner wissenschaftlichen Arbeit im indischen Bereich; fürs Antike arbeitet er aus zweiter Hand; doch ist seine Mythos-Theorie mit Otto und Kerényi weithin kompatibel.

V

Unstreitig die modernste Richtung in der Mythologie und weit über sie hinaus, Brennpunkt aktueller Diskussionen in allen Geisteswissenschaften ist der Strukturalismus. Schien er einige Zeit lang eine innerfranzösische Angelegenheit zu sein, so zeigen sich mehr und mehr gerade die jungen Wissenschaftler in Italien, USA, England und Deutschland fasziniert von der neuen Richtung; wer sich reserviert und kritisch verhält, tut wohl daran sich zu fragen, ob er damit schon zur überholten Generation gehört. Treffend hat man den Aufbruch des Strukturalismus mit dem Durchbruch der abstrakten Malerei in den Zwanzigerjahren verglichen². Es hiess auch schon, Strukturalismus sei die wahre Konsequenz aus Nietzsches Proklamation: Gott ist tot³. In der Tat, hier gibt es kein Hinnehmen mehr von prägender Tradition, nicht 'Ergriffenheit' und Erschauern vor Urtiefen, sondern das schrankenlose Spiel des 'bricoleur', Permutationen von Zeichen mit einem

¹ M. ELIADE (geb. 1907); Werke zur Mythologie: *Le mythe de l'éternel retour* (Paris 1949) ~ *Der Mythos der ewigen Wiederkehr* (Düsseldorf 1953) ~ *The Myth of the Eternal Return* (New York 1954; 1965; 1971; 1974) ~ *Cosmos and History* (New York 1959); *Aspects of Myth* (New York 1962) ~ *Aspects du mythe* (Paris 1963); *Myth and Reality* (New York 1963).

² H. GLASSIE, in *Semiotica* 7 (1973), 315.

³ M. CASALIS, in *Semiotica* 17 (1976), 35 f.

Hauch von Computer und, wieder einmal, dem Anspruch der 'science'. Ob es sich um eine Mode oder einen Fortschritt handelt, eine Methode oder eine Philosophie, scheint noch nicht ganz ausgemacht. Aber dass es sich um den wichtigsten Impuls für die Geisteswissenschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. handelt, darf man vorläufig behaupten. Und die Mythologie nimmt dabei eine überraschend prominente Position ein.

Über Wesen und Wurzeln des Strukturalismus gibt es eine reiche Literatur¹, so dass kürzeste Andeutung hier genügt. Der Weg führte von den russischen Formalisten über Roman Jakobson zur Nachkriegsszene in USA und Frankreich; das rechte Klima für die Wirkung kam in den Sechzigerjahren mit der Begeisterung der Jüngeren für Formallogik und Computer, dem sich abzeichnenden Aufstand gegen die Väter, der kulturellen Unrast. Für die Mythologie entscheidend ist die Leistung von Claude Lévi-Strauss. Sein meistbeachteter und -zitiertes Aufsatz mit der berühmt-berüchtigten Analyse des Ödipusmythos stammt bereits von 1955; expliziter, vielschichtiger und esoterischer wurde die Methode mit *La geste d'Asdival* (1958), worauf, nach *La pensée sauvage* (1962), die vier Bände der *Mythologiques* gefolgt sind². Die öffentliche Auf-

¹ Verwiesen sei auf E. LEACH (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism* (London 1967); O. DUCROT, T. TODOROV, D. SPERBER, M. SAFONIAN, F. WAHL, *Qu'est-ce que le structuralisme ?* (Paris 1968); G. SCHIWY, *Der französische Strukturalismus* (Reinbeck 1969); *Neue Aspekte des Strukturalismus* (Hamburg 1971); T. HAWKES, *Structuralism and Semiotics* (Berkeley 1976); A. DUNDES, « Structuralism and Folklore », in *Studia Fennica* 20 (1976), 79-93 (mit Bibl.).

