

Glaube und Mythos

Zur Aktualität eines alten Konflikts

Von Eugen BISER (München)

Die Fragestellung

Ist das nicht ein längst abgeschlossenes Kapitel? Betont nicht der Verfasser des Zweiten Petrusbriefs, stellvertretend für alle neutestamentlichen Autoren, sie seien nicht leeren Mythen nachgelaufen, als sie die Macht und Ankunft des Herrn Jesus Christus verkündeten, sondern hätten als ‚Augenzeugen seiner Größe‘ gesprochen (1, 16)? Geht der Jakobusbrief mit der altindischen Lehre vom ‚Rad der Wiedergeburten‘ nicht wie mit einem Versatzstück um, wenn er von der ungezügelter Zunge sagt, sie sei imstande, das „ganze Lebensrad in Brand zu stecken“ (2, 6)? Hat sich nicht insbesondere Paulus dazu bekannt, daß durch Christus die ‚Welterelemente‘ entmachtet und damit die mythischen Prinzipien in ihrer Machtstellung gebrochen worden seien (Gal 4, 9)? Und fühlt sich nicht einer der wortgewaltigsten Sprecher der frühen Christenheit, Tatian der Syrer, über das ‚Fatum‘ und seine Zwänge erhaben? Ist also das Verhältnis von Glaube und Mythos ein nicht völlig obsolet gewordenes Thema, das keiner neuerlichen Erörterung bedarf?

Indessen stellt sich die Sachlage aus drei Gründen doch erheblich komplexer dar. Fürs erste blieb der Mythos, geistesgeschichtlich gesehen, trotz dieser massiven Abwertung eine geistige Macht, die das Christentum nicht zuletzt deshalb als eine Herausforderung auf Leben und Tod empfand, weil es sich von ihm, wie insbesondere die gnostischen Evangelien aus der Zeit der Frühpatristik belegen, unterwandert und dort, wo dies gelang, in seiner Identität gefährdet fühlte. Zum andern kam es, wie schon diese Beispiele beweisen, zu einer sich wellenhaft wiederholenden ‚Remythisierung‘ des Denkens. Schon die Gnosis mit ihrer Vorstellung vom kreisförmigen Ablauf der Äonen brachte eine erste Wiedergeburt. Doch suchte auch das Zeitalter, das sich ausdrücklich so benannte, die Renaissance, seine Lebens- und Denkmodelle nicht nur in der antiken Philosophie und Kunst, sondern, wie sich nicht zuletzt in der Häufung mythologischer Motive in der Renaissancekunst zeigt, durch sie hindurch im mythischen Weltbild, das als die befreiende Alternative zum christlichen Glauben und seiner Vermittlung durch die mittelalterliche Kirche empfunden wurde. Was damals, als Sandro Botticelli in seiner ‚Geburt der Venus‘ die Entthronung der christlichen Caritas durch ihr mythisches Gegenprinzip feierte, noch den Charakter eines eher spielerischen Versuchs hatte, wurde nach Feuerbachs Radikalkritik des Christentums und Nietzsches Proklamation des ‚Todes Gottes‘ zu einer Frage des geistigen Überlebens. Denn nach der Verfinsterung des christlichen Himmels blieb in der Frage einer umfassenden ‚Weltorientierung‘ (Jaspers) nur die Wahl zwischen der marxi-

stischen Gesellschaftsutopie und einer Erneuerung des mythischen Weltmodells. Tatsächlich bot das von einem inneren Zwiespalt zerrissene 19. Jahrhundert gleichzeitig beide Alternativen an. Nicht umsonst gingen in ihm zwei Lebenswege fast gleichzeitig zu Ende: derjenige von Karl Marx ebenso wie derjenige von Richard Wagner. Und diese Entsprechung in aller Gegensätzlichkeit wird nicht zuletzt auch dadurch unterstrichen, daß beide mit höchst effizienten Sekundanten in die Schranken des Zeitalters traten: Marx mit dem ihm zeitlebens verbundenen Friedrich Engels, Wagner mit dem alsbald abtrünnig gewordenen Friedrich Nietzsche. Aber so entsprach es durchaus dem Gepräge der Alternative: während die marxistische Utopie in einem geschlossenen Kontext entstand, brach der mythische Gegenentwurf seinerseits in zwei konkurrierende Formen auseinander, die durch Wagners Ring-Zyklus und Nietzsches Konzept der Ewigen Wiederkunft gekennzeichnet sind.

Noch aus einem dritten Grund blieb das Verhältnis von Glaube und Mythos auf der Tagesordnung der unerledigten Probleme. Obwohl aus dem Bruch mit dem Mythos hervorgegangen, ist der Glaube doch nach wie vor von mythischen Restelementen durchsetzt. Eindrucksvoll veranschaulicht das der erste und entscheidende Schritt zur ‚Entmythologisierung‘ in Gestalt des biblischen Schöpfungsbegriffs. In ihm sind zwar die alten Numina entthront und auf das Niveau von Kreaturen herabgesetzt; doch übernimmt er, wie eine motivvergleichende Betrachtung lehrt, wortgetreu die Umrisse des mythischen Weltbilds, wenn er von einem himmlischen Ozean und einem Lebensraum zwischen diesem und der alles unterfangenden Urflut redet. Das muß in Rechnung gestellt werden, wenn man der Dialektik des Glaubens auf den Grund zu gehen sucht, wie sie im Wort des verzweifelten Vaters „ich glaube, hilf meinem Unglauben!“ (Mk 9, 24) zum Ausdruck kommt. Danach ist in den Glauben nicht nur die Möglichkeit des Unglaubens, sondern mit dieser zusammen auch die des Rückfalls auf mythische Denkmodelle eingeschmolzen. Wenn aber eine wirkliche ‚Dialektik‘ vorliegt, heißt das zugleich, daß es sich dabei nicht nur um einen im Glauben verbleibenden Gefahrenherd handelt, sondern daß diese eingeschmolzenen Möglichkeiten stimulierend auf den Glaubensvollzug zurückwirken. In dieser Dialektik muß dann auch das Verhältnis von Glaube und Mythos gesehen werden.

Der Rückstand

Im Verhältnis von Glaube und Mythos käme es allenfalls zu äußeren Kollisionen, wenn der Glaube nicht von Residuen durchsetzt wäre, die es dem Mythos erlauben, ihn nicht nur nach Art eines konkurrierenden Prinzips, sondern von innen her zu gefährden. Im Bewußtsein dieses Tatbestands entwickelte schon Irenäus von Lyon seine ‚Rekapitulationslehre‘, die darauf abzielte, den Urmensch-Mythos christologisch einzuholen und gleichzeitig zu überbieten. Wie sehr er dabei vom Gedanken einer gegenseitigen Durchdringung der beiden Vorstellungswelten ausging, zeigt die Tatsache, daß er die Vorstellung von einem Gesamtzusammenhang aller Dinge bis auf das Wahrheitsproblem zurückverfolgte und im

Zusammenhang damit das Theorem von einem ‚Leib der Wahrheit‘ entwickelte. Auf bildhafte Weise ist darin zwar der platonische Gedanke von einer ‚Welt‘ und einem ‚Reich‘ der Wahrheit aufgenommen, doch so, daß dem ‚Ideenreich‘ noch eine in der späteren Reflexion verlorene ‚organische‘ Qualität zuerkannt wird.

Eng verknüpft mit dieser Vorstellung von der Allverbundenheit der Dinge ist die vom Kreislauf ihrer ewigen Wiederkehr. ‚Geschichte‘ kennt der Mythos nur im Rahmen des allumfassenden Zyklus der kosmischen Gezeiten und naturhaften Abläufe. Obwohl sich ihm der Glaube mit seiner Vorstellung von einer zielgerichteten Geschichte aufs schärfste widersetzt, ist es doch erstaunlich, daß im Arsenal seiner Bildmotive, wie bereits erwähnt, auch das des Lebensrads, wenn auch nur nach Art eines Requisites, vorkommt. Damit ist insofern eine wichtige Spur aufgenommen, als sich von hier aus die Vermutung aufdrängt, daß dem Glauben, unabhängig von den durch die Glaubensanalyse aufgezeigten Strukturen, auch eine Reihe von Bildgehalten zugrunde liegen. Wenn sie in der Regel wohl auch nur nach Art von Direktiven und Anknüpfungspunkten ins Spiel kommen, wird man ihnen in der Frage der Glaubensvermittlung, wenn zunächst auch nur hypothetisch, eine bisher unvermutete Kompetenz zugestehen müssen.

Auch wenn die Suche nach Einzelmotiven in diesem Zusammenhang nicht aufgenommen werden kann, sei doch auf zwei Tatbestände hingewiesen, die geeignet sind, die Annahme als solche zu stützen. Zunächst darauf, daß schon der Epheserbrief in jenem Sinn von den ‚erleuchteten Herzensaugen‘ des Christen spricht (1, 18), was den im Ersten Weltkrieg unter tragischen Umständen gefallenen Jesuitentheologen Pierre Rousselot veranlaßte, eine ganze Theorie von den ‚Augen des Glaubens‘ zu entwickeln.¹ Sodann stellt sich in diesem Zusammenhang die ästhetische Affinität des Glaubens zur Diskussion, die im nachkonziliaren Disput um die Gestaltung der Gottesdienste zu unerwarteter Aktualität gelangte. Denn dem Streit um die angebliche Entsakralisierung der Liturgie liegt die – noch völlig ungehobene – Erkenntnis zugrunde, daß der Glaube in einer inneren Beziehung zur Ordnung des Ästhetischen steht, ja daß es so wie eine Logik auch eine Ästhetik des Glaubens gibt.² Mit der Zuordnung des Glaubens zu bestimmten Gefühlswerten ist dem noch keinesfalls Genüge geschehen; vielmehr hat der ästhetische Bezug des Glaubens auch damit zu tun, daß ihm Bildmomente eingestiftet sind und daß er, was seine Rezeptivität anlangt, auf eine bildhaft-symbolische Darstellung seiner Inhalte besonders anspricht. Wenn man davon ausgeht, daß der Mythos anstatt in Begriffen in Bildern denkt, ist damit eine breite Berührungsfläche der beiden Ordnungen gegeben. Auch wenn es sich herausstellen würde, daß es sich dabei um Relikte aus dem mythischen ‚Untergrund‘ des Glaubens handelt, wäre damit nichts gegen die Bedeutung dieser Implikationen bewiesen. Im Gegenteil; dann würde der Mythos beim Zusammenstoß mit dem

¹ Das geschah in seinem Essay: *Les Yeux de la Foi* (von 1910); Näheres dazu in meiner Schrift: *Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie* (1975) 38f.

² Das ist die Stärke von Balthasars theologischer Ästhetik, deren Schwäche in seinem eidetisch pointierten Offenbarungsbegriff liegt.

Glauben in dessen Bildgehalten auf seine eigenen Spuren stoßen. Und das würde sich allenfalls stimulierend auf den Rapport der beiden Sphären auswirken.

Indessen spricht alles dafür, daß es sich, so sehr mit mythischen Relikten zu rechnen ist, nicht nur um einen derartigen ‚Rückstand‘ handelt. Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht schon die alttestamentliche Weisheitsspekulation, sofern sie ihren Zentralgedanken, die Weisheit, mit einer Formulierung des Weisheitsbuchs gesprochen, als den „makellosen Spiegel des Gotteswirkens“ versteht (7, 25). Beim Wort genommen, besagt dieser Bildgedanke, daß sich in der Weisheit das Israel widerfahrene Offenbarungsgeschehen in einer Weise spiegelt, daß es gestalthaft schaubar wird. In der Frage nach der sich dabei abzeichnenden Gestalt kann aber zwischen der gespiegelten Sache und dem reflektierenden Medium nicht mehr adäquat unterschieden werden. Deshalb ist die Frage mit dem Satz des Weisheitsbuchs beantwortet, der die Weisheit im gleichen Zusammenhang zum ‚Abbild‘ der göttlichen Güte erklärt. Diesen Gedanken macht sich die paulinische Christologie zu eigen, wenn sie Christus wie schon im Zweiten Korintherbrief (4, 4) so noch entschiedener im Kolosserbrief (1, 15) das „Bild des unsichtbaren Gottes“ nennt. Das unterstreicht Paulus noch dadurch, daß er seinen Offenbarungsempfang mit der Schau der Gottherrlichkeit auf dem Antlitz Christi gleichsetzt (2 Kor 4, 6).

Da diese Stelle zweifellos den gleicherweise tiefsten und sensibelsten Aufschluß über das christliche Offenbarungsverständnis gibt, kann daraus mit Balthasar geschlossen werden, daß Offenbarung, christlich gesehen, tatsächlich etwas mit der „Schau der Gestalt“ zu tun hat.³ Davon unbetroffen gilt freilich auch, daß bei der Erschließung des Sinns von Offenbarung sprachliche Kategorien weiterführen als bildhafte. Denn Offenbarung ist für den Christenglauben substantiell Selbstmitteilung, nicht ‚Selbstdemonstration‘ Gottes. Wie aber beim menschlichen Sprechakt bildhafte Elemente eine subsidiäre Rolle spielen, so auch beim Offenbarungsgeschehen, das der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien mit der aufschlußreichen Wendung umschrieb, daß Gott in Christus „sein Schweigen brach“.⁴ Im göttlichen Mitteilungsakt kommt es, wie gerade auch diese Wendung zu verstehen gibt, zu einem Selbsterweis, der sämtliche Sensorien der menschlichen Rezeptivität einschließlich der eidetischen betrifft. So wird man davon sprechen können, daß sich das mit ihm Gesagte spontan ins Bild übersetzt, so daß die vernommene Offenbarung zugleich ‚erschaut‘ werden kann. In dieser Schicht berührt sich dann auch die ihrem Wesen nach dialogische Sprache des Glaubens mit der Bildsprache des Mythos. Bei aller Kritik wird sich der Glaube von ihr auch immer angesprochen und an seine Herkunft erinnert fühlen.

³ Mit diesem Titelwort ist der Eingangsband seiner Theologischen Ästhetik „Herrlichkeit“ überschrieben.

⁴ Ignatius, Magnesierbrief 8, 2; die gnostischen Untertöne des Wortes, an denen W. Pannenberg Anstoß nimmt, können seinen überragenden Stellenwert nicht ernsthaft in Frage stellen, da es zu deutlich aus der Mitte christlicher Heils Erfahrung gesprochen ist.

Der Rückschlag

Der Riß, der durch unser Jahrhundert geht und dazu zwingt, von seinem zugleich utopischen und anachronistischen Charakter zu sprechen, reicht bis tief ins 19. Jahrhundert zurück, in dem alle wichtigen Vorentscheidungen fielen. Die napoleonischen Kriege an seinem Beginn, in denen sich erstmals kriegerische Verwicklungen von weltweitem Ausmaß ankündigten, besiegelten den endgültigen Zusammenbruch der auf den feudalen Ständestaat gegründeten Gesellschaftsordnung. Mit ihr stürzte aber auch, wie Feuerbach lautstark verkündete, die Überwelt des alten Gottesglaubens, deren Trümmer für den Aufbau einer neuen rein immanenten Menschenwelt genutzt werden mußten. Nietzsche, der in dieser Überzeugung mit Feuerbach völlig einig ging, proklamierte dann durch den Mund des ‚tollen Menschen‘ den förmlichen „Tod Gottes“ in einer Weise, daß er damit dem Urteil Martin Bubers zufolge den Sinn der ganzen Weltstunde pathetisch zusammenfaßte. Das Zeitalter der Aufklärung, das sich im Sinn dieses Titels dem Licht umfassender Erkenntnis verschrieben hatte, versank in Nacht. „Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht“, fragte deshalb der ‚tolle Mensch‘ bei seinem Versuch, den gottlosen Adressaten seiner Rede die Folgen des „Todes Gottes“ klarzumachen. „In entsetzlicher Angst“, dem Grundgefühl der Gottesnacht, erwarteten die Zeugen dieser Weltstunde, wie Novalis in seinen ‚Hymnen an die Nacht‘ dichtete, die „Geburt der neuen Welt“.

Schon für Novalis selbst war es die Welt eines ins Mythische transponierten Auferstehungsglaubens.⁵ Seine Stimme verhalte jedoch ebenso wie die des ‚tollen Menschen‘ im resonanzlosen Schweigen derer, die in ihrer übergroßen Mehrheit nicht mehr an Gott glaubten und deshalb für seine Botschaft, wie Nietzsche in vergleichbarem Zusammenhang sagt, bestenfalls ein skeptisches Achselzucken übrig hatten.⁶ Die „neue Welt“, die dann tatsächlich aus den Trümmern der alten aufstieg, war demgemäß nicht die eines mit mythischen Mitteln zeit- und mundgerecht gemachten Christenglaubens, sondern die des bisweilen christlich eingefärbten, im Grunde aber streng atheistischen Mythos. Es war den zur ‚Sternenfreundschaft‘ verurteilten Rivalen Wagner und Nietzsche vorbehalten, sie aus der ‚Taufe‘ des nihilistischen Abgrunds zu heben, in den der alte Gottesglaube versunken schien. Wagner, der sich nach Joachim Fest selbst „als die große, Geist und Wesen der Zeit authentisch bezeugende Epochenfigur“ empfand; und Nietzsche, der sich mit noch weit mehr Recht als Bernhard von Clairvaux die „Chimäre seines Jahrhunderts“ hätte nennen können.⁷

⁵ Näheres dazu in meinem Beitrag: Dichterisches Auferstehungszeugnis. Zur Frage der theologischen Relevanz von Novalis' ‚Hymnen an die Nacht‘, in: *Zeitwende* 52 (1981) 92–106.

⁶ Gemeint ist Nietzsches Aphorismus: Die Gefangenen, in: *Menschliches, Allzumenschliches II/II*, § 84.

⁷ Fest, Über Richard Wagner. Eine Skizze nach den Tagebüchern Cosimas, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 82 (1978); zum Ausspruch Bernhards s. Josef Pieper, *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie* (1960) 110. (Mit der Beleuchtung Nietzsches durch Bernhard sei zugleich angedeutet, daß die wichtigsten Teile dieses Beitrags an dessen Fest am 20. August 1983 entstanden.)

Wagners Neugestaltung eines Mythos, den er – als Epochenfigur – weder gläubig bejahen noch überwinden konnte, stellt sich in überraschender Symmetrie dar, wenn man mit Balthasar seine innerste Achse in der Ahasver-Gestalt erblickt, die sich tatsächlich wie das seine großen Musikdramen insgesamt verklammernde Leitmotiv ausnimmt.⁸ In ausgesprochener Eigenbeleuchtung taucht diese Gestalt erstmals im ‚Fliegenden Holländer‘ auf, um zunächst in das „blau-silberne“ Licht des ‚Lohengrin‘ (Mann) zu treten, dann im ‚Ring des Nibelungen‘ ihre spezifisch mythische und schließlich im ‚Parsifal‘ eine verklärend-christliche Einfärbung zu erfahren. Die Zielