



FRITZ GRAF

Griechische Mythologie

Eine Einführung



ALBATROS

Fritz Graf
Griechische Mythologie

Fritz Graf

GRIECHISCHE MYTHOLOGIE

Eine Einführung

ALBATROS

Originalausgabe: © 1985, ⁵1999 Artemis & Winkler Verlag,
Düsseldorf und Zürich

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Bibliographisches Institut GmbH,
Dudenstraße 6, 68167 Mannheim, 2012
Albatros Verlag, Mannheim
Alle Rechte vorbehalten.

Umschlaggestaltung: butenschoendesign.de
Umschlagmotiv: © CORBIS/Picture Press: Roman Mosaic of Odysseus
Druckerei: GGP Media GmbH, Karl-Marx-Straße 24, 07381 Pößneck
Printed in Germany
ISBN 978-3-411-14562-1
www.albatros-verlag.de

INHALT

Einleitung. Ein Definitionsversuch	7
I Die Entstehung der Wissenschaft vom Mythos	15
II Die Neuansätze der Mythendeutung im 20. Jahrhundert	39
Mythos und Tiefenpsychologie	39
Mythos und Gesellschaft: von ›Myth and Ritual‹ zum Funktionalismus	43
Strukturen des Mythos und seiner Erzählung . . .	47
Mythos und Ritual: die Ansätze der Gegenwart . .	54
III Mythos und Epos	58
IV Die Entstehung der Welt und der Götter	79
V Mythos, Heiligtum und Fest	98
VI Mythos als Geschichte	117
VII Mythos, Chorlied und Tragödie	138
VIII Philosophen, Allegoristen und Mythologen .	168
IX Quellen und Sekundärliteratur	190

EINLEITUNG

Ein Definitionsversuch

Was ein Mythos ist, glaubt man zu wissen, ihn jedenfalls leicht erkennen zu können. Geschichten sind es wie die von Orpheus, Oidipus oder der schönen Helena, die zum europäischen Bildungserbe gehören, aber auch ihre Entsprechungen haben können bei Ägyptern und Germanen, Indianern und Buschmännern. Man weiß auch, daß der Ausdruck aus dem Griechischen kommt: daß der griechische Mythos damit weithin bestimmt hat, was als Mythos zu gelten hat, macht man sich oft weniger bewußt. Doch waren es vor dem Entstehen der Ethnologie weitgehend Altertumskundler, Gräzisten, die sich mit dem Mythos wissenschaftlich abgaben.

Eine einigermaßen befriedigende Definition von Mythos ist dennoch nicht leicht zu finden, gerade der intensiven wissenschaftlichen Arbeit von gut zweieinhalb Jahrhunderten wegen: zu viele Definitionen sind vorgeschlagen und wieder abgelehnt worden. Als Ausgangspunkt kann man vielleicht die banalste, unumstrittenste nehmen: Mythen sind traditionelle Erzählungen, *traditional tales*. Daß der Mythos eine Erzählung ist, hat schon die Etymologie des Wortes für sich: μῦθος war für die frühen Griechen einfach »das Wort«, »die Geschichte«, synonym zu λόγος oder ἔπος, ein μυθολόγος ist ein Geschichtenerzähler. Erst das Mißtrauen den traditionellen Geschichten gegenüber schränkte die Bedeutung ein: Herodot, der Zeitgenosse der sophistischen Aufklärung, verwendet das Wort zum erstenmal nur noch zur Bezeichnung von unglaubwürdigen Geschichten, und Thukydides grenzt seine in neuem Wahrheitsanspruch erzählte Geschichte ab vom bloß so Erzählten, τὸ μυθῶδες; erst recht die neue

Kunst der platonischen Dialektik setzt sich in scharfer Begrifflichkeit ab, stellt den μῆδοι, die oft Lügen sind, die λόγοι als die dialektisch beweisbaren Aussagen gegenüber. Von daher kommt jene Bedeutung von Mythen als hartnäckig geglaubte, aber unrichtige Ansichten (»der Mythos der Männlichkeit«), die das Wort im Deutschen auch hat.

Freilich ist der Mythos eine besondere Art Geschichte. Sie fällt nicht mit einem bestimmten Text und nicht mit einer bestimmten literarischen Gattung zusammen: wie Klytaimnestra den großen König Agamemnon, ihren Mann, umbrachte, und wie sich ihr Sohn Orestes dann an seiner Mutter rächte, erzählen alle drei großen Gattungen griechischer Literatur, das Epos (prominent am Eingang der *Odyssee*), die Chorlyrik (etwa Stesichoros in der *Oresteia*) und alle drei Tragiker. Der Mythos ist nicht der aktuelle Dichtertext, sondern transzendiert ihn: er ist der Stoff, ein in großen Zügen festgelegter Handlungsablauf mit ebenso festen Personen, den der individuelle Dichter nur in Grenzen variieren kann. Die einzelne Variation, das einzelne Dichterwerk, hat einen Autor, der Mythos nicht: er wird von Generation zu Generation gereicht, ohne daß man von einem Mythenmacher wüßte: eben dies meint »traditionell«. Dies gilt selbstverständlich schon für die vorliterarische mündliche Dichtung: auch hier hat die einzelne Variation ihren festen Autor, und gewisse Sänger sind besser, populärer als andere – nur fehlt die Aufzeichnung dieser Variation, die so mit der einmaligen Vorführung wieder verschwindet. Dichterisch ist auch sie: die Sprache der mündlichen Dichtung ist nicht weniger eine Kunstsprache als die der griechischen Literatur. Literarische Nachahmer von Mythen sind sich dieser Traditionnalität durchaus bewußt: die Geschichte von Atlantis, Platons persönliche Erfindung, hat angeblich sein Onkel Kritias von seinem, Kritias', Großvater gehört, der sie von seinem Vater hörte: der wiederum erfuhr sie von Solon, und Solon brachte sie aus Ägypten mit, als Stoff

für ein Gedicht: die Geschichte verliert sich in zeitlicher und örtlicher Ferne.

Eine selbstverständliche Folge dieser Definition ist, daß der Mythos ohne Verlust von einer Sprache in die andere übersetzt werden kann (Lévi-Strauss nahm dies als Indiz dafür, daß allein die Struktur zähle): jedes Resümee ist derart übersetzbare, im Gegensatz zum einzelnen Dichterwerk, das nie ohne Einbuße übersetzt werden kann. Auch was als Mythen schriftloser Völker in unserer westlichen Literatur erzählt wird, sind weithin solche Resümees: erst in jüngster Zeit ist man darangegangen, etwa schwarzafrikanische aktuelle Mythenerzählungen direkt aufzuzeichnen, und es zeigte sich, daß sie als eine Art musikalisch-dramatisch-narrativen Gesamtkunstwerks gar nicht verlustlos aufgezeichnet, geschweige denn in eine westliche Sprache übersetzt werden konnten.