² C. LÉVI-STRAUSS (geb. 1908), « The Structural Study of Myth », in Sebeok (1955), 81-106 ~ « La Structure des mythes », in *Anthropologie structurale* (Paris 1958), 227-55 ~ *Structural Anthropology* (New York 1963), 206-31 ~ *Strukturelle Anthropologie* (Frankfurt 1967), 226-54. — « La Geste d'Asdival », in *Annuaire de l'École pratique des Hautes Etudes, Sciences religieuses*, 1958-9, 3-43 = *Les Temps modernes* 179 (1961), 1080-1123 = *Anthropologie structurale deux* (Paris 1973), 175-233 ~ « The Story of Asdival », in E. LEACH (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism* (London 1967), 1-47. — *Mythologiques*, I: *Le cru et le cuit*; II: *Du miel aux cendres*; III: *L'origine des manières de table*; IV: *L'homme nu* (Paris 1964-71) ~ *Mythologica* I-IV (Frankfurt 1971-75).

merksamkeit fand Lévi-Strauss, soweit ich sehe, vor allem seit der Diskussion mit Paul Ricoeur um Hermeneutik und Strukturalismus 1963¹. Edmund Leach² hat seit 1965 Lévi-Strauss in die angelsächsische 'anthropology' eingeführt, G. S. Kirk 1970 auch die klassischen Philologen unübersehbar auf den Strukturalismus hingewiesen³, als die dritte Hauptrichtung der Mythologie nach Frazer-Durkheim und Freud.

'Struktur' ist ein System definierbarer Relationen zwischen Teilen eines Ganzen mit bestimmten Transformationen; 'Strukturalismus' ist die Annahme, dass eben ein Bündel transformierbarer Relationen das ganze und seine Teile bestimmt, insbesondere im Bereich der Kommunikation durch Zeichen, der Semiologie. Ausdrücklich beruft sich Lévi-Strauss auf das System der Phonologie, das die Phoneme einer Sprache aus ihrer gegenseitigen Opposition bestimmt; einen analogen Versuch einer *sémantique structurale* hat Algirdas Greimas vorgelegt. Mythos wird, mit Recht, als eine eigentümliche semantische Struktur genommen. Statt der naiven Suche nach einem Sachbezug, der die 'wissenschaftliche' Mythologie bisher bestimmte, wird die Form der Vermittlung an sich ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt, die 'Codierung'. Die scheinbare Widersprüchlichkeit und Phantastik des Mythos wird von Lévi-Strauss reduziert auf das Nebeneinander koexistierender Codes, die, richtig entziffert, je die gleiche *message* in ihrer Grundstruktur enthalten, ob sie nun in Tiergattungen, Essgewohnheiten, Farben, Raumverschiebungen, Sexualität oder Defäkation sich verkleidet oder enthüllt. Der Form nach führen die Interpretationen von Lévi-Strauss in der Regel auf eine Vermittlung, *médiation*, zwischen einem Oppositionspaar; als beherrschende Oppo-

¹ *L'Esprit* 31, Nr. 322 (1963), 596-653.

² Vgl. S. 195 Anm. 1; E. LEACH, *Claude Lévi-Strauss* (New York 1970); *Culture and Communication* (Cambridge 1976); zur früheren myth-and-ritual-Position vgl. S. 180 Anm. 3.

³ Kirk, 42-83.

sition erscheint, nun durchaus sachbezogen, 'Natur' und 'Kultur'; « Das Rohe und das Gekochte ». Dabei geht es Lévi-Strauss nicht eigentlich darum, bestimmte Stücke der Überlieferung, etwa einen gegebenen Text zu erklären, sondern vielmehr darum, durch Entzifferung der Codes die Wirkungsweise des darin tätigen Geistes, *l'esprit*, aufzuzeigen und seine komplexe Rationalität gerade in seinen bizarrsten Schöpfungen zu erweisen.

Die wissenschaftstheoretische Problematik des Strukturalismus ist noch lange nicht ausdiskutiert¹. Der Positivist wird nach dem Kriterium der Falsifizierbarkeit fragen: zugegeben dass, wie Sprachgrammatik, so auch andere geistig-kulturelle Strukturen unbewusst sein können, doch was unterscheidet gegebene Strukturen von willkürlichen Projektionen des Interpreten? Ferner: Gibt es eine bevorzugte Ebene humaner Kommunikation — was doch auf Sachbezug hinausläuft; selbst 'Natur-Kultur' ist ein solcher Sachbezug —, oder fällt jede Schranke zwischen Sinnhaftem und Absurdem, wenn dieses nur 'Struktur' hat? Ich werde den Verdacht nicht los, dass die schrankenlose Freiheit des Subjektiven mit dem korrespondierenden Realitätsverlust nur allzusehr unsere eigene prekäre und absurde Situation widerspiegelt.

Dass Lévi-Strauss als Fundament und Illustration seiner Theorie und Methode einen Komplex gewählt hat, für den es kaum kompetente Spezialisten gibt, die Mythologie der Indianer nämlich, macht die Diskussion besonders schwer. Was griechische Mythologie betrifft, so ist seit etwa einem Jahrzehnt ein weithin ausstrahlendes Zentrum in der Pariser Gruppe um J.-P. Vernant und M. Detienne entstanden. Vernant hat in der soziologischen Tradition von Marcel Mauss und Louis Gernet begonnen und behält den Bezug auf *la société grecque*

¹ Eine Attacke z.B. R. & L. MAKARIUS, *Structuralisme ou ethnologie, pour une critique radicale de l'anthropologie de Lévi-Strauss* (Paris 1973); distanziert auch Dundes 1976 (vgl. S. 195 Anm. 1); vgl. W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley 1979), bes. 10-14.

bei, auch wenn er strukturalistische Modelle übernimmt. Sein Aufsatz über Prometheus und Pandora¹ ist ein methodisch instruktives Musterstück, das den Mythos auf dreifachem Niveau analysiert, Erzählfunktionen nach Propp-Greimas, semantische Oppositionen und Homologien frei nach Lévi-Strauss, und soziologische Relevanz im Nachhall von Gernet. Daneben ist Detiennes² Buch *Les Jardins d'Adonis* fast schon zu einem Standardwerk geworden; es entfaltet die semantische Dramatik einer *pensée sauvage* von Pflanzen und Wohlgerüchen und entdeckt strukturelle Beziehungen der bisher isoliert behandelten Festrituale: Adonia gegen Thesmophoria. Der Mythos als Handlung, der Tod des Adonis, die Klage freilich scheint sich zu verflüchtigen. In *Dionysos mis à mort* erscheint der Orphische Mythos von der Dionysos-Zerreissung als Ausdruck einer Opposition zum normalen Opferwesen; die von der 'myth and ritual'-Schule angesetzte Beziehung schlägt um ins Gegenteil. Die Frage, ob wirklich Mythen in dieser Form und Funktion erfunden wurden und nicht doch eher in Analogie zu typischen oder rituell ausgeformten Erfahrungen entstanden, scheint sich auf dem synchron-strukturellen Niveau gar nicht mehr zu stellen.

Doch ist hier keine Raum für Kritik. Die Rezeption und Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus ist allenthalben im Gange³. Eine Synthese, die ich in Richtung eines historischen Funktionalismus unter Verwendung systemtheore-

¹ J.-P. VERNANT, « Le mythe prométhéen chez Hésiode », in *Mythe et société en Grèce ancienne* (Paris 1974), 177-94 ~ *Il mito greco. Atti del Convegno internazionale* (Roma 1977), 91-106.

² M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis* (Paris 1972) ~ *The Gardens of Adonis* (Atlantic Highlands 1977); *Dionysos mis à mort* (Paris 1977).

³ Vgl. etwa P. PUCCI, « Lévi-Strauss and Classical Culture », in *Arethusa* 4 (1971), 103-117; Ch. P. SEGAL, « The Raw and the Cooked in Greek Literature. Structure, Values, Metaphor », in *CJ* 69 (1974), 289-308; C. BÉRARD, *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens* (Bern 1974); L. BRISSON, *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale* (Leiden 1976); P. SCARPI, *Lecture sulla religione classica. L'inno Omerico a Demeter* (Firenze 1976); A. NESCHKE-HENTSCHKE, « Griechischer Mythos und strukturelle Anthropologie », in *Poetica* 10 (1978), 135-53.

tischer und strukturalistischer Beschreibungsmodelle suchen würde, liegt allenfalls in der Zukunft. Einstweilen mag der Blick darauf, wie hier Modernstes um das Uralte spielt¹, ohne es zu überholen, sogar dem Humanisten neuen Mut geben.

