

**THEOLOGISCHE UND KULTURGESCHICHTLICHE PROBLEME
NEUER MYTHOLOGIEN**

Detlev Dormeyer

***Die göttliche Metaphorik und Ontologie von Jesus
von Nazareth im Horizont des historischen
Gründungsmythos***

Einleitung

Unter Gründungsmythos verstehe ich die Erfahrung von Urereignissen in der Historie, z.B. den Wechsel von Chaos zur Ordnung in der Gründung von Städten, Staaten, philosophischen und religiösen Schulen. Das Thema "Die göttliche Metaphorik und Ontologie von Jesus von Nazareth im Horizont des historischen Gründungsmythos" möchte ich an drei Punkten vorstellen:

- I. Die Entmythologisierungsdebatte um die Hoheitstitel Jesu Christi, des Sohnes Gottes
- II. Der Gründungsmythos in der antiken Geschichtsauffassung
- III. Der Gründungsmythos in der alttestamentlichen und christlichen Geschichtsauffassung.

Nach diesem Dreischritt - übrigens seinerseits ein Mythem wissenschaftlicher Gliederung - stelle ich zum Schluß einige Beobachtungen an zum "Gründungsmythos in der Moderne und die neomythische Kehre".

**I. Die Entmythologisierungsdebatte um die Hoheitstitel
Jesus Christus, der Sohn Gottes**

Der für den heutigen Christen selbstverständliche Doppelname "Jesus Christus" ist sehr früh entstanden (Hahn 1963). Bereits die Glaubensformeln vor Paulus, dem ältesten Autor des NT, gebrauchten die Namen Jesus und Christus synonym. Sie konnten zum einen Jesus durch den Hoheitstitel

Christus ersetzen, z.B. in der Formel: "daß Christus von den Toten auferweckt worden ist" (1 Kor 15,12; Röm 6,4.9). Die vorpaulinischen Formeln konnten zum andern beide Namen zu dem geläufigen Doppel-Eigennamen Jesus Christus verbinden: "Christus Jesus, der gestorben ist..." (Röm 8,34; Kramer 1963).

Die Metapher Christus, der Gesalbte - Messias Gottes, war zum Beinamen verblaßt.

Paulus und die Evangelisten *remetaphorisierten* dann ab 50 n.Chr. den Beinamen Christus zu seinem ursprünglichen Funktionsgehalt. Jesus von Nazareth ist der einzige und letzte (= eschatologische) Christus, der eschatologische Messias Gottes (1 Kor 1,10-17; Mk 8,27-30; Hahn 1963, 213f). Christus wurde analog zur frühen nachösterlichen Entstehungsphase als metaphorischer Hoheitstitel expliziert (Wrede 1901; Hahn 1963; Dormeyer 1989a). Die vorpaulinische Eingangsformel zum Römerbrief bringt den ursprünglichen Ansatzpunkt von Auferweckung und Schaffung von Hoheitstiteln am deutlichsten zum Ausdruck (Barth 1922, 5ff). Paulus setzt mit der Absenderangabe ein und zitiert dann die alte Formel als Inhalt des Evangeliums:

"Paulus, Knecht Jesu Christi, berufen zum Apostel, auserwählt zum Evangelium, das Gott durch seine Propheten im voraus verheißen hat in den heiligen Schriften: (zum Evangelium) von seinem Sohn, der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids, der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten" (Röm 1,1-4).

Es handelt sich hier um eine komplexe Formel. Zwei Stufen werden voneinander abgehoben - 1. Stufe: Jesus, der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids - 2. Stufe: Jesus, der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung. Sohn Gottes fungiert hier als Zusatztitel des Königs, des Messias, da der alttestamentliche König von Gott als sein Sohn adoptiert wird (1 Sam 7). Wir haben mit dieser alten Formel den Kronzeugen für das frühe Stadium einer "Zweistufenchristologie" (Wrede 1901; Schweizer 1968; Küng 1974; Schillebeeckx 1975; Dormeyer 1989a). Vor

Ostern ist Jesus von Nazareth ein charismatischer Wanderlehrer mit prophetischen Zügen, der gemäß dieser Formel aus dem alten Königsgeschlecht der Daviden stammt (Berger 1973; Theobald 1981; Dormeyer 1989b). Durch Ostern wird der auferweckte und erhöhte Jesus in den Funktionsbereich göttlicher Messianität und Sohnschaft eingegliedert. Die Hoheitstitel Jesus der Christus und Jesus der Sohn Gottes sind unmittelbar nach Ostern von den Jüngern gebildet worden (Hahn 1963; Kramer 1963).

Der Streitpunkt der Neutestamentler besteht nun darin, welche Funktion der metaphorische Hoheitstitel Christus ursprünglich besessen hat. Handelt es sich um einen politischen Anspruch des vorösterlichen Jesus (Brandon 1968; Pesch 1977 zu Mk 8,27-30)? Oder wurde die Vorstellung des eschatologischen = endzeitlichen Messias auf den Auferstandenen als Interpretament seiner Auferstehungsexistenz übertragen (Hahn 1963)? Oder wurde nach Ostern die spezifische Gottesbeziehung Jesu expliziert, die vor Ostern schon implizit anwesend war (Schweizer 1968; Schillebeeckx 1975; Küng 1974)?

Ich will hier nicht die historischen und traditionsgeschichtlichen Anhaltspunkte besprechen, die die einzelnen Thesen stützen oder widerlegen. Die letzte Position hat meines Erachtens die stärksten Argumente für sich und wird auch von einem breiten Konsens der Exegeten getragen. Jesus von Nazareth vertrat vor Ostern implizit messianische Ansprüche, die nach Ostern expliziert wurden. Mein Anliegen ist nun, nachzuweisen, daß die Argumentationsfigur implizite-explicite Christologie einen Gründungsmythos in historischer Zeit beschreibt, ohne ihn als solchen ausdrücklich zu bezeichnen. Da auch das Neue Testament den Mythosbegriff nur in den Spätschriften fünfmal im abwertenden Sinne nennt (1 Tim 1,4; 4,7; 2 Tim 4,4; Tit 1,14; 2 Petr 1,16), ist diese Enthaltbarkeit verständlich. Aber es wird der mythische Wechsel vom Chaos zur Ordnung durch Jesus von Nazareth betont. Bei Paulus bewirkt der auferstandene Jesus Christus den Wechsel vom Fluch des Gesetzes zur Freiheit des Evangeliums (Gal 3,10-14) und den Wechsel vom entarteten Heidentum zum geordneten Christsein. Das missionarische "einst-jetzt" - Schema (Röm 1,18-

32; 13,11; Gal 4,8f) artikuliert unüberhörbar diesen mythischen Umschlag von der Unheilszeit in die Heilszeit.

Gerhard Sellin stellt zu recht fest:

"Für Paulus ist die Auferweckung Jesu ein Urgeschehen, das sich zunächst in den Erscheinungen und dann in der Verkündigung je und je verwirklicht ... Man wird über den Streit über die ... Logik nicht herauskommen, wenn man nicht die zugrundeliegende mythische Ontologie berücksichtigt" (Sellin 1988, 221).

Es wird zu fragen sein, wie umfassend das "Urgeschehen" in den mythischen Aussagen von Jesus von Nazareth zu bestimmen ist, ob es sich nur auf die Auferweckung bezieht oder das gesamte vorösterliche Wirken einbezieht und inwieweit und in welcher Form die mythisch-präsentische Christologie des Paulus auch für die späteren Evangelien zutrifft.