Der Grund für die immer neue Ausformung, der Motor der Tradition sozusagen, ist der Anspruch des Mythos auf Verbindlichkeit: er will Gültiges aussagen über die Entstehung der Welt, der Gesellschaft und ihrer Institutionen, über die Götter und ihr Verhältnis zu den Menschen, kurz über alles, was die menschliche Existenz bestimmt. Ändert sich die Umstände, ändert sich auch der Mythos: in dieser immer neuen Anpassung an die jeweiligen Ansprüche zeigt sich eben seine Lebensfähigkeit; solche Anpassungen sind in schriftlosen Kulturen, in mündlicher Dichtung gut belegt, finden sich aber auch im frühen Griechenland. Die Krise des Mythos bei den Griechen kam eben in dem Moment, wo die Verbindlichkeit seiner Erzählung durch die neue kritische Rationalität in Frage gestellt wurde, und wo zugleich immer stärker die einmal dichterisch gestaltete Version an die Stelle der fließenden, immer neu erzählten Tradition trat. Doch lebte auch später der Wahrheitsanspruch weiter – noch die Rhetorenschule definierte Mythos als »irreführende Erzählung, welche die Wahrheit abbildet«, und bis ans Ende der Antike (und darüber hinaus) versuchten allegorisie-

rende Interpreten, unter der Oberfläche der überkommenen Erzählungen philosophische oder physikalische Wahrheiten zu finden und so die Verbindlichkeit des Mythos aufrechtzuerhalten. Und selbst Platon, der ihn doch resolut aus dem Bereich der Wahrheit ausschließt, traut dem Mythos wenigstens Aussagen in jenem Bereich zu, wo die dialektische Beweisführung nicht hinreicht.

Doch ist die Verbindlichkeit des Mythos eine andere als die der philosophischen Aussage: die letztere gilt für jeden, der sie rational nachrechnend für sich bestätigen kann – das schränkt die Gültigkeit ein auf den Philosophierenden, weitet sie aber zugleich in Ort und Zeit aus: jederzeit und überall kann ein Einzelner für sich die Verbindlichkeit einer philosophischen Aussage erfahren. Der Mythos aber gilt allein für eine in Ort und Zeit festumrissene Gemeinschaft, in deren Tradition er ausgeformt wird. Damit zusammen geht der soziale Ort der Mythenerzählung. Platon trennt zwischen »größeren« und »kleineren« Mythen: die kleineren werden von Müttern, Großmüttern, Ammen erzählt, die größeren von den Dichtern (*Staat* 377C). Der Unterschied ist vor allem einer des Anlasses: Ammen und Großmütter erzählen Geschichten, wenn es sich gerade gibt, die dichterische Mythenerzählung der Griechen bis zu Euripides ist öffentlich und an feste, rituelle Anlässe gebunden. Tragödien werden erst nur an den Dionysia, am städtischen Fest des Dionysos, aufgeführt; Chorlieder sind an Götterfeste oder Siegesfeiern gebunden, die ihrerseits nicht private Feiern sind, sondern solche des Genos, der Phyle oder der Polis; Epenrezitation findet zumindest in nachhomericischer Zeit ebenso vor allem an festen Anlässen statt: Homer wird in Athen an den Panathenäen rezitiert, Hesiod trug an der Totenfeier eines euböischen Adligen vor; selbst die Einzellyrik ist derart eingebunden, Archilochos und Alkaios vor allem ans Symposium, das das Gepräge einer rituellen Veranstaltung hat, Sappho an die Riten ihres Mädchenthiasos. Noch mehr: oft genug hat der

Vortrag den Rahmen eines Wettkampfs, wie die Tragödienaufführung oder der Rhapsodenagon: die einzelne, dichterische Variation des traditionellen Mythos wird der Zensur des Kollektivs unterworfen: es ist das Urteil der Gruppe, welches die Flexibilität des mythischen Stoffes beschränkt – Euripides, der am weitesten von der Tradition abwich, siegte auch am seltensten. Die historisierende, alles Unwahrscheinliche rationalisierend tilgende Umerzählung der Mythen setzt im Prosabuch ein, das Hekataios von Milet schreibt und das der direkten Zensur der Polis oder Gruppe entzogen ist; ebenso emanzipieren sich die Philosophen und nachklassischen Dichter von dieser Kontrolle.

Um Mißverständnissen vorzubeugen: es soll jetzt nicht jene alte, auch in diesem Jahrhundert vertretene These wiederbelebt werden, daß der Mythos Dichtung sei, »eine ästhetische Schöpfung der menschlichen Phantasie« (Richard Chase). Wohl aber sind bei den Griechen und darüber hinaus die sprachlichen Darstellungen der mythischen Stoffe solche ästhetischen Schöpfungen in bewußt stilisierter Sprache und Form, zumindest soweit sie allgemeine Gültigkeit beanspruchen: über die Herkunft der Mythen (im Gegensatz zur Mythenerzählung) ist damit noch nichts gesagt. Auch wird prosaisch-alltägliche Erzählung ohne Bindung an feste Institutionen nicht ausgeschlossen: das wären eben Platons Ammen und Großmütter, die aber gerade nicht den Anspruch auf Verbindlichkeit erheben, sondern ihre Geschichten zur Unterhaltung und gelegentlichen Erziehung berichten. Gewiß können wir kaum mehr ahnen, in welcher Form jene – weitgehend mündliche – Mythenerzählung der archaischen Jahrhunderte abließ, die sich in unseren erhaltenen Texten nicht manifestiert hat – einen Hinweis mag immerhin eine Nachricht aus Arkadien, der archaischsten griechischen Provinz, geben: Polybios berichtet (4,20,8), daß noch zu seiner Zeit die arkadischen Kinder »von klein auf die Hymnen und Paiane zu singen gewöhnt werden, mit

denen sie nach Vätersitte die einheimischen Heroen und Götter besingen: hier ist eben die dichterische Ausformung der mythischen Stoffe das Vehikel der Tradition, die von Generation zu Generation getragen wird: die Jungen lernen die Hymnen nicht nur, sondern singen sie doch wohl auch im Rahmen der gemeinsamen Götter- und Heroenfeste.

Die Forschung hat sich oft schwer getan damit, Mythos von anderen traditionellen Erzählungen – Sage, Legende, Märchen, Fabel – abzugrenzen. Nicht in allen Fällen ist eine Abgrenzung nötig oder möglich. Den Begriff *Sage* verwendet die deutsche Sprache einigermaßen synonym mit Mythos: die bekannteste Sammlung griechischer Mythen ist Gustav Schwabs *Die schönsten Sagen des klassischen Altertums*, die einflußreichste Behandlung germanischer Sagen Jacob Grimms *Germanische Mythologie*: Grimm benutzt die beiden Termini manchmal gleichberechtigt, scheint gelegentlich *Mythus* (wie er schreibt) auf die Antike beschränken zu wollen. Wenn getrennt wird, so nach Kulturzugehörigkeit: die eigenen Erzählungen sind Sagen (»Walliser Sagen«, »Tiroler Sagen«), die fremden Mythen. Dasselbe gilt für *Legenden*: lose verwendet, ist der Ausdruck synonym mit Mythos, im engeren Sinn sind Legenden die Erzählungen von den christlichen Heiligen: wieder steht Eigenes, Christliches gegen Fremdes, Heidnisches.

Eine Abgrenzung vom *Märchen* ist eher möglich. Die Kategorien erscheinen zwar durchlässig: die meisten Bände der *Märchen der Weltliteratur* enthalten Geschichten, die anderswo als Mythen bezeichnet werden, und antike Mythen können in nachantiken Märchen wieder auftauchen, wie sie sich auch als Märchen erzählen lassen – etwa die Geschichte vom wandernden und heimatlosen »Schwefelfuß« (Odi-pus, mit einem für solche Erzählungen typischen Namen), der ein Königreich von einem Ungeheuer, der Sphinx, befreit und dadurch Thron und Königin gewinnt: das fügt sich restlos in das für russische

Märchen entwickelte Strukturschema von V. Propp. Wenn moderne Forscher hier von Märchenmotiven im Mythos sprechen, gehen sie dem Definitionsproblem einfach aus dem Weg. Der Unterschied liegt in der Verbindlichkeit: das Märchen erhebt keinen solchen Anspruch, ist deshalb außerhalb fester Orte und Zeiten angesiedelt. »Es war einmal eine Königstochter, die ging in den Wald« beginnt die Grimmsche Sammlung. Der Mythos dagegen spricht von einem bestimmten Ort (Theben im Fall des Oidipus) und zumindest bei den Griechen auch von einer festen Zeit, zwei Generationen vor dem troianischen Krieg. Die Märchenerzählung ist entsprechend auch nicht in ein Kollektiv eingebunden, ist informell; man mag die »kleineren Mythen« Platons Märchen nennen, wenn man will – da keine solchen Märchentexte aus der Antike erhalten sind, lässt sich das nicht nachprüfen. Das einzige literarisch überlieferte antike Märchen, dasjenige von Amor und Psyche, ist jedenfalls markant anders, auch wenn es dem festen Typus des Märchens vom »Tierbräutigam« zugehört: hinter Amor und Psyche, den Personifikationen von Liebe und Seele, und hinter Psyches Tochter *Voluptas*, »Lust«, stehen platonisierende Vorstellungen der hellenistischen Philosophie; andererseits hat die Geschichte einen Götterapparat wie ein guter Mythos. Vielleicht ist es besser, die Kategorie Märchen für die Antike wie für außereuropäische Kulturen überhaupt nicht zu benutzen, im Märchen in seiner besonderen Form und gesellschaftlichen Funktion ein Produkt der nachantiken europäischen Geistes- und Sozialgeschichte zu sehen.

Eine Sonderstellung nimmt die *Tierfabel* ein. Die Griechen hatten einen besonderen Ausdruck dafür, *aἴνος*, doch schon Aristoteles spricht von den *Aἰσώπου μῦθοι*, den Mythen des Aesop; später diskutierte man, ob nicht die aesopische Fabel mit ihrer einfachen moralischen Botschaft überhaupt die beste Art von Mythos sei. Ist die Fabel nicht simpel-moralisierend, ist sie kaum vom Mythos unterscheidbar: Ibykos und Sophokles erzählten, wie

einst Zeus einem Esel den Auftrag gab, das Kraut der Alterslosigkeit den Menschen zu bringen, als Lohn für ihre Hilfe im Kampf gegen Prometheus; der Esel hatte unterwegs Durst und wollte aus einer Quelle trinken, die Schlange, welche die Quelle hütete, forderte als Entgelt die Last, die der Esel trug – eben das Kraut: deshalb altern die Menschen, nicht aber die Schlangen. Esel und Schlange als Hauptpersonen: das sieht nach Tierfabel aus; doch hat die Geschichte keine simple Moral, es geht um die Erklärung einer menschlichen Grundbefindlichkeit – kein Wunder, daß das Motiv sich schon im *Gilgamesch-Epos* findet: Gilgamesch hat unter vielen Mühen das Kraut der Unsterblichkeit gefunden, verliert es aber bei seiner Rückkehr an die Schlange. Der Unterschied liegt nicht in der Verwendung von Tieren: er liegt einmal darin, daß die Fabel gewöhnlich eine Geschichte stracks auf die Moral ausrichtet – Fabeln sind entsprechend viel leichter zu erfinden, wie Lessing demonstriert. Zudem fehlt der Fabel jener formale Vortrag, der die Mythenerzählung auszeichnet, es gibt auch keine Agone des Fabelvortrags – bezeichnend, daß die Einordnung der Fabel unter die Mythen erst zu einer Zeit erfolgt, als der alte Mythos seine soziale Funktion eingebüßt hat, von den meisten antiken Deutern als moralische Geschichte verstanden wird.

I

Die Entstehung der Wissenschaft vom Mythos

Der neuzeitliche Begriff des *Mythos* (oder, latinisiert, *Mythus*) und mit ihm die Grundlegung der mythologischen Forschung nicht nur in Deutschland geht auf CHRISTIAN GOTTLÖB HEYNE (1729–1812), den Begründer einer umfassenden Altertumswissenschaft, zurück. In seiner Jugend Kollege Winckelmanns in der Bibliothek des Grafen Heinrich von Bruehl bei Dresden und von daher mit Winckelmanns neuem Enthusiasmus für die Altertümer vertraut, wurde er 1763 auf den Lehrstuhl für Griechisch in Göttingen berufen: von hier aus formte er für fast ein halbes Jahrhundert wirkungsvoll das Bild, das das gebildete Deutschland von der Antike hatte, in einer Zeit, als die griechische Welt das geistige Leben Deutschlands in bisher unbekannter Intensität prägte. Zeit seines Lebens stand der Mythos dabei im Mittelpunkt von Heynes Interessen – seine erste Ansprache vor der Göttinger Akademie legt programmatisch seine Ansichten vor, eine seiner letzten Abhandlungen faßt die Prinzipien seiner Hermeneutik stichwortartig zusammen.

Heyne kam als Erklärer antiker Texte zum Mythos, so wie er zu Geographie, Astronomie, Geschichte der Antike kam: antike Texte sind voller Anspielungen auf Mythen, haben oft Mythen überhaupt zum Inhalt: also muß man den Mythos verstehen. Das nimmt den Mythos grundsätzlich ernst – und eben dazu prägt Heyne den Terminus *mythus*, um sich abzusetzen von den *fabulae*, *fables* seiner Zeitgenossen und Vorgänger, wo immer auch der Unterton der Ablehnung einer erfundenen und absurd Geschichtes mitschwang.

Verstehen hieß: begreifen, woher der Mythos kam. Für Heyne gehört er in die Frühzeit, die Kindheit der Menschheit: einen Eindruck von dieser Kindheit aber können uns

die zeitgenössischen Wilden geben (entsprechend widmet Heyne ihnen 1779 eine eigene, ethnologische Abhandlung). Doch ist der Mythos nicht bizarre Erfindung dieser ersten Menschen, sondern naturgemäß und mit Notwendigkeit entstanden, sobald jene Menschen, von Bewunderung oder Angst vor der Natur ergriffen, Erklärungen suchten, oder sobald sie dankbar die großen Taten hervorragender Menschen beschreiben und loben wollten – Mythos hat mithin Naturerklärung oder geschichtliche Erinnerung zum Inhalt (in der Praxis ist für Heyne die Naturerklärung weit wichtiger): und weil die Natur dieser Menschen emotional und unreflektiert, ihre Umwelt wild und vor allem ihre Sprache rudimentär und unbehilflich war und sich nur sinnlich-konkret ausdrücken konnte, entstand naturgemäß die bildhafte, konkrete und anschauliche Form des Mythos. Später wird dann die Dichtung bewußt diese übernehmen und mit dem mythischen Inhalt auch eine davon abgeleitete Sprache pflegen, seit der archaischen Dichtung der Griechen bis hin zu Pindar und Aischylos.

Freilich reduziert Heyne den Mythos keineswegs auf eine besondere Aussageweise, auf seine epistemologische Seite: er ist zugleich an die religiöse Entwicklung des Menschen gebunden. Ohne daß der Mythos dabei mit der Religion zusammenfällt: Heyne hält die beiden voneinander getrennt – doch die Reaktion der Menschen auf ihre natürliche Umwelt, die den Mythos provoziert, hatte ebenso die Verehrung von Steinen, Bäumen und anderen unbelebten Dingen (Heyne nennt dies, im Gefolge der 1760 vom Président de Brosses in Genf veröffentlichten Studie *Du culte des dieux fétiches* schon in seiner Abhandlung *De caussis fabularum seu mythorum physicis* von 1764 Fetischismus), dann der Gestirne zur Folge, die Reaktion auf die Taten großer Menschen den Heroen- und Götterkult: der Mythos begleitet mithin das Ritual als paralleler Ausdruck, beide haben nur im Begriff des Göttlichen, θεός, einen gemeinsamen Ausgangspunkt, und Heyne

bezeichnet nachdrücklich das Ritual und nicht den Mythos als essentiell für die Religion: die mythische Ritenerklärung, die Aetiologie, sei erst spät entstanden.

Wenn die natürliche Umwelt sich im Mythos niederschlägt, weil diese unwirtliche Welt den mythenschaffenden Geist prägte, müssen sich die Mythen entsprechend ihrer Umwelt unterscheiden: Heyne betont die nationale Eigenheit der einzelnen Mythengruppen; ebenso schlagen sich die immer wieder verschiedenen historischen Erfahrungen in den Mythologien der einzelnen Völker verschieden nieder. Die griechische Mythologie ist uns außerdem nicht in ihrer primitiven Form erhalten, sondern als komplexes historisches Konglomerat von Altem, Neuerfundem, von außen Eingeführtem, das sich im Lauf der Jahrhunderte griechischer Kultur ständig verändert: mit an dieser Veränderung arbeiten die Dichter, vor allem die Tragiker. Der Deuter des Mythos, der seine Deutung aus der ältesten Form des Mythos nimmt, hat sich erst mit Hilfe der philologisch-historischen Kritik mühsam durch die Verzerrungen und Überlagerungen zurückzuarbeiten.

Die Einsicht in die nationale und lokale Gebundenheit des Mythos teilt Heyne mit JOHANN GOTTFRIED HERDER (1744–1803), mit dem er in engem geistigen und freundschaftlichem Austausch stand: es ist nicht immer einfach, festzustellen, ob eine bestimmte Ansicht zuerst Heyne oder der weit unsystematischere Herder geäußert hat – Heynes Mythenbegriff stand jedenfalls 1763 in den Grundzügen bereits fest, bevor Herder zu publizieren begann. Daß Mythen an bestimmte Völker gebunden sind, war jedenfalls ein Lieblingsgedanke Herders, und in seinem (erst postum veröffentlichten) Tagebuch einer Reise im Jahre 1769 geht er gar so weit, zu behaupten, daß umgekehrt Homers *Odyssee* eigentlich nur an Bord eines Schiffes völlig verstanden werde; hier stellt er auch neben die zeitgenössischen Wilden die einheimischen »Primitiven«, in seinem Fall die rauhen und durch keine Zivilisa-

tion verdorbenen Seeleute als Analogie zum mythen-schaffenden Geist der Frühzeit. Vom Philologen Heyne trennt ihn die sozusagen sympathetische Hermeneutik, die in der Passage über die *Odyssee* zum Ausdruck kommt. Es trennt ihn auch die Ansicht über das Verhältnis von Mythos und Dichtung: war für Heyne Dichtung erst nach dem Mythos, freilich aus den spezifischen Sprachfor-men und mit den spezifischen Inhalten des Mythos, ent-standen, so lässt Herder Mythos, Sprache, Dichtung und Religion in eins fallen: der frühe Mensch gibt seinem religiösen Fühlen Ausdruck, indem er zu reden beginnt: dieses Reden hat die Form von Poesie, den Inhalt von Mythos. Der Mythos ist also nicht ein Versuch, eine Bewunderung oder Angst erregende Umwelt zu erklä-ren, sondern eine von der Umwelt stimulierte, eigenge-setzliche Reaktion des menschlichen Geistes: er ist nicht Allegorie, sondern Symbol. In vielem ist Herder (wie Heyne) dabei einerseits dem englischen Theologen RO-BERT LOWTH verpflichtet, der in seinen Oxford-er Vorle-sungen, welche 1753 in Göttingen im Druck erschienen waren, das Alte Testament als Dichtung mit denselben literarhistorischen Kriterien analysiert hatte wie eine heid-nische antike Dichtung – wobei aber der Theologe Her-der, anders als der Philologe Heyne, das Alte Testament direkt an die Anfänge der Menschheit zurücknimmt und nicht als Entwicklung aus alten Mythen ansieht. Zum anderen war Herder, wie viele seiner Zeitgenossen, durch die Entdeckung der nordischen *Edda* (1753) und des schot-tischen *Ossian* (1760–1763) tief beeindruckt: hier schienen gewaltige und urweltliche Mythen in bereits poetischer Form vorzuliegen, Mythen zudem, die vom antiken Mit-telmeerraum völlig unabhängig waren: das war der ein-drückliche Beleg sowohl für die urtümliche Einheit von Mythos und Dichtung wie für den lokal-nationalen Cha-rakter des Mythos.

Herder und Heyne stehen freilich durchaus nicht am Anfang des Nachdenkens über den Mythos im neuzeitli-

chen Europa. Bis ans Ende des 17. Jahrhunderts hatte die allegorische Mythendeutung dominiert: hinter den Mythen sah man anderes, moralische oder physikalische Wahrheiten versteckt. Allerdings hatten schon die ersten Entdecker bei den Wilden Amerikas und Afrikas Sitten und Erzählungen gefunden, die denen der antiken Überlieferung ähnlich sahen, und die Reiseschriftsteller und Missionare des 16. und 17. Jahrhunderts pflegten ihrem gebildeten europäischen Publikum die neu entdeckten Seltsamkeiten durch Vergleich mit Antikem zu illustrieren: es war nur eine Frage der Zeit, bis der Sinn für die heuristische Funktion der Umkehrung dieses Vergleichs geweckt, bis Antikes mit Primitivem erklärt wurde. Auslöser war einmal die berühmte *Querelle des Anciens et Modernes*: für die *Modernes* kam die Herabsetzung der Antike, die sich aus ihrem Vergleich mit den Wilden ergab, sehr gelegen. Zudem war das geistige Klima der Aufklärung wie allem Allegorischen so auch der Mythenallegorese abhold. Und schließlich gefiel die Herabsetzung besonders des griechischen Mythos, der zu einer bizarren Lügengeschichte erklärt wird, den Rationalisten: hier war die absurde Seite der Religion besonders deutlich faßbar; ein Mann wie PIERRE BAYLE hat denn auch in seinem *Dictionnaire Historique et Critique* von 1697, einem Grundbuch der Aufklärung, durchaus Spaß daran, Mythen als Absurditäten darzustellen.

Konstruktiv und fruchtbar wurden diese Ansätze in einem Traktat, den man ohne Übertreibung den Grundstein der modernen Mythologie nennen kann, die Abhandlung *De l'origine des fables* von BERNARD DE FONTENELLE (1657–1757), dem Neffen Corneilles, veröffentlicht 1724, geschrieben vermutlich schon um 1690. Den Anstoß zu seinen Überlegungen gab ihm der scheinbar absurde Charakter der griechischen Mythen, oder wie er sie nennt, der ›fables‹ – ein Wort, das dem ursprünglichen griechischen Gebrauch von μῦθος, dem lateinischen von *fabula* entspricht: sie sind ›nichts als eine Sammlung von

Chimären, Träumen und Absurditäten«. Anders aber als Zeitgenossen wie Pierre Bayle, die wegen dieser Absurdität den Mythos verworfen, anders auch als die antiken Philosophen, die mit Hilfe der Allegorese die Anstößigkeit in einem tieferen Sinn aufhoben (s. Kapitel VIII), sucht Fontenelle eine historische Erklärung: man muß den Mythos von seinem Ursprung her verstehen, er ist ein Produkt der ersten Menschen, deren besondere geistig-seelische Beschaffenheit der Mythos wiedergibt – dieselbe Antwort werden, an die zwei Jahrhunderte später, Andrew Lang und Lucien Lévy-Bruhl geben. Und wie sie rekonstruiert Fontenelle die »mentalité primitive« mit Hilfe der rezenten Wilden: unglaublich ›unwissend und primitiv‹, wie die ›Kaffern, Lappen und Irokesen‹, stand der frühe Mensch einer unbekannten Natur gegenüber und versuchte sie sich zu erklären; die Mittel zur Erklärung nimmt er aus seiner Umwelt, und weil diese beschränkt ist auf seine allzu unmittelbarsten Erfahrungen, wird die Erklärung ebenso beschränkt: an der Quelle des Flusses stellt man sich jemanden vor, der Wasser schöpft, nur tut er dies unaufhörlich und in übermenschlichen Quantitäten – damit ist der Flußgott erdacht. Eingeborene Fabulierfreude und Hang zur Übertreibung – beides auch bei Wilden zu sehen – tragen das Ihre zur phantastischen Ausgestaltung bei.

Damit hat Fontenelle ein heuristisches Konzept entworfen, das bis heute existiert: der Mythos ist aus seinen Ursprüngen zu verstehen, aus der frühen Menschheit. Freilich ist Fontenelle erstaunlich differenziert bei seiner Rekonstruktion der frühmenschlichen Psyche, weit differenzierter als manche seiner Nachfahren: die zeitgenössischen Wilden geben kein genaues Bild der ersten Menschen, auch sie haben Geschichte: der erste Mensch war weit primitiver. Aber seine Mentalität ist nicht grundsätzlich anders als die unsere, es ist keine qualitativ andere Geistigkeit: wie wir, erklärt sich der Frühmensch die Welt aufgrund seiner Erfahrungen – nur können wir unsere

Analogieschlüsse aus einem beträchtlich größeren Arsenal an Erfahrungen ziehen. Hätte auch der Wilde diesen Vorsprung, hätte er es ebensoweit gebracht.

Im selben Jahr 1724, als Fontenelle seine Abhandlung endlich veröffentlicht hatte, erschien ein anderes Werk, das für die Geschichte der Mythologie bedeutsam wurde – das Buch des jesuitischen Indianermissionars FRANÇOIS JOSEPH LAFITAU (1670–1740) mit dem sprechenden Titel *Les moeurs des sauvages Ameriquains comparées aux moeurs des premiers temps* – als Bild der »ersten Zeiten« galten ihm vor allem die kanadischen Irokesen, unter denen er missionierte. Der gelehrte Pater verglich ihre Institutionen und Mythen mit einer bisher noch nie dagewesenen Menge von Institutionen, Gebräuchen und Mythen der antiken Mittelmeerwelt; die Ähnlichkeiten führte er auf den gemeinsamen Ursprung von Indianern und Europäern in den Söhnen Noahs zurück. Weder dieses Ergebnis noch die vergleichende Methode waren neu – die Ableitung von den Söhnen Noahs war geläufig, seit die Parallelen zwischen der Alten und der Neuen Welt nach einer Erklärung verlangten. Bedeutsam wurde Lafitaus Buch vielmehr durch die Menge der verarbeiteten Daten, wodurch es zu dem wurde, was Frazers *The Golden Bough* in unserem Jahrhundert war – für den Laien eine eingängige und spektakuläre Darstellung einer für ihn neuen Methode und ihrer Ergebnisse, für den Spezialisten eine gewaltige Quelle an Detailinformation.

Weder Lafitau noch Fontenelle beschäftigten sich explizit mit der Deutung von Einzelmythen; sie war die Domäne einer großen Anzahl von Forschern, die sich nur darin einig waren, daß der Mythos auf etwas zu reduzieren sei, was außerhalb seiner liegt. Die Allegorese kam dabei rasch aus der Mode, immer populärer wurde der Euhemerismus: man führte die Mythen auf historische Ereignisse zurück. Schon Euhemeros von Messene hatte zu Beginn der hellenistischen Zeit die griechischen Götter als historische Fürsten dargestellt (s. Kapitel VIII).

Nur wenige Mythologen wichen davon ab und öffneten den Weg zu seiner Überwindung – am wichtigsten sind wohl Hume in England, Fréret in Frankreich, Vico in Italien. Am schwersten abzuschätzen ist die Bedeutung von NICOLAS FRÉRET (1688–1749): seit 1714 Mitglied der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, von 1742 an ihr ständiger Sekretär, lebte sein Einfluß von seinen Akademievorträgen und seinen persönlichen Kontakten: er dürfte größer sein, als sich direkt nachweisen lässt. Auch Fréret steht auf Fontenelles Schultern, gibt sich aber vor allem mit der Einzeldeutung ab. Auf geschichtliche Ereignisse lässt sich nur ein geringer Teil der Mythen reduzieren, der wichtigere Teil – »assemblage confus de merveilles et d'absurdités« – besteht aus ethischen und physikalischen Welterklärungen, und aus reinen Phantasieproduktien: die bizarre Form ist Produkt des »génie national des Grecs« (das erinnert an Herder, der im Jahre 1769, nach Frérets Tod, in Paris war) und macht eine sichere Einzelanalyse in vielen Fällen unmöglich. Phantasie ist mithin für Fréret eine der Quellen der Mythen; Spätere werden sie zum formenden Prinzip machen. Auch die aus Geschichte entstandenen Mythen hebt Fréret vom geläufigen Euhemerismus ab: sie spiegeln nicht individuelle Ereignisse, sondern kultur- und religionsgeschichtliche Prozesse. Hesiods drei Göttergenerationen – die erste unter Uranos und Gaia, die zweite unter Kronos und Rheia, die dritte unter Zeus – reflektieren die Abfolge dreier theologischer Systeme der frühen Griechen, und die schon homerische Sage, daß der thrakische König Lykurgos den jungen Dionysos und seine Maenaden verfolgt, malt den Widerstand der Bewohner Nordgriechenlands gegen die Einführung des Dionysoskultes. Nichts zeigt besser, wie modern und wie vergessen Fréret war, als daß diese Deutung mehr als ein Jahrhundert später von Erwin Rohde wieder aufgebracht wurde und bis in die gegenwärtigen Handbücher hinein weiterlebt – unter Rohdes, nicht Frérets Namen.

Deutlicher in ihrer Wirkung sind Hume und Vico. Der Neapolitaner GIAMBATTISTA VICO (1668–1744) veröffentlichte 1725 die erste Auflage einer neuen Grundlegung der Wissenschaft, *Principi di una Scienza Nuova*; zwei weitere, überarbeitete Editionen folgten 1730 und 1744. Mythos ist für Vico die erste Äußerung des von der geoffenbarten Religion abgefallenen Menschen, entstanden nicht zur Naturerklärung, sondern aus dem Erwachen des Menschen in Angst vor dem Göttlichen. Dabei projiziert der Mensch seine eigenen, urtümlichen und gewaltigen Leidenschaften auf die realen Körper, die ihn umgeben: Mythos ist mithin entstanden ›aus der Furcht der Menschen vor sich selber‹. Die Form, die der Mythos annimmt, ist zuerst ein stumpes Zeigen auf die ›göttlichen Substanzen‹ (das griechische μῦθος ist ihm mit lateinisch *mutus* verwandt und die Götter sind gut naturallegerisch die realen Dinge der Welt); sobald der Mythos Sprache wird, wird er Dichtung, denn die ersten Menschen sind sinnlich und imaginativ – Vico leitet dies nicht aus der Beobachtung von exotischen Wilden ab, sondern, wie später Herder, aus derjenigen der Wilden zuhause, in seinem Falle der Bauern des Cilento.

Wie für Vico ist auch für DAVID HUME (1711–1776) der Mythos nur ein Teilinteresse in einem größeren philosophischen Gebäude: in *The Natural History of Religion* von 1757 ist Mythos wichtig als Beginn von Religion und zugleich als Indiz für die psychischen Kräfte, die ihn, absurd wie er ist, möglich machen: der Mythos entsteht wie die Religion aus der Angst des Menschen, die die unheimliche Umwelt zu gewaltigen Personen macht; daran schließt sich leicht die Vergöttlichung hervorragender Mitmenschen an. Wichtig ist dies eigentlich nur deshalb, weil Heyne direkt daran anknüpft, und weil Mythos deutlicher als bisher nicht um seinetwillen studiert wurde, sondern um der Einsicht in menschliche Psychologie willen.

Dies sind die Vorgänger, auf denen Heyne und Herder

aufbauen: vorgegeben ist schon vieles, nicht nur die Ansicht, daß der Mythos in die Frühzeit der Menschheit gehöre, als der Mensch noch wie ein Wilder oder, wie nun auch öfters gesagt wird, wie ein Kind dachte. Neu ist vor allem der Ernst und die Sympathie dem Mythos gegenüber: er ist nicht mehr bizarres und absurdes Produkt des wilden Denkens; Heyne steht ihm zwar distanziert, doch interessiert gegenüber, Herder versucht, sympathetisch sich in ihn einzufühlen. Die kommenden Generationen bis in dieses Jahrhundert fügen nichts grundsätzlich Neues mehr hinzu.

Herder hatte, vielleicht nach Vico, die erste sprachliche Äußerung des Mythos bereits als dichterische Urworte verstanden: unter dem prägenden Einfluß Goethes entwickelt KARL PHILIPP MORITZ (1756–1793) in seiner *Götterlehre oder mythologische Dichtungen der Alten* von 1791 den Gedanken weiter. Mythos ist auch ihm ›von Art der Dichtung; Art der Kunst‹, doch nicht unverbindliche ästhetische Schöpfung, sondern die zwingende Antwort der menschlichen Vorstellungskraft auf ›die Macht, die die Welt produziert‹ – keine Rede mehr von Angst und Staunen wie bei Heyne; und auch Herder, der gelehrt hatte, daß neben die Angst das Gefühl für das Göttliche trete, daß die Angst nur der Antrieb der frühmenschlichen Seele sei, sich die Welt zu erklären, ist überwunden. Wenn so nicht die Naturdinge, sondern die sie schaffenden Kräfte dem Mythos zugrundeliegen, ist Allegorese unmöglich: sie zerstört die ästhetischen Bilder, die das Eigentliche des Mythos sind, ›verletzt zugleich das zarte Gewebe der Phantasie und stößt alsdann . . . auf lauter Widersprüche und Ungereimtheiten‹. Die Bizarrienen sind die Schuld der Interpreten, nicht die des Mythos. – In der *Griechischen Götterlehre* des Freundes von W. von Humboldt, FRIEDRICH GOTTLIEB WELCKER (1784–1868), unzeitgemäß erst 1857–1863 veröffentlicht, lebt dieser Ansatz weiter; Welckers ›Wiederbelebung der von ihm lebhaft nachempfundenen religiösen Gedanken der Grie-

chen (O. Gruppe) stieß auf Widerhall und Anerkennung gerade beim größten aller klassischen Philologen, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.