¹ Gerade die letzten Jahre sind durch eine Springflut von Symposien und Sammelwerken zum Thema 'Mythos' gekennzeichnet: *Mythos. Scripta in honorem M. Untersteiner* (Genova 1970); M. FUHRMANN (ed.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (München 1971); P. MARANDA (ed.), *Mythology. Selected Readings* (Harmondsworth 1972); *Il mito greco. Atti del Convegno internazionale*, Urbino 7-12 maggio 1973 (Roma 1977); M. DETIENNE (ed.), *Il mito greco. Guida storica e critica* (Bari 1974); *Un colloque sur 'le mythe'* (Genève 1976), in *Cahiers Internationaux de symbolisme* 35/6 (1978), 149-203; *Problèmes des mythes et de leur interprétation. Actes du colloque de Chantilly*, 24-25 avril 1976 (Paris 1979); H. POSER (ed.), *Philosophie und Mythos, ein Kolloquium* (Berlin 1979). Sebeok (1955) erschien als Taschenbuch, 5th printing 1972; das von Leach edierte Kolloquium (1967, vgl. S. 195 Anm. 1) in Übersetzung: *Mythos und Totemismus* (Frankfurt 1973).

DISCUSSION

M. Momigliano: I wonder whether a more central place should not be reserved in your historical survey to Usener and in general to the Bonn school of his time. Usener's approach to polytheism—inspired by W. Dilthey—had a direct bearing on the notion of myth; and of course he was concerned with the transition from pagan to Christian myths. Buecheler powerfully contributed to the study of rituals in pre-roman Italy. More generically Bernays' interpretation of *κἀθαρσις* influenced Nietzsche on the one hand and his nephew (by marriage) Freud on the other. Unless I am mistaken, both W. F. Otto and L. Radermacher came from the Bonn school.

M. Burkert: In einem Bericht über Studien zur griechischen Religion müsste der Name Usener ganz anders herausgehoben werden, hat ihn doch Albrecht Dieterich nicht zu Unrecht den *ἥρωα κτίστης* der Religionswissenschaft genannt. Allerdings hat Usener, gleichsam aus philologischem Pflichtgefühl (*Epicurea*, Leipzig 1887), den Abschluss seiner religionswissenschaftlichen Studien hinausgeschoben. Das Buch *Götternamen* (1896) führt, indem es sich auf Namen konzentriert, vom Mythos als Handlungsstruktur ab; es hat keinen durchschlagenden Erfolg gehabt. Ein prinzipieller Aufsatz « Mythologie » erschien erst 1904 (*ARW* 7 (1904), 6-32 = *Vorträge und Aufsätze* (1907), 39-65), im gleichen Jahr auch der allerdings sehr wichtige und einflussreiche Beitrag « Heilige Handlung » (*ARW* 7 (1904), 281-339 = *Kleine Schriften* IV (1913), 422-467). Hier steht doch wohl ferne Anregung aus Cambridge im Hintergrund, wenn die 'sakramentale Handlung' als 'Samenkorn' von Sagen erscheint, während der seinerseits wegweisende Aufsatz über « Italische Mythen » (*RbM* 30 (1875), 228 f. = *Kl. Schr.* IV 142) Bräuche als Reflexe des Mythos erklärte.

Ich danke für den Hinweis auf Bernays. Bernays' Interpretation der Tragödiendefinition des Aristoteles (1857) war ein philologischer

Durchbruch ; eine 'mythische' Dimension gewann dies eigentlich erst durch Nietzsche.

M. Dover : In the history of the study of myth I am struck above all by the consistency with which people have sought one answer : « myth is allegory », « myth is ritual », « myth is saga ». Certainly, when we examine the totality of inherited narrative in a given society at a given time, we may well find labels very useful for subdivision of the material, but that is a different matter from expecting to find *one* master-key. The use of anthropological material is essential, but one aspect of that material has often been overlooked : some of it concerns the remote past, some the very recent past, and much is not located, except quite vaguely, between those extremes. I think I recall encountering in material collected from a Pacific island, including (e.g.) creation-myths which involve gods, a trivial story of which the teller said : « this is not a *story* ; we know it through our eyes » (*i.e.* there are living witnesses), « not through our ears ». This is an interesting recognition that inherited narrative in general is tradition of whose truth one cannot be quite sure, but it all purports to tell us what has happened, or may have happened, in the past. Some narratives have a « so that is why... » conclusion, e.g. « ...why the earth sometimes shakes » (scientific explanation), or « ... why we never entertain the people of that island » (political explanation), but they do not *necessarily* contribute anything to the explanation of any present ritual, usage or state of affairs.

M. Burkert : Ich gehe, mit G. S. Kirk, durchaus davon aus, dass der Mythos in eine allgemeine Klasse von traditionellen Erzählungen überhaupt gehört. Ich glaube allerdings, dass damit bereits eine gewisse Reihe von Problemen sich stellen, vor der Frage der feineren Unterteilung und genauen Definition, Fragen, die den Mythos mitbetreffen und in den Diskussionen um den Mythos mit eine Rolle gespielt haben : was ist überhaupt die Funktion — oder die Funktionen — von traditionellen Erzählungen, was sind ihre wesentlichen Strukturen, inwieweit und warum werden sie über längere

Zeiträume hinweg tradiert oder auch räumlich weiter verbreitet ? Die Fragestellungen der Psychologie können durchaus an ein Corpus von Erzählungen überhaupt herangetragen werden, und erst recht kann der Strukturalismus Erzählungen jeder Art bearbeiten, ohne nach Differenzierungen zu fragen. Die Behauptung der Myth-and-Ritual-Schule, Mythos sei ausschliesslich die Erzählung, die mit einem Ritual verbunden oder wenigstens daraus abgeleitet sei, scheint auch mir zu eng. Ich bin allerdings geneigt, die Besonderheit von 'Mythos' funktionell zu fassen, als 'Anwendung' einer Erzählung, als vorgegebene Synthese zur Beschreibung bzw. Erhellung eines Komplexes der Realität ; auf praktischer Ebene ist diese 'Anwendung' vor allem durch die Eigennamen signalisiert.

Die Einseitigkeit der Mythologen, stets einen 'masterkey' anwenden zu wollen, hat auch G. S. Kirk besonders kritisiert. *De facto* sind die behandelten Theorien weithin durchaus kompatibel — die tiefenpsychologische Deutung wird von der rituellen so wenig widerlegt wie diese von der strukturalistischen —. Im übrigen haben die Forscher vielleicht doch wenigstens provisorisch das Recht, *einen* Weg so weit wie irgend möglich zu verfolgen, an einem Strang mit aller Energie zu ziehen. Die blosse Feststellung der schillernden Vielfalt kann abhalten, überhaupt voran zu gehen.

M^{me} Patlagean : Cet exposé si riche me suggère deux questions:

Tout d'abord, celle de la survivance des mythes helléniques, tout de même essentielle, bien que nul ne soit satisfait de la façon dont la traitait Usener (j'avais moi aussi remarqué sa quasi-absence dans votre exposé rétrospectif) ; mais le dossier reste au moins ouvert. Je voudrais à cet égard rappeler les mérites du livre de P. E. Lucius sur *Les origines du culte des saints*, publié en traduction française en 1905 par Gustave Anrich, professeur à la Faculté de Strasbourg, lui-même auteur de la meilleure publication des légendes grecques relatives à saint Nicolas de Myra (*Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche*, Leipzig 1913) : on y trouve notamment des observations sur la permanence locale à propos du culte de sainte Thècle. Karl Krumbacher a abordé de la même façon le problème redoutable

de saint Georges en 1911 (*Der heilige Georg in der griech. Überlieferung*, Abh. der Bayer. Akad. der Wiss. 25, 3, München 1911). Le livre de J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*, publié en 1910, est très suggestif à cet égard ; il met en évidence la valeur du témoignage de Léon Allatius, ce Grec du milieu du XVII^e siècle, devenu catholique, et chargé par Rome de missions en Grèce.

Ceci m'amène à ma seconde question : quelle est votre opinion sur les rapports entre le mythe et le conte dit populaire ?

M. Burkert : Ich danke sehr für diese Ergänzungen. Die Beziehungen von Mythos und Heiligenlegenden sind ein Bereich, der noch lange nicht genügend erforscht ist und in den Mythos-Theorien kaum berücksichtigt wurde. Es stellt sich u.a. das Problem, inwieweit Mündlichkeit konstitutiv für Mythos ist, während direkte literarische Erfindung bei Heiligenlegenden sehr viel eher möglich scheint — doch dies ist ein weites Feld. Eine gewisse Gefahr der Einseitigkeit liegt wohl darin, dass sowohl klassische Philologen als auch griechische Folkloristen fast immer primär an der Kontinuität vom klassischen Griechentum her interessiert waren — während die moderne Volkskunde allgemein dem Kontinuitätsproblem sehr viel kritischer gegenübersteht.

Über Mythos und Märchen ist von Seiten der Germanistik weit mehr als von Seiten der klassischen Philologie diskutiert worden. Seit dem 19. Jh. stehen die beiden Thesen gegeneinander : Märchen seien abgesunkene Mythen, oder aber Mythen seien ihrerseits von Märchen oder jedenfalls Märchenmotiven abhängig. Man kann, worauf schon hingewiesen wurde, die rituellen (Saintyves, Propp), die tiefenpsychologischen, die strukturalistischen Interpretationen auf Märchen so gut wie auf Mythen anwenden. Das Definitionsproblem ist nicht gelöst. Mein Kollege Max Lüthi bestimmt das Märchen in einleuchtender Weise vom Stil her ; ich selbst suche den Mythos von seiner Funktion her zu erfassen. Dies sind aber zwei verschiedene Dimensionen der Einteilung ; und man muss wohl, mit Hedda Jason (*Current Anthropology* (1969), 413-20), einen mehr-

dimensionalen Zugang ('multidimensional approach') in dem ganzen Komplex der traditionellen Erzählungen suchen; freilich wird das Ergebnis dann sehr kompliziert.

M. den Boer : I have two different remarks to make.

1) Earlier than Byzantine times data of a religious character are difficult to explain as positively pagan or positively christian. One of the most recent examples which has come to my knowledge is an inscription of Lyon, interpreted by Jean Pouilloux and C. P. Jones (*AJP* 99 (1978), 336-353). Another striking example is the notorious Sator-inscription. Two of the most recent studies argue for a Mithraic or a Stoic origin : W. O. Moeller, *The Mithraic Origin and Meanings of the ROTAS-SATOR Square* (Leiden 1973) ; R. Etienne, « Le 'carré magique' à Conimbriga (Portugal) », dans *Conimbriga* 17 (Universidade de Coimbra 1978), 15-34.

2) My second point regards the last part of the clear and masterly survey of M. Burkert : structuralism, more specifically the radical views of C. Lévi-Strauss. Je préfère citer quelques lignes du texte français de *Anthropologie structurale* (1958), 228 et 242 (voyez aussi *Mythologiques*, IV : *L'homme nu* (1971), 603-616). L'anthropologue professionnel, explique-t-il, a quitté le terrain des religions primitives et l'a ainsi abandonné à des amateurs, qui ont recours à des psychologies et des émotions, qui confondent, au gré de leur caprice, l'objet et le sujet, et négligent la seule tâche qui leur incombe : « Il aurait fallu élargir les cadres de notre logique pour y inclure des opérations mentales, en apparence différentes des nôtres, mais qui sont intellectuelles au même titre ». Et il ajoute que l'étude de la mythologie comparée pourrait avancer grâce aux mathématiciens qui entreprendraient d'exprimer en symboles des relations multidimensionnelles qui ne peuvent pas être traduites autrement. « A vrai dire, il y a peu d'espoir que la mythologie comparée puisse se développer sans faire appel à un symbolisme d'inspiration mathématique, applicable à ces systèmes pluri-dimensionnels trop complexes pour nos méthodes empiriques traditionnelles ». Quelle est votre position à l'égard de ces théories ?

M. Burkert: Meine Stellung zum Strukturalismus ist im Grunde von Kant bestimmt: Die Form unserer Erkenntnis muss logisch sein, dies darf aber nicht zu der Illusion führen, dass auch der Gegenstand der Erkenntnis notwendigerweise rational ist. Insofern habe ich keine prinzipiellen Einwände gegen logische und mathematische Formulierungen auch in den Geisteswissenschaften, vorausgesetzt, die Form ist klar und die Beziehung auf die Gegenstände eindeutig und nachprüfbar. Vielleicht lässt sich auf diese Weise manches deutlicher und kürzer erfassen, was uns sonst entgeht.

Das Problem des Strukturalismus liegt nun aber darin, dass hier zwischen der Form der Beschreibung und dem Gegenstand scheinbar Koinzidenz eintritt: der Mythos, decodiert, *ist* Struktur. Nach der Position eines extremen Strukturalismus darf wohl die Unterscheidung zwischen beschreibender Struktur und Gegenstand gar nicht mehr gemacht werden; ja auch das Subjekt verschwindet: «die Mythen denken sich selbst». Ob hier die Philosophie eines radikalen Idealismus verkündet oder "la science" betrieben wird, ist die Frage.

M. Momigliano: Evidently one of the problems which engaged my generation has lost interest for your generation: the problem, raised by W. F. Otto and the Frankfurter Schule against Mommsen and Wissowa, whether Roman religion, in comparison with Greek religion, was characterised by poverty of myths connected with rituals.

M. Burkert: Die Polemik wurde einigermaßen hitzig weitergeführt, so lange Kurt Latte die Wissowa-Deubner-Position aufrecht erhielt (K. Latte zu F. Altheim, *Gnomon* 26 (1954), 15-23; A. Brelich zu Latte, *Studi e Mat. di St. delle Religioni* 32 (1961), 311-354). Seither sind die Fronten zerfallen, doch ist das Problem nicht definitiv entschieden; man vergleiche die gegensätzliche Behandlung des Romulus-Mythos durch H. Strasburger, *Zur Sage von der Gründung Roms* (SBHeidelberg 1968, 5), einerseits, A. Alföldi, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates* (1974), andererseits.

Mir scheint, dass im Grund mein Lehrer Carl Koch bereits 1937 in seinem Buch *Der römische Jupiter* den Weg zur Lösung gewiesen hat: Die Staatsreligion der römischen Republik hat den Mythos nach Möglichkeit ignoriert, doch liegt dem ein Stadium voraus, in dem die Italiker so gut wie die Etrusker und andere Nachbarn mythische Erzählungen und Ordnungsschemata auch im Bereich der Religion gekannt und verwendet haben.

M. Dover: I would like to put a point which may be naïve, even childish, but I think it is relevant to the question of 'system' and also to the question, « What are we trying to explain ? » Take a minimal element from a Greek myth, e.g. « Tantalos invited the gods to dinner ». There was an exact point in space and time at which someone uttered those words *for the first time in human history*. Behind them, perhaps, lie « X invited the gods » and/or « Tantalos invited X », and, if so, for each of those utterances too there was a precise point of origin. We know that the point lies more than 2500 years ago, and we may reasonably assume that it was less than two million years ago. What interests me is: what caused the original speaker to utter the words, and what function did his utterance serve? Clearly there are many systems into which it might fit. And, of course, I deliberately chose an example involving gods, because had I asked « What caused someone to say for the first time 'Orestes killed his mother' ? », the answer could well have been « knowledge of the fact that Orestes really had, a few hours or a few minutes previously, killed his mother ».

M. Burkert: Man sollte das Element wohl nicht isoliert sehen. Die Einladung zum Mahl gehört von vornherein zu dem Komplex: Anwesenheit der Götter beim Opfermahl, in diesem Fall beim kannibalischen Mahl mit der Zerstückelung des Pelops und folgender Wiederbelebung. Dazu gehört — hier folge ich der ritualistischen Richtung (*Homo Necans* (1972), 108 ff.) — das heilig-unheimliche Initiations-Opfer in Olympia wie am Lykaion. Solche Feste ihrerseits sind eine besondere Ausformung im allgemeinen Rahmen der sakralen

Mahlzeit, mit der die Götter verbunden sind ; dass sie an der Mahlzeit teilnehmen, wird die in ihrem Wesen anthropomorphe Erzählung, d.h. der Mythos, geradezu notwendigerweise sagen. Wer zum ersten Mal auf griechisch etwas sagte wie « Tantalos invited the gods to dinner », tat dies auf einem doppelten Hintergrund von Ritualpraxis und Göttererzählungen mit je bereits entfalteteten Strukturen, also in einem 'System'.

Die Frage wäre, was der Name Tantalos aussagte, als er in die Geschichte kam ; hierauf weiss ich keine Antwort.