Sellin bewegt sich zunächst noch vorsichtig in der klassischen Bahn, die Rudolf Bultmann für die Entmythologisierung gezogen hat. Alle Mythen des Neuen Testaments müssen interpretiert werden. Aber im punktuellen Geschehen der Auferweckung decken sich Aussage und Geschehen, wird ein nicht interpretierbarer, mythologischer Rest sichtbar. Die Auferweckung Jesu Christi wiederholt sich im Glauben der Anhänger und bewirkt als Endzustand deren leibliche Auferweckung (Sellin a.a.O.).

Nach Bultmann hört sich die Mythologie des Neuen Testaments so an:

"Der Gedanke des Handelns Gottes als eines unweltlichen und transzendenten Handelns kann nur dann vor Mißverständnissen bewahrt werden, wenn es nicht als Handeln gedacht wird, das sich zwischen weltlichem Handeln oder weltlichen Ereignissen abspielt, sondern als eines, das sich in ihnen ereignet. Der enge Zusammenhang zwischen natürlichen und geschichtlichen Ereignissen bleibt unberührt, so, wie er sich dem Beobachter darbietet. Das Handeln Gottes ist jedem Auge verborgen außer dem Auge des Glaubens. Nur die sogenannten natürlichen, weltlichen Ereignisse sind für jedermann sichtbar und

dem Beweis zugänglich. In ihnen aber findet Gottes verborgenes Handeln statt.

Wenn nun jemand darauf beharrt, daß in diesem Sinn von (vor!) Gott als dem 'Handelnden' mythologisch sprechen heißt, dann habe ich nichts einzuwenden, da in diesem Fall Mythos etwas ganz anderes ist als das, wovon die Entmythologisierung handelt. Wenn wir von dem handelnden Gott sprechen, sprechen wir nicht mythologisch im objektivierenden Sinn" (Bultmann 1964, 70f).

Mythologie ist nach Bultmann Objektivierung göttlichen Handelns in Phänomenen von Geschichte und Natur.

Die Frage wird sein, ob Bultmann lediglich die Tiefenstruktur des Mythos von seiner Oberflächenstruktur abgehoben hat und dann diese Tiefenstruktur voreilig zum Spezifikum des christlichen Glaubens an die Auferstehung erhoben hat. Denn wie die funktionalen und strukturalen Deutungen der Ethnologie seit 1900 nachweisen, nimmt der Mythologie durchaus die Autonomie weltlichen Handelns wahr. Er verbindet narrativ, mimetisch, künstlerisch die rational gestaltete Erfahrungswelt mit dem Handeln von Göttern, um die Gesellschaft mit Hilfe des religiösen oder des "wilden Denkens" auf der Oberfläche des Mythos zu legitimieren (Lévi-Strauß 1971; Vernant 1987). Christliche Entmythologisierung und tiefenstrukturelle Dekodierung des wilden Denkens durch die Ratio des Naturmenschen basieren auf derselben methodologischen Fähigkeit. Die "natürlichen, weltlichen Ereignisse" werden in allen Mythen zu Epiphanien für "Gottes verborgenes Handeln".

Die christliche Entmythologisierung des objektivierenden Erzählens von Epiphanien führt dann aber nicht zu etwas "ganz anderem", wie Bultmann meint, sondern analytisch zur vorbewußten tiefenstrukturellen Fähigkeit des Mythologisierens und hebt sie ins Bewußtsein (Güttgemanns 1989).

Der moderne Mensch ist allerdings nicht mehr im Gegensatz zu den Naturmenschen bereit, die rationale Entmythologisierung einigen wenigen Schamanen oder Medizinmännern zu überlassen. Ausnahmen bilden neuerdings die Neomythiker (Sistermann

1988). Der moderne, aufgeklärte, mündige Mensch dagegen entmythologisiert selbst. Dabei schafft er einen neuen Mythos, den sich aus der Welt vollständig selbst verstehenden Menschen, wie Bultmann eindrucksvoll an anderer Stelle herausarbeitet (Bultmann 1964; Sylvan 1987). Daher darf der Christ den Mythos nicht abschaffen, sondern muß ihn interpretieren, um sich aus Gott und nicht aus der Welt zu verstehen (Bultmann 1964, 37ff). Dies ist nun zu einem beachtenswerten Element der neomythischen Kehre geworden. Kompetenz und Umfang der Entmythologisierung haben sich geändert, darin ist Bultmann recht zu geben. Doch weder die Tiefenstruktur noch die Funktionen des Mythos haben sich geändert, darin ist Bultmann mit der Neomythik zu widersprechen (Lévi-Strauß 1871; Barthes 1957). Denn Bultmanns semantische Opposition Welt - Gott ist zu allgemein und inhaltsarm, um die Funktionen des Mythos exakt erfassen zu können. Und die Fähigkeit des Mythosierens bleibt eine *conditio humana*.

Allerdings ist Bultmann vielen Theologen in der Entmythologisierung noch immer nicht weit genug gegangen. Wolfhart Pannenberg wird gegen Bultmanns Festhalten am Mythos als Interpretationsaufgabe protestieren. Der Mythos tritt nach Pannenberg erst nachträglich in frühchristlicher Zeit zum Kern des christlichen Glaubens hinzu. Das Wesen, das eigentliche des christlichen Glaubens ist unmythisch (Pannenberg 1988, 118 verschärfend gegenüber dem früheren Vermittlungsversuch 1972).

Man wird in der Diskussion nicht weiterkommen, wenn man apriorisch die Dichotomie Glaube - Mythos voraussetzt (Geyer 1986, 29ff). Genausowenig wird es mein Anliegen sein, auf der universalen Ebene ein neues Modell für die Beziehung zwischen Glaube, Mythos und Rationalität zu entwickeln. Die bisher von anderen Wissenschaften erarbeiteten Modelle sollen genügen. Mir geht es darum, den konkreten geschichtlichen Zeitraum des Neuen Testaments auf die Beziehung, Differenz und Wechselwirkung von Glaube, Mythos und Rationalität zu befragen und eine aktualisierende Reflexion zum Themenbereich einer neomythischen Kehre vorzustellen.

Wo und wie werden "die heiligen Urereignisse (der Ordnungsstiftung, Verf.) aus der Sicht des Menschen in die profane, irreversible, fließende Zeit projiziert" (Hübner 1988, 30; vgl. Oberhammer 1988, 16 A.1)?

Der Gründungsmythos soll aufzeigen, daß bereits im Leben des vorösterlichen Jesus die Epiphanie von heiligen Urereignissen, von weisheitlicher Ordnung und von Idealität erfahren wird. Wer Träger dieser Erfahrungen ist, der nachösterliche Christ oder der vorösterliche Zeitgenosse, und wie diese Epiphanieerfahrungen auf der Oberfläche religiöser Rede Ausdruck finden, wird im Folgenden zu klären sein.

II. Der Gründungsmythos in der antiken Geschichtsauffassung

Plutarch (45 - 125 n.Chr.) setzt seine Doppelbiographie über die Städtegründer Theseus und Romulus ein mit einer Reflexion über das Verhältnis von Biographie zur wissenschaftlichen Historie und sagenhaften Urzeit.

"Wie auf den Erddarstellungen, mein lieber Sosius Senecio, die Gelehrten das, was sich ihrer Kenntnis entzieht, an die äußersten Ränder ihrer Karten drängen ... so könnte auch ich wohl, nachdem ich mit meiner Arbeit an den vergleichenden Lebensbeschreibungen die Zeit durchmessen habe, welche wissenschaftlicher Erforschung zugänglich ist und wirklicher Geschichte festen Boden bietet, über das darüber hinaus Liegende einfach sagen: 'Was dann noch kommt, ist sagenhaft und voll von Wundern; nur Dichter und Sagenforscher hausen da, nichts ist mehr beglaubigt und klar erkennbar' ... Sei es mir also gestattet, mit verstandesmäßiger Kritik das Sagenhafte auszuschneiden und den historischen Kern lauschend zu erfassen; wo aber die Sage allzu selbstherrlich das Glaubhafte überwuchert und die Anwendung der kritischen Methode nicht mehr zuläßt, da werd ich freilich mild gesinnte Leser brauchen, die die

Erzählung von der alten Zeit wohlwollend aufnehmen"
(Plutarch, Theseus 1).

Man meint, einen modernen Mythologen und Historiker zu hören.

Der Biographie gelingt es, die Grenze, den Zaun zwischen historischer Zeit und mythischer, wilder Urzeit zu überspringen. Die historische, wissenschaftlich erforschbare Zeit ist eintragbar in die Urzeit und umgekehrt, die Urzeit ist ein Wirkfaktor in der historischen Zeit. Diese Umkehrung, die hier noch fehlt, bringen Vorwort und Zeugungsgeschichte der Alexanderbiographie (bei Plutarch, Alexander 1-3). Die Biographie von Personen und Städten schließt diachron und synchron erfahrungskritisches und mythisches Denken zu einer Einheit zusammen.

Romulus und Alexander gehen in geheimnisvoller Weise aus der Verbindung von Göttern mit den Frauen historischer Königshäuser hervor (Alexander 2-3; Romulus 2-4). Die Göttlichkeit ihres Ursprungs wird in ihrem späteren Auftreten und Wirken epiphan (Alexander 4-8; 27f; 75; Romulus 6-8). Wer's nicht glaubt, dem erläutert Plutarch:

"Manchem ist das Dramatische und nach Erdichtung Klingende daran verdächtig. Man sollte aber nicht so mißtrauisch sein, wo man doch sieht, was für Gedichte das Schicksal zur Wirklichkeit werden läßt, und die Geschichte Roms überdenkt, daß es doch nicht zu der gegenwärtigen Machtfülle emporgestiegen wäre, wenn es nicht einen göttlichen, mit großen und wunderwürdigen Vorgängen verbundenen Ursprung gehabt hätte"
(Romulus 8).

Nicht das Vertrauen in die Überlieferung der Urzeit rechtfertigt die Wahrheit der Mythen, sondern die gegenwärtige Machtfülle macht es erforderlich, die mythischen Kräfte aufzuspüren, die diese Machtfülle garantieren und sie in der Vergangenheit immer wieder hergestellt haben. Die Machtfülle schafft sich ihre eigene Legitimation, ihren eigenen Mythos.

Der griechische Heroenkult ist der Horizont für diese personale und mythische Sicht der Geschichte. Der Heros ist ein Mensch aus historischer Zeit, der nach dem Tode zum Gott im

Olymp (Herakles) oder zum Gott in der Unterwelt, dem Hades (so Achill in Homer, Odyssee 11, 467ff) oder der Insel der Seligen, wurde und dem eine Stadt einen Kult weihte (Vernant 1987, 109; Kerényi 1966 II 11). Während Jean-Pierre Vernant die Heroisierung in "religiösen Sekten oder philosophischen Schulen" für eine "abweichende Einstellung" innerhalb der Religiosität des Griechentums hält (Vernant 1987, 109), verbinden sich nach Karl Kerényi im Heroenkult Religion und Philosophie zu einer Einheit:

"Der Heros, wie er uns in seinen 'Geschichten' entgegentritt, gehört sicherlich noch mehr als die Götter der Griechen in eine philosophische Menschenlehre" (Kerényi 1966 II 12).

Kerényi fährt fort:

"Im Menschen selbst angelegt, nährt er sich aus dem Doppelbereich der Mnemosyne: dem Totenreich, dem der Kult auf den Gräbern zugewandt war, und der Vergangenheit, die durch die Erinnerung gegenwärtig blieb und eine Idealität gewann, welche göttliche Menschen auszeichnen durfte" (a.a.O. 18).

Der Verweis auf die "Erinnerung" verleiht dem Heroenmythos packende Aktualität (Blumenberg 1988, 301ff). Als Sonderweg griechischer Religiosität gelingt dem Heroenmythos "eine eigentümliche Steigerung auf der Seite des Menschlichen" (Kerényi 1966 II 19), die in der abendländischen Kultur untergründig bis heute anhält. Familien-, Volks- und Menschheitserinnerung heben noch heute die Idealität von Menschsein heraus, die der geliebte Tote zu verwirklichen vermochte. Die Vorstellungen von Idealität wandeln sich dabei, wie auch der griechische Heroenkult Veränderungen unterlag. Macht hat sich daher im abendländischen Raum als Ideal zu mythisieren. Nur der ideale Mensch ist der von den Göttern gewollte und getragene Führer. Im Ideal-Menschen wird der Ursprung des Menschen wieder anwesend, wandelt sich Chaos zur Ordnung und wird Chaos wirksam abgewehrt. Der König ist tot - es lebe der König. Daher parallelisiert Plato seine diskursive Forderung nach der Leitung des Staates durch Philosophen im Dialog "Politeia" mit der

narrativen Idealisierung des Staatslehrers Sokrates im Erzählrahmen der Dialoge. Der König ist der Philosoph.

Die Heroisierung von Helden aus der vorgeschichtlichen Frühzeit, der sich Kerényi zuwandte, ging zur Heroisierung historischer politischer Führer wie Alexander des Großen oder philosophischer Lehrer wie Sokrates über (Momigliano 1971). Besonders die Peripatetiker pflegten die Biographie (Leo 1901, 87 ff), obwohl der unbewegte Bewegter kein Interesse an personalen Beziehungen erkennen ließ (Malter 1989). Göttliche Kräfte stellten über bedeutende Menschen die ersehnten Beziehungen zum Göttlichen dar. Plutarch, zeitgleich zum NT, steht am Ende dieser Entwicklung und umfaßt mit seinen Biographien den gesamten Zeitraum, angefangen mit dem mykenisch-athenischen Theseus als Gründer Athens und endend mit den Zwischenkaisern nach Neros Sturz, Galba und Otho. Nicht jeder Biographierte wird heroisiert. Er muß nach Plutarch Gründer einer politischen und/oder philosophischen Machtfülle sein, die in der Gegenwart als bestimmend und *moralisch* erstrebenswert erfahren wird. Der Mythos wird instrumentalisiert zur Stützung der rational erkannten Idee und Moral.

Jesus von Nazareth allerdings widersprach diesem Maßstab. Er fiel weder unter das Idealmuster des Philosophen, das Plutarch noch in anderen Einzelbiographien darstellte (Krates von Theben), noch erfüllte er das Idealmuster des politischen Gründers, obwohl seine Anhänger ihn als Christus bezeichneten. So wurde er von Plutarch wie von allen anderen Biographen der Antike übersehen und von anderen Gebildeten, z.B. von Celsus, bespöttelt.

Dennoch trat das Christentum mit seiner idealen Gründungsgestalt Jesus Christus den unaufhaltsamen Siegeszug durch die Antike an.