Wenn in der Naturwissenschaft nach Lévi-Strauss nur Reduktion auf anderes oder Strukturanalyse möglich ist, so hat mindestens die Mythologie mit Moritz noch eine dritte Betrachtungsweise hervorgebracht: die des Verzichts auf Analyse zugunsten der bloß ästhetischen Be trachtung. Mythos emanzipiert sich dabei von historischer Religion zugunsten einer diffusen, allgemeinen Religiösität: die Romantiker sind nicht mehr fern. Herder hatte auch gegen Lessing auf der Beibehaltung der antiken Mythen in der gegenwärtigen Dichtung bestanden – nicht als Stoff, sondern als eine Art hermeneutischen Werkzeugs, an dem der Dichter die mythische Weltsicht erlernen könne. Das Programm der Heidelberger Romantiker um die beiden Schlegel schließt hier an: die neuen Dichter wollen aber nicht nur alten Mythos lehren, sie wollen vor allem den neuen Mythos schaffen, eine umfassende Synthese von Mythos, Religion und Kunst – ungeachtet Herders Ansicht, daß Mythos immer eine kollektive Schöpfung sei. Neben den Mythos der Griechen tritt als Richtmaß dabei immer stärker derjenige der Inder.

Nach der nordischen Mythologie von *Edda* und *Ossian* war die indische die zweite nichtmediterrane Mythologie, die das europäische Denken prägte. Iranische und indische Texte waren seit einiger Zeit in westliche Sprachen übersetzt worden – 1771 das *Zend-Avesta*, 1785 das *Bhagavadgīta*, 1788 das *Hitopadesa*, 1789 *Sakuntala*, 1801 die *Upani schaden*. Die Texte wirkten uralt und voll von tiefster Weisheit, und die Romantiker bemächtigten sich ihrer – nicht belanglos war auch, daß damit eine Mythologie gefunden war, welche die griechische weit übertraf: vom romantischen Bruch mit der Tradition waren auch die Griechen betroffen. Chronologie und Historie interessierten nicht, wohl aber Sprache, und Friedrich Schlegel lernte schon 1802 Sanskrit.

Die Theoretiker folgten auf dem Fuß, erst J. J. GOERRES (1776–1848), der als Vater des deutschen Nationalismus zu üblem Nachruhm kam, dann vor allem sein Freund und zeitweiliger Heidelberger Kollege FRIEDRICH CREUZER (1771–1858), der mit seiner vierbändigen *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (1810–1812) weit stärker als sein Anreger Goerres in die Chronique scandaleuse der deutschen Wissenschaft einging. Anfangs hoch gelobt von den einen, bitter und bösartig bekämpft von andern, hat sich Creuzers Werk bald als das herausgestellt, was es war – von der Geschichtskonstruktion her unhaltbar, und von der Hermeneutik her unwissenschaftlich. Creuzer ging von der historischen Priorität der indischen Mythologie und Religion aus: indische Priester lehrten die primitiven Ahnen der Griechen in symbolischer Form, was sie anders nicht begreifen konnten (»Missionare kommen zu Grönländern«, umschrieb Karl Otfried Müller): aus mißverstandenen Symbolen werden Mythen. Deuten kann diese Mythen freilich nur, wer von Natur aus dazu begabt ist; eine methodisch klare und nachprüfbare Hermeneutik existiert nicht.

Doch lag Creuzer nicht einfach richtig im Zeitgeist, wie unser Erich von Daeniken. Er hatte die Schwierigkeit erkannt, die sich daraus ergab, daß zwar immer weniger der Mythos als bloße Allegorie verstanden wurde, daß aber noch immer die Dinge der Natur und die Ereignisse der Geschichte als letzter Anlaß angenommen wurden – dies blieb gefährlich nahe an Allegorese und Euhemerismus. Creuzer versucht eine radikale Lösung und setzt an die Stelle der Natur die artifiziellen Symbole der indischen Missionare – Spätere werden in der Tiefe der menschlichen Psyche suchen. Zudem wurde mit Creuzers Symbolismus ein wichtiger Neuansatz verworfen. Schon Heyne und Herder hatten den Mythos eng mit der Sprache verbunden, seine spezifische Form aus den Bedingungen der primitiven Sprache abgeleitet; Creuzer (wie etwa auch Friedrich Schlegel) versteht den Mythos als eine eigene

Sprache, als symbolische Ausdrucksform, und er stellt sich die Aufgabe, analog zur Grammatik der Sprache eine solche des Mythos zu erarbeiten. Verhängnisvoll war freilich, daß er praktisch bei der Etymologie stehenblieb, und dies zudem, ohne erst die Lautgesetze zu erarbeiten.

Im übrigen war spätestens bei ihrem zweiten Erscheinen (1819) die Symbolik überholt: die Reaktion gegen die *Indiamania* hatte eingesetzt. Sein Sanskritstudium hatte Friedrich Schlegel desillusioniert und ihn dazu gebracht, die indische Mythologie auf gesündere philologische und historische Basis zu stellen: sein 1808 erschienenes Buch *Über die Sprache und Weisheit der Indier* markiert nicht nur seine persönliche Abkehr von der Romantik, es begründet auch die Indogermanistik, deren Fortschreiten zu so verschiedenen Mythendeutungen wie derjenigen von Max Müller im letzten und von Georges Dumézil in diesem Jahrhundert führen sollte.

Der bedeutendste Mythologe des 19. Jahrhunderts war wohl der Altertumswissenschaftler KARL OTFRIED MÜLLER (1797–1840), in seiner Wirkung Heyne vergleichbar, dessen Göttinger Lehrstuhl er seit 1819 innehatte. Seine Wirkung geht vor allem auf die *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* von 1825 zurück, deren Anspruch aus dem Titel der englischen Übersetzung von 1840, *Introduction into a Science of Mythology*, noch deutlicher wird. Trotz des umfassenden Titels konzentrierte sich Müller praktisch ausschließlich auf den griechischen Mythos und begründete damit dessen Stellung als Mythos par excellence, die das Jahrhundert weithin beherrscht.

Müller verarbeitet das reiche Erbe des 18. Jahrhunderts. Mythos ist auch ihm notwendiger Ausdruck einer frühen, kindlichen Menschheit – nur wird dies nicht abgewertet; jede Epoche hat ihren eigenen Wert und ihre eigene Würde, hatte schon Herder gelehrt. Mythos und Dichtung folgen einander, wie schon bei Heyne; dem Philologen baut Homer, der erste faßbare Dichter, auf langer

mythischer Tradition auf. Der Mythos ist interpretierbar (deswegen die ›wissenschaftliche Mythologie‹): Interpretation heißt nach wie vor das Verständnis seines Anlasses. Dieser liegt einerseits im ›Idealen‹, der menschlichen Vorstellungskraft, andererseits im ›Realen‹, der physischen und historischen Umwelt des Menschen, die durch den Schleier der mythenbildenden Phantasie hindurch erfassbar bleibt. Dabei wird das Verhältnis von Mythos und Geschichte neu und differenziert gesehen: wie bei den Euhemeristen, können auch bei Müller historische Anlässe Mythen bilden – vor allem aber schlägt sich jede historische Epoche in einer spezifischen Form des Mythos nieder. Die Mythen der feudalen Gesellschaft Homers sehen anders aus als diejenigen der einfachen Ackerbauern der Vorzeit, mit ihrem Interesse an Fruchtbarkeit und am Jahreslauf – dieser ersten Schicht gehört etwa der Mythos von der »Erdmutter« Demeter und ihrer Tochter »Kora, der Göttin der aufblühenden sowohl als der hinwelkenden Natur« an, zur homerischen Welt gehören die Mythen von der olympischen Adelsfamilie um König Zeus. Neben die neue Aufmerksamkeit auf die historischen Umstände, in der sich der Historismus vorbereitet, stellt sich diejenige auf die lokalen und politischen Gegebenheiten – eine Sensibilität, zu der die deutsche Kleinstaaterei und der Wunsch nach politischer Vereinigung beigetragen haben mögen. Schon Herder hatte den Mythos lokal in die Vergangenheit eines bestimmten Volkes eingebunden; Heyne hatte die Untersuchung der griechischen Lokalmythen gefordert. Hier schließt Müller an: nicht einfach jedes Volk, sondern jeder Ort hat seine eigene Mythologie, und die Verbreitung und letztliche Systematisierung der griechischen Mythologie geht einher mit der politischen Vereinheitlichung von der Sippe zum Stamm und zur Nation. Doch wie sich die Mythen der früheren Ackerbauern auch in späteren Epochen halten, vielleicht ›sehr entstellt und verdunkelt‹, so diejenigen der früheren territorialen Gruppen. Die Mythendeutung wird so zum

Instrument der Frühgeschichte, wie Müller selber nachhaltend in den *Geschichten hellenischer Stämme und Städte* zeigen konnte – die Methode hat sich noch in Fritz Schachermeyrs *Die griechische Rückerinnerung* von 1983 nicht grundlegend geändert.

Wenn so das aufklärerische und romantische Erbe übernommen und zu einer Synthese verarbeitet wird, die zur historisch und wissenschaftlich gestimmten Zukunft des Jahrhunderts weiterführt, geht das nicht ohne Abstriche: auf der Strecke bleibt vor allem das Verhältnis von Mythos und Sprache. Müller trennt völlig – »nächst der Bildung der Sprache ist die Religion die erste geistige Tätigkeit des Menschen«, an die sich der Mythos anschließt, schreibt er: davon, daß die Form der Sprache die Form des Mythos determiniert, ist keine Rede mehr. Gerechnet wird höchstens noch damit, daß sprachliche Mißverständnisse Mythen erzeugen können, wie im Falle des Pelops-Mythos, den Müller aus einem lobenden Epithet des historischen Pelops, »elfenbeinschultrig«, ableitet (vgl. Kapitel VII).

Der wohl wichtigste Vermittler Herderschen Gedankengutes an K. O. Müller war JACOB GRIMM (1785–1863), zusammen mit seinem Bruder Wilhelm Begründer der wissenschaftlichen Germanistik und der Volkskunde und im Alter Müllers Hausgenosse in Göttingen. Die Brüder Grimm suchten Herders nationale Mythologien im Fall der germanischen zu konkretisieren, und sie fanden die Belege dafür nicht so sehr in den nordischen Mythen wie in den deutschen Volkssagen und -liedern, die sie als Niederschlag einer alten Mythologie beurteilten. Die deutsche Mythologie gewinnt so einen Eigenwert, der demjenigen der griechischen nicht nachsteht – Gemeinsamkeiten werden dabei zumindest ansatzweise nicht voneinander, sondern von einer Urmythologie abgeleitet, die in Analogie zu derjenigen der indogermanischen Ursprache zu verstehen ist.

Diesen Ansatz verfolgt die folgende Generation weiter:

eine indogermanische Urmythologie vor der Zersplitterung in die einzelnen Stämme und Sprachgruppen vertreten am konsequentesten ADALBERT KUHN (1812–1881) in Deutschland und FRIEDRICH MAX MÜLLER (1823–1900) in Oxford; ihre grundlegenden Bücher (*Die Herabkunft des Feuers* von Kuhn, *Comparative Mythology* von Müller) erschienen beinahe gleichzeitig 1859 und 1856. Den Schlüssel zur indogermanischen Mythologie fanden sie im *Rigveda*, dessen Edition 1838 begonnen hatte: hier war die Mythologie noch fast im Entstehen begriffen. Und weil diese Mythen teilweise durchsichtig naturalallegorisch sind, die Sprachvergleichung außerdem besonders den Namen des obersten Gottes – Dyaus, Zeus, Iupiter – vom Himmelslicht abgeleitet hatte, wurde die Erklärung der Mythologie überhaupt in den Erscheinungen der Natur gesucht – im Gewittersturm von Kuhn, in der Morgenröte beim feinsinnigeren Max Müller, dem Sohn des Dichters der *Schönen Müllerin* und selber Verfasser eines gefühlvollen Liebesromanes: die mythologische Forschung war wieder bei der Naturalallegorese angekommen, aus der Herder und Heyne sie hatten befreien wollen. Zur Erklärung, wie denn aus dem Eindruck der Morgenröte auf den frühen Menschen so verschiedene Mythen hatten entstehen können, griff auch Müller auf die angeblichen psychischen und geistigen Eigenheiten der frühen Indogermanen zurück: auf ihre sinnlich-konkrete Ausdrucksweise (wo der Sonnenaufgang als Geburt, der Untergang als Tod der Sonne beschrieben wird), vor allem aber auf das, was er eine Kinderkrankheit ihrer Sprache (*disease of language*) nannte: Nomina waren ursprünglich Prädikate oder Attribute von Gegenständen (»Morgenröte – Mädchen« bezeichnet die frühe Morgenröte), da sich aber so zahlreiche Nomina auf denselben Gegenstand bezogen, hatte jedes Nomen ein großes Bedeutungsfeld (»Mädchen« konnte sowohl einen jungen weiblichen Menschen wie die frühe Morgenröte bezeichnen oder sonst noch allerhand): Mißverständnisse sind unausweichlich, und