Zerbrach der verkündigte Jesus Christus den religiösen Glauben an den Heroenmythos, um so Offenheit für den unverfügbaren, wahren, eigentlichen christlichen Glauben zu schaffen? So lautet die übliche christliche Erklärung. Oder hat die Idealgestalt Jesus Christus aufgrund der jüdischen Tradition eine Radikalisierung der anthropologischen Dimension an sich gezogen, die bis heute den antiken Heroenmythos am Leben erhält und zugleich

durchkreuzt? Diese anthropologische Erklärung soll nun nicht in Gegensatz zur theologischen Erklärung von der Unverfügbarkeit des christlichen Gottes treten. Vielmehr sind beide Erklärungen zwei Seiten einer Medaille. Gerade weil der frühjüdische monotheistische Gott die Trennung zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre noch strikter als die griechische Götterwelt aufbaute, mußte die anthropologische Idealisierung des einzigen "Gottmenschen/göttlichen Menschen" Jesus Christus radikaler ausfallen. *Das Christentum schafft den letzten, absoluten und daher singulären Heroenmythos, den Mythos vom idealen Menschen Jesus Christus, der beides umgreift, das Gründungswirken des vorösterlichen Jesus und die nachösterliche Interpretation.*

Aus systematischer Perspektive führt Linus Hauser unter Berufung auf Karl Rahner zur singulären Exemplarität Jesu Christi aus:

"Zur transzendentalen Christologie gehört somit die Bezogenheit auf die Idee einer universal sachgerecht und menschenwürdig kommunizierenden und der Wahrheit erst ihre Gestalt gebenden Menschheit (aller Menschen guten Willens). 'Ich' kann 'mich' als 'dieses spezifische menschliche Individuum' erst auf dem Hintergrund von Mitsubjekten als 'ich', abgehoben von faktischem Existenzbewußtsein, identifizieren. Prinzipiell universale Kommunikabilität der Bedeutung Christi für Menschheit ist damit Bedingung der Möglichkeit sachgerechter Christologie. Nur von dieser Sicht her kann, die anti-individualistische Überzeugung, daß bei der Einheit der Welt und der Geschichte von Gott und von der Welt her ein solches 'einzelnes' Schicksal 'exemplarische' Bedeutung für die Welt überhaupt hat' (Rahner 1972, 24) transzendental legitimiert werden. Diese prinzipiell universalkommunikative Einheit der Menschheit muß sich weiterhin, um ihre Aufgabe, das singuläre Heilsereignis universal kommunikel mit göttlicher Legitimation zu bewahren und zu verkünden, zu erfüllen, notwendig eine

faktische gemeinschaftliche Gestalt von eben diesem absoluten Heilbringer geben lassen" (Hauser 1989, 136f).

Gehört zur universalen Kommunikabilität des singulären Heilsereignisses Jesus Christus notwendig die Mythologie? Parallel zu Bultmann gab Karl Barth die Antwort:

"Jesus als der Christus kann innerhalb der historischen Anschaulichkeit nur als Problem, nur als Mythos verstanden werden." (Barth 1922, 6).

Wie ging das Christentum vor?

III. Der Gründungsmythos in der alttestamentlichen und christlichen Geschichtsauffassung

Für Israel haben die Gründungsereignisse der Väterüberlieferungen und Überlieferungen von Mose und Josua, nämlich Auszug, Bundesschluß und Landnahme, eine urzeitliche Funktion (Pannenberg 1972, 32ff). Noch stärker als bei den Griechen wurden herausragende Ereignisse menschlicher Geschichte zur begründenden Urzeit.

Die Vergöttlichung der Gründergestalten unterblieb aber, da Jahwe schon in der Väterzeit als radikal getrennt von der Welt des Menschen erfahren wurde. Später wurde der König als Christus und Sohn Gottes adoptiert, aber niemals mit göttlichem Sein erfüllt wie in der altorientalischen Umwelt (Gese 1977).

Im Frühjudentum setzte dann unter griechischem Einfluß die Heroisierung der Gründergestalten ein. Philo von Alexandrien und Josephus gestalteten beide Mose zu einem "göttlichen Menschen oder Gottmenschen" aus (Philo, *vita Moysis*; Josephus, *Antiquitates* II, 1-IV,8; bes. II 9,1-2).

Das Heroenmuster lag im Frühjudentum bereit, als Jesus von Nazareth in Palästina auftrat und die Königsherrschaft Gottes ankündigte.

Allerdings hatte das Frühjudentum mit der Apokalyptik die Urzeit auf die Zukunft projiziert. Die Kräfte der begründeten Ordnung wurden nicht mehr aus der Vergangenheit, sondern aus der Zukunft abgeleitet. Denn der Traditionsfluß zu den heilvollen Gründungszeiten war durch die Unheilsgeschichte Israels nach

Mose gebrochen und bedroht. Der Völkerengel Menschensohn wird nach Daniel 7 aus dem Himmel kommen und als das eschatologische Urbild das gläubige Israel zu den Heiligen Jahwes umformen. Das spätere, christliche Jerusalem lebt nicht wie in Rom von der Urzeit seiner historischen Gründer, für Jerusalem David und Salomon mit Tempel und Palast, sondern lebt vom tempel- und palastlosen Urbild im Himmel, das am Ende der Zeit auf die neue Erde herabschweben wird (Offb 21-22,8). Trotz Kultzentrismus in der späten Königszeit war der Kult durch die Propheten und Deuteronomisten in seiner Gründungsfunktion angefochten.

Die neue, apokalyptische Spannung zwischen geschichtlicher, gestörter Urzeit und eschatologischer, vollendeter Urzeit wird von Jesus von Nazareth aufgenommen. Mit dem Anbruch der Gottesherrschaft in seiner Verkündigung beginnt die erwartete, eschatologische Urzeit schon jetzt, aber in unvollendeter Weise. Wie beim griechischen "göttlichen Menschen" bindet sich an ihn eine gründende Urzeit, die aber gemäß jüdischer Eschatologie nicht beliebig verfielfältigbar ist, sondern einmalig bleibt. Die eschatologische gründende Urzeit der angebrochenen Gottesherrschaft vollendet die vorangegangenen Gründungen Israels endgültig. Während Jesus von Nazareth gemäß jüdischer Religiosität seine menschliche Person von der Person des Gott-Vaters unterscheidet, gliedert die nachösterliche Gemeinde aufgrund der Aufweckungserfahrung Jesus als Christus, Sohn Gottes und Menschensohn in den Bereich Gottes ein. Aus dem Verkünder wird der Verkündigte. Aus dem endzeitlichen Ideal-Propheten und Ideal-Lehrer der Gottesherrschaft wird der göttliche Sohn des himmlischen Vaters (Schillebeeckx 1975; Riesner 1981).

Die ehrenvollen, religiösen Metaphern Christus, Sohn Gottes und Menschensohn erhalten nun wie die parallelen griechischen Metaphern Kyrios und Soter (Heiland) zusätzlich mythische Ontologie. Sie verweisen zum einen auf Gottes Handeln an Jesus von Nazareth und sprechen ihm zum andern nach dem Tod göttliche Seinsweise zu. In dem metaphorisch umschriebenen Handeln des monotheistischen Gottes an Jesus von Nazareth kommt die spezifische alttestamentliche und frühjüdische Religiosität zur Geltung. Gott tritt zu Jesus in eine singuläre,

personale Beziehung und ermächtigt ihn, seine mythisch-metaphorische Erfahrung zu einer singulären, personalen Beziehung zu transzendieren. Der metaphorischen Suche der großen Gründergestalten nach dem absoluten Göttlichen steht die jesuanische, theologische Gewißheit eines personalen, monotheistischen Vatergottes gegenüber (Frye 1982, 93f). Polytheismus und jüdischer Monotheismus bleiben unvereinbar. Der jüdische Monotheismus hält kompromißlos den Gegensatz zum Polytheismus aufrecht gegenüber hellenistischen Rettungsversuchen wie dem aristotelischen unbewegten Bewegter oder dem stoischen Einheitsprinzip, dem Polytheismus ein theistisches Einheitszentrum zu geben. Als Ideal-Lehrer und Ideal-Prophet kann aber Jesus von Nazareth den Geistbesitz seines personalen, monotheistischen Gottes analog zu den göttlichen Kräften der Charismatiker des hellenistischen Polytheismus verstehen und metaphorisch umschreiben oder umschreiben lassen. Die Kleingattungen mündlicher, religiöser Rede sind nach der Formgeschichte Hellenismus und Frühjudentum weitgehend gemeinsam (Vielhauer 1975). Religiöse, semantische Differenzen verunmöglichen nicht den Aufbau eines gemeinsamen, sprachlichen Horizontes, in dem unter anderem Gründungsmythen ihren Platz finden. In der nachösterlichen Jesus-Tradition wird die Interpretation der Jesus-Zeit als Gründungszeit verstärkt.

So wird auf den irdischen Jesus, also den Jesus in der erzählten Historie, der Gründungsheros übertragen, der bereits für Jünger und Zeitgenossen auf den vorösterlichen Lehrer und Propheten Jesus anwendbar war. Auch der *erzählte*, irdische Jesus wird erst durch die Auferweckung am Ende seiner Lebensgeschichte zum Inhaber des göttlichen Seins. Die Bekenntnis- und Erzählgattungen des Hellenismus werden zwar den menschlichen und göttlichen Bereich in der Gründungsgestalt Jesus von Nazareth ineinander fließen lassen. Denn im Hellenismus wird die Grenzüberschreitung geprobt. Kommen nicht schon dem lebenden König, Kaiser, Philosophen göttliche Seinsweisen zu? Trotz Kaiserkults im Prinzipat bleiben die Gebildeten wie Plutarch aber kritisch. Divinisierungen Lebender sind nur Metaphern für die Gunst der Götter und die Kalokagathia (Schönheit und Gutheit) des Erwählten (Plutarch,

Alexander 28; 75). Der jüdisch-christliche Interpretationshorizont kann erst recht die göttlichen Prädikate für den irdischen Jesus nur metaphorisch verstehen. Die ontologische Füllung kommt allein dem Auferstandenen zu (Ricoeur/Jüngel 1974; Dormeyer 1975; Sellin 1988, 222). Die Differenzierung des Gründungsgeschehens in Jesus von Nazareth in Metaphorik und Ontologie kann das Christentum aufgrund seiner Theologie vornehmen, während Plutarch die Philosophie zu Hilfe nimmt. Der Gründungsmythos gehört einer Zeit an, in der mythische Erfahrung nicht nur in Mythologie, sondern gemäß der Emanzipation des Geistes in Theologie oder Philosophie reflektiert wird (Malter 1989).

So halten sich die synoptischen Evangelien Markus, Matthäus und Lukas deutlich an den Zweistufenaufbau des alten Bekenntnisses Röm 1,3f: geboren dem Fleische nach als der Sohn Davids, eingesetzt zum ontologischen Sohn Gottes durch die Auferweckung. Metaphorisch gelten die Hoheitstitel dann schon vor Ostern für den irdischen Jesus. Gott unterstützt mit seinem Geist die menschlichen Fähigkeiten Jesu, die das Gründungswerk zu einem vorläufigen Ausdruck der Gottesherrschaft werden lassen. Ab Taufe (Markus), ja schon ab der Geburt (Matthäus, Lukas) wird Jesus zum Christus und Sohn Gottes. Durch Kreuzestod und Auferweckung wird sein Gründungswerk endgültig Ausdruck der Gottesherrschaft und Abschluß der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte. Die mythische Deutung von Kreuzestod und Auferweckung wird also nicht erst später nachgetragen (so Pannenberg 1988, 117), sondern bestätigt alle vorhergehenden Ereignisse des irdischen und vorösterlichen Jesus als eschatologische, gründende Urzeit für jeden Christen und die gesamte Menschheit.

Der Zusammenhang von göttlicher Metaphorik und Gründungsmythos ist zum letzten, singulären und absoluten Heroen- und Idealmythos bei Jesus von Nazareth radikalisiert worden. Der monotheistische Gott offenbart nur ihn als singulären Menschen zu einem singulären historischen Zeitpunkt als eschatologische Erfüllung der gründenden Urzeiten Israels. Vor Jesus von Nazareth gab es wohl Gerechte, aber keinen eschatologischen Messias, Sohn Gottes und Menschensohn. Nach Jesus

Christus kann es keinen Christus, Sohn Gottes und Menschensohn mehr geben. Statt Mythologie und Philosophie kann nun eine christliche Theologie über das einmalige Handeln des monotheistischen Gottes mit dem absoluten Heilbringer Jesus von Nazareth sich entwickeln (Rahner 1972).

Die mythische Ontologisierung des Auferstandenen wird der christlichen Theologie zwei bleibende Aufgaben zumuten. Was vollzieht sich innertheologisch im monotheistischen Gott und was geschieht inneranthropologisch in Jesus von Nazareth? Die christologischen Streitigkeiten der Spätantike werden um diese beiden Brennpunkte kreisen. Der Monotheismus wird zur Trinität entfaltet, die Anthropologie zur Zweinaturenlehre erweitert. Das diachronische Nacheinander von Charisma und Heroen-Divinisierung wird synchronisiert. Mißverständnisse sind bis auf den heutigen Tag zu diskutieren. Macht die Divinisierung den irdischen, menschlichen Jesus zum mythischen Wesen? So werden Gnostiker und Monophysiten die Evangelien auslegen. Oder verbleibt die Divinisierung im Rahmen der antiken Heroisierung und jüdischen Gerechtmachung? So werden Arianer und Judenchristen interpretieren.

Die Evangelien erzählen in plausibler, nicht abgeschlossener Weise die einmalige Radikalisierung der Gottesbeziehung Jesu von Nazareth, des Christus, Sohn Gottes und Menschensohnes als Nacheinander von göttlicher Metaphorik und Ontologie. Die Narrativität der evangeliiaren Biographien bleibt genuiner Ausdruck der singulären Lebensgeschichte zwischen Jesus von Nazareth und seinem und dem späteren christlichen monotheistischen Gott. Bekenntnisformeln repräsentieren nur Ausschnitte. Diese Lebensgeschichte auf die Flaschen theologischer Begriffe zu ziehen, wird immer Stückwerk bleiben, ständige Pflichterfüllung der christlichen Theologie. Die narrative, zirkuläre Logik des Gründungsmythos greift weiter als die lineare Logik des diskursiven Denkens (Sylvan 1987, 146ff). Gemäß der später kanonisierten Vierzahl der Evangelien ist daher diese Lebensgeschichte Jesu Christi immer wieder neu aus der eigenen Lebenserfahrung nachzuerzählen (Kaufmann 1985). Im Zuhören und Weitererzählen werden Metaphorik, Gründungsmythos und Theologie von Jesus Christus zur erfahrbaren, bestimmenden Wirklichkeit.

IV. Schluß: Der Gründungsmythos in der Moderne

Zum Abschluß noch ein kurzer Blick in die Gegenwart. Gehört der Mythos mit den Spezialfällen des antiken und christlichen Gründungsmythos der Vergangenheit an?

Bernhard Kytzler geht in dem Aufsatz "Abschied von Rom" humorvoll den Mythisierungen Roms in den Abschiedsgedichten und -reflexionen neuzeitlicher Dichter und Denker wie Goethe, Burckhardt, Freud und vieler anderer mehr nach (Kytzler 1985).

Wer kennt sie nicht, die Mythisierungen von Personen und Orten in und von den Reiseführern? Wer schaltet im Urlaub nicht seinen Rationalitätsfilter aus und läßt sich von den Mythen oder Mythenbruchstücken, den Mythemen, treiben, zu einem befreienden Lachen oder einer unterdrückten Träne?

Doch diese Gründungsmythen bleiben normalerweise beliebig und unverbindlich. Sie heben Augenblicke aus "zufälligem biographisch-historischen Detail" und setzen sie in Bezug zu existentiell bedeutsamen Geschehen (Kytzler 1985, 256). Sie bleiben aber privat und innerweltlich.

Das harmlose Spiel mit der Reisemythologie kann allerdings in Terror umschlagen, wenn das andere Land und der andere Mensch zum mythischen Bösen, zum bedrohlichen Fremden, werden, das es zu vernichten gilt. Die neuzeitlichen Kriege und Rassenverfolgungen bieten genügend Illustrationsmaterial.

Gibt es also einen verborgenen Gründungsmythos unserer Gesellschaft, den Gründungsmythen Roms oder des himmlischen Jerusalems oder Jesu Christi vergleichbar?

Mir drängt sich die Parallele zum Grundgesetz auf. Immer wenn der Konsens über das Grundgesetz zur Debatte steht, wird der Wille der Väter des Grundgesetzes beschworen. Gedenktage halten die Erinnerung an die Entstehung des Gründungsgesetzes fest, Schüler haben die entsprechenden Gründungsgeschichten zu lernen. Aus dem Chaos des "Zusammenbruchs" der Hitler-Diktatur ist die Ordnung der neuen Bundesrepublik Deutschland entstanden.

Eine weitere Parallele sehe ich im "himmlischen Jerusalem". Konstantin schuf mit Konstantinopel die Stadt der Zukunft und Erfüllung der Vergangenheit zugleich, das christliche, "neue Rom" nach dem Plan des himmlischen Jerusalems (so Andreas von Kaisarea, 6. Jh., in seinem Kommentar zur Apokalypse, vgl. Haussig 1966, 17f). Die deutsche Kaiserkrone bildete das himmlische Jerusalem als Zukunftsmodell des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation ab (Staats 1988). Die umgrenzte Stadt hat seit der Antike den umgrenzten Paradiesgarten als Gesellschaftsutopie abgelöst.

Der Mythos des himmlischen Jerusalems treibt noch immer die Planungen der "Stadt der Zukunft" an. Ich brauche nur vorzulesen:

"Die Stadt braucht weder Sonne noch Mond, die ihr leuchten. Denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm. Die Völker werden in diesem Licht einhergehen, und die Könige der Erde werden ihre Pracht bringen. Ihre Tore werden den ganzen Tag nicht geschlossen - Nacht wird es dort nicht mehr geben. Und man wird die Pracht und die Kostbarkeiten der Völker in die Stadt bringen. Aber nichts Unreines wird hineinkommen, keiner der Greuel verübt und lügt. Nur die, die im Lebensbuch des Lammes eingetragen sind, werden eingelassen" (Offb 21,23 - 27).

Als positive Beispiele fallen mir die Bemühungen von Stadtplanern und Gemeinderäten ein, einen menschenfreundlichen Ortskern zu gestalten (Bartetzko 1989). Negative Beispiele bilden die kommerziellen Freizeitzentren, die Disneylands und Einkaufszentren, die Luxuswohnwolkenkratzer der nordamerikanischen Metropolen. Von wem wird der Luxus besorgt? Wer hält Kultur und Sicherheit aufrecht? Wer ist rein und erhält die Eintrittskarte? Regiert und erleuchtet statt des Lammes der Wolf die Stadt, der Wolf im Schafspelz?

Der antike Spezialfall historischer Gründungsmythos der Stadt wie Rom und Jerusalem wirkt unbewußt weiter. Gilt diese Unbewußtheit auch für den christlichen Gründungsmythos von Jesus Christus, dem einzigen Gottessohn, außerhalb oder am

Rande der Kirchen - als kritische Sinnmitte aller Gründungsmythen?

Hier beginnt ein weites Feld für Theologie und Religionswissenschaft. Karl Rahners Rede vom anonymen Christen bietet m.E. eine mögliche, begriffliche Beschreibung. Es gibt nach Rahner eine universale, alle menschlichen Lebensperspektiven erst erschließende "'anonyme' Gegenwart Christi in der Welt und ihrer Geschichte" (8/408), die den menschlichen Gedanken als humanen Gedanken und so humanes Tun erst möglich macht (Rahner, 1967, 408; 1965, 545-555).

Sicherlich, vom untergründigen Nachwirken der idealen Lebensgeschichte Jesu Christi in den Lebensgeschichten heutiger Menschen erzählen noch immer Dichter und Literaten (Kuschel 1979). Auffallend ist, daß neuzeitliche Diktatoren wie Adolf Hitler sich als *singuläre*, ideale Gründungsgestalten mythisieren ließen und so die christologische Sehnsucht ihrer Anhänger ausbeuteten (Hauser MS). In der Science-Fiction-Literatur wird der messianische Gründungsmythos in buntesten Farben und Varianten ausgemalt (Hauser 1985). Außerdem besteht ein breites, außerkirchliches, direktes Interesse an der Gestalt Jesu von Nazareth, wie die Rezeption von Jesus-Verfilmungen und -darstellungen erkennen läßt.

Doch der gesellschaftliche Konsens über die Gültigkeit des *christlichen* Gründungsmythos ist seit der Aufklärung zerbrochen. Wie in der neutestamentlichen Ursprungszeit entscheidet das persönliche Bekenntnis über seine Lebendigkeit. Neu ist aber der Wandel des religiösen Klimas. Im Zuge der Säkularisierung muß der christliche Mythologe sich einsam gegen eine vordergründig mythologiefindliche und einem Gewirr von Mythen um so mehr verfallende Zeit behaupten, außerhalb und auch innerhalb der Kirchen. Die moderne Linearisierung von Lebensbiographie suggeriert dem Menschen das Phantom des ewigen, krisenlosen Lebens (Lenzen 1988). Die Erinnerung an die zyklischen Mythen vom Kreislauf der Lebensphasen und an den Ideal-Menschen Jesus Christus mit dem Übergang vom leidvollen Sterben in die glückselige Auferstehung ermöglicht dagegen den Widerstand des Subjekts gegen die Beliebigkeit und Geschichtslosigkeit des linear verlaufenen Konsumentenlebens. Der ideale, auch zy-

klisch sich vollendende Jesus Christus wird so weitgehend anonym erfahren und wirkt atheistisch weiter, ständig in der Gefahr, vom Gewirr der Alltagsmythen des sich selbst entfremdeten und fremdbestimmten Menschen neutralisiert zu werden. Er ist das unbewußte Gravitationszentrum, das die Alltagsmythen in sich sammelt. Nach B.L. Mack hat die christliche Mythologie den amerikanischen Mythos vom *"neuen Land, neuen Volk und der Herausforderung zur Konstruktion einer neuen Gesellschaft"* hervorgebracht (Mack 1988, 369). Doch die Verbindung von "Unschuld und Macht" in Jesus Christus, der Gründergestalt, ist gefährlich. Der Mythos des unschuldig leidenden, machtvollen Jesus Christus als Identifikationsfigur verleitet zu unkritischer Anwendung von Macht. Die Evangelien haben einen Gründungsmythos geschaffen, der das Gegenteil von "froher Botschaft" ist (Mack 1988, 372f). So richtig Mack die Ambivalenz des neuen, theologischen Weges Jesu sieht, so falsch ist seine einseitige Auslegung des christlichen Gründungsmythos. Unkritische, mißbräuchliche Aneignung des Mythos vom unschuldig leidenden, gerechten und gleichzeitig machtvollen Jesus Christus erledigt nicht diesen Mythos, sondern fordert als Aufgabe von Ethos und Theologie die kritische Reflexion über die eigene Rezeption ein. Die Aneignung und Anwendung des christlichen Mythos muß ständig ideologiekritisch, also mythologisch reflektiert und verantwortet werden.

Hier ist der Ort für eine weitergehende Diskussion gegeben. Gibt es für die konkrete Erinnerung an den absoluten Ideal-Menschen und die absolute Gründungsgestalt Jesus von Nazareth in der neomythischen Kehre eine neue Sensibilität? Die tiefenpsychologische Schriftauslegung von Eugen Drewermann erschließt den Ideal-Menschen Jesus Christus in seiner zyklischen Selbstwerdung (Drewermann 1984). Die eschatologische Singularität und historische, eschatologische Gründungstat bleiben aber unberücksichtigt (Lohfink/Pesch 1987). Umgekehrt verschließt sich eine rationalistische Theologie der Erfahrungsbreite von Metaphorik und Mythik.

Zyklischer Lebensvollzug, historisch-mythische Gründung und eschatologische Vollendung stehen in Spannung zueinander, ohne sich auszuschließen. In der neutestamentlichen Botschaft

werden diese Elemente zusammengebunden, die sonst auseinanderfallen. Der individuellen Lebensgeschichte wird das christliche Zeugnis von zyklischer Identität, Singularität in letztgültiger Verantwortlichkeit und mythischer Aufgehobenheit in göttlichem, eschatologischen Offenbarungshandeln zugesprochen. Hölderlin und Herder haben's geahnt und unübertreffbar gestaltet:

Allein bewußte Mythisierung, also intersubjektiv erzeugte und verantwortete Mythologie als Synthese von Philosophie und christlicher Theologie stiftet Identität, Weltanschauung und Glauben.

Während Hölderlin den Akzent auf den philosophischen Gehalt der griechischen Mythologie legte, betonte Herder die Einzigartigkeit der biblischen Tradition. Herder wird nachhaltig die christliche Theologie bestimmen (Dormeyer 1989 a 31ff), während Hölderlin den Synkretismus von Mythologien und Neomythologien immer wieder anregen wird.

So schließe ich mit zwei Zitaten, mit Herders Definition der Evangelien und mit Hölderlins Schlußstrophe von Brot und Wein:

"Dies haben von Christo unsre drei ersten Evangelien erzählt; aber wie erzählen sie's? Sind ihre Evangelien Geschichte und Biographie nach einem Ideal der Griechen und Römer? Nein. Und ein solches bei ihnen zu vermuten, ist außer Stelle und Ort. Jeder Geschichtsschreiber gehört seiner Nation, Zeit und Sprache, und ein Biograph Dem selbst zu, deßen leben er beschreibt ... Der Geschichtsstyl der Ebräer gehört, wie ihre Poesie, in die Kindheit des Menschengeschlechts, und ist davon ein Abdruck. Geschlechtsregister, Sagen von Altvätern, Propheten und Königen sind ihre Geschichte, alle im Ton einfachsten Erzählens, mit Ansichten der Welt, wie sie die Kindheit liebt, wie sie dem damaligen Menschengeschlecht unentbehrlich waren, mit Wundererscheinungen, poetischen Ausdrücken, Gleichnißreden u.f. Auch die älteste Griechen- und Römergeschichte hatte dergleichen; als aber die Cultur des Volks fortschritt, so milderte, so

verkleidete man diese Züge uralter Denk- und Sehart; bei den Ebräern blieb sie stehen, wie sie standen. Denn seit Jesaias Zeiten war die Nation nicht fortgeschritten, und dieser lebte früh, im Zeitalter der griechischen Rhapsoden, da diese die phönicischen Buchstaben kaum kennen lernten ... Alles Ausländische also vergeßend, müßten wir uns in den Charakter einer Nation setzen, die keine fremde Literatur kannte und in ihren alten heiligen Büchern, (der Ursprache oder einer Übersetzung nach) als im Heiligtum aller Weisheit wohnte. In ihnen war jeder Buchstabe göttlich, jedes Gleichniß ein himmlisches Geheimnis; und wer etwas schrieb, verfaßte es in dieser Denkart. Am meisten mußten die Schriften also verfaßt werden, die den Geist aller jener alten Schriften in Erfüllung zeigen sollten; die Evangelien. Mit dem einzigen Wort ihres Namens ist uns der Aufschluß ihres Inhalts, ihrer Anordnung und Schreibart gegeben" (Herder 1796, 193ff).

"Ja! sie sagen mit Recht, er söhne den Tag mit der Nacht aus,/ Führe des Himmels Gestirn ewig hinunter, hinauf,/ Allzeit froh, wie das Laub der immergrünenden Fichte,/ Das er liebt, und der Kranz, den er von Efeu gewählt,/ Weil er bleibt und selbst die Spur der entflohenen Götter/ Götterlosen hinab unter das Finstere bringt./ Was der Alten Gesang von Kindern Gottes geweissagt,/ Siehe! wir sind es, wir; Frucht von Hesperien ists!/ Wunderbar und genau ists als an Menschen erfüllet,/ Glaube, wer es geprüft! aber so vieles geschieht,/ Keines wirkt, denn wir sind herzlos, Schatten, bis unser/ Vater Aether erkannt jeden und allen gehört./ Aber indessen kommt als Fackelschwinger des Höchsten/ Sohn, der Syrier (Jesus Christus), unter die Schatten herab./ Selige Weise sehns; ein Lächeln aus der gefangenen/ Seele leuchtet, dem Licht taut ihr Auge noch auf./ Sanfter träumt und schläft in Armen der Erde der Titan,/ Selbst

der neidische, selbst Cerberus trinkt und schläft."
(Hölderlin 1801).

Beide formulieren offen in poetischer Wissenschaftlichkeit und wissenschaftlicher Poesie (Wuthenow 1989), was noch heute die Diskussion bestimmt. Ist die mythische Erfahrung der christlichen Offenbarungstheologie etwas ganz anderes gegenüber der mythischen Erfahrung der griechischen Mythologie und Philosophie und der mythischen Erfahrung heutiger Religiosität? Oder sind Synthesen und Korrelationen zwischen christlichem Glauben und religiöser Kultur von Anfang an treibende Kräfte christlicher Theologiebildung (Geyer 1986; Oelmüller 1989)?

Die Poesie ist das Reich mythologischer Freiheit. Der christliche Glaube hat die Poesie immer als seine Schwester gesehen. Lukas läßt Paulus daher auf dem Areopag sagen:

"Sie (die Menschen) sollten Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten; denn keinem von uns ist er fern. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Wir sind von seiner Art" (Apg 17,27f).

Im interdisziplinären Gespräch gewinnt die christliche Theologie die Weite, in den Mythen und Neomythen die religiösen Sehnsüchte und Erfahrungen aufzuspüren und mit dem Evangelium von Jesus Christus im kritischen Dialog zu korrelieren (Blumenberg 1988, 8f).

Literatur (Gründungsmythos):

K. Barth, Der Römerbrief 1922, Zürich 15/1989.

R. Barthes, Mythen des Alltags (Edition Suhrkamp 92), frz. 1957 - Frankfurt am Main 2/1970.

K. Berger, Die königlichen Messiastraditionen des NT. NTS 20 (1973/74), 1-44.

H. Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt am Main 1979.

- ders., Matthäuspasion, Frankfurt am Main 1988.

O. Böcher, Mythos und Rationalität in der Apokalypse des Johannes. In: H.H. Schmid (Hg.), Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988, 163-172.

K.H. Bohrer, Mythos und Moderne, es 1144, Frankfurt am Main 1983.

S.G.F. Brandon, The Trial of Jesus of Nazareth, London 1968.

R. Bultmann, Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik (Stundenbuch 47), Hamburg 1964.

H. Cancik, Mythische und historische Wahrheit. Interpretationen zu Texten der hethitischen, biblischen und griechischen Historiographie (SBS 48), Stuttgart 1970.

H. Cancik-Lindemaier, Der Mythos der Cassia Priseilla. Zur römischen Religionsgeschichte im 2. Jh. n. Chr., in: R. Schlesier (Hg.), Faszination des Mythos, Frankfurt am Main 1985, 209-229.

D. Dormeyer, Religiöse Erfahrung und Bibel, Düsseldorf 1975.

- ders., Evangelium als literarische und theologische Gattung (Erträge der Forschung 263), Darmstadt 1989.- ders., Die Familie Jesu und der Sohn der Maria im Markusevangelium (3,20 f. 31-35 6,3). In: H. Frankemölle/K. Kertelge/FSJ.. Gnlika, Vom Urchristentum zu Jesus, Freiburg u.a. 1989, 109-135.

N. Frye, The Great Code. The Bible and Literature, New York/London 1982.

H. Gese, Der Messias, in: ders., Zur biblischen Theologie (BErTh 78), 1977, 128-151.

C.-F. Geyer, Überlegungen zum Wahrheitsanspruch der Religion im Anschluß an die These von der 'Hellenisierung des Christentums'. In: W. Oelmüller (Hg.), Wahrheitsansprüche der Religion heute, Paderborn 1986.

E. Güttgemanns, Der Mythos als Ort des Paradigmenwechsels. Ling. Bibl. Heft 62 (1989), 49-97.

F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT 83), Göttingen 4/1974.

L. Hauser, Wurm-gott Heilbringer. In: W. Geschke (Hg.), Heyne Science Fiction Magazin 12, München 1985, 133-170.

- ders.: Christologie in "nachchristlicher" Zeit. Karl Rahners transzendente Reflexion der Möglichkeit eines Glaubens an

- Jesus als den Christus. In: D. Hattrup/H. Hoving, *Christologie und Metaphysik*. FS P. Hünermann, Münster 1989, 123-141.
- H.W. Haussig, *Kulturgeschichte von Byzanz*, Stuttgart 1966.
- J.G. Herder, *Vom Erlöser der Menschen*. Nach unseren drei ersten Evangelien 1797, Herder SW 19, hg. v. B. Suphan, Berlin 1880 = Hildesheim 1967, 135-252.
- F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Hg. v. F. Beißner, Frankfurt am Main 1965.
- K. Hübner, *Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse*. Drei Elemente des christlichen Glaubens, in: H.H. Schmid (Hg.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988, 27-42.
- H.B. Kaufmann u.a. (Hg.), *Elementar erzählen*. Überlieferung und Erfahrung, Comenius Institut, Münster 1985.
- K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, 2 Bde. (dtv 1345-1346), München 1966.
- ders., *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*. Ein Lesebuch (WdF 20), Darmstadt 3/1982.
- W. Kramer, *Christus Kyrios Gottessohn*. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden (AThANT 44), Zürich/Stuttgart 1963.
- H. Küng, *Christ sein*, München 1974.
- K.-J. Kuschel, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Zürich u.a. 3/1979.
- B. Kytzler, *Abschied von Rom*. In: R. Schlesier (Hg.), *Faszination des Mythos*, Frankfurt am Main 1985, 251-275.
- D. Lenzen, *Mythologie der Kindheit*. re 421, Hamburg 1985.
- B.L. Mack, *A Myth of Innocent: Mark and Christian Origin*. Fortress Press 1988.
- H.P. Müller, *Mythos in der biblischen Urgeschichte (Gen 1-11)*. EvErz 40 (1988), 6-18.
- C. Lévi-Strauß, *Strukturelle Anthropologie (frz. 1958)*. Frankfurt am Main 1967, Suhrkamp Taschenbuch 1971.
- A. Momigliano, *The Development of Greek Biography*. Cambridge/Mass. 1971.
- G. Oberhammer, *Mythos - woher und wozu? Zur Rationalität des Mythos* in: H.H. Schmid (Hg.), *Mythos und Rationalität*. Gütersloh 1988, 15-27.

W. Pannenberg, Christentum und Mythos. Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung, Gütersloh 1972.

- ders., Die weltgründende Funktion des Mythos und der christliche Offenbarungsglaube. In: H.H. Schmid (Hg.), Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988, 108-122.

R. Pesch, Das Markusevangelium (HThKNT II 1-2). Freiburg 1976-77.

Plutarch, Große Griechen und Römer. 6 Bde. (dtv 2068-2073), München 1979-1980.

K. Rahner, Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde. In: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Einsiedeln u.a. 1967, 395-408.

- ders., Die anonymen Christen. In: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VI, Einsiedeln u.a. 1965, 545-554.

K. Rahner/W. Thüsing, Christologie - systematisch und exegetisch (QuD 55). Freiburg 1972.

- P. Ricoeur/E. Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974.

E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg 1975 (niederl. 1974).

R. Schlesier (Hg.), Faszination des Mythos. Basel/Frankfurt a.M. 1985.

H.H. Schmid (Hg.), Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988.

H. Schröer, Vom Logos zum Mythos und zurück? EvErz 40 (1988), 19-37.

E. Schweizer, Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments (Siebenstern-Taschenbuch 126), München/Hamburg 1968.

G. Sellin, Mythologeme und mythische Züge in der paulinischen Theologie, in: H.H. Schmid (Hg.), Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988, 209-224.

R. Siermann, Der gerhörnte Gott von Avalon. Untersuchung eines mythischen Motivs im Religionsunterricht einer Klasse 13, EvErz 40 (1988), 87-100.

R. Sylvan, Wissenschaft, Mythos, Fiktion: Sie alle überschreiten die Grenzen des Wirklichen und manchmal gar des Möglichen, ZfS 9, (1987), 129-153.

M. Theobald, "Dem Juden zuerst und auch dem Heiden". Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1,3 f. In: P.G. Müller/W. Stenger, Kontinuität und Einheit. FS Franz Mußner, Freiburg u.a. 1981, 376-391.

J.P. Vernant, Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland (es 1381), (frz. 1974), Frankfurt 1987.

W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums (1/1901), Göttingen 4/1969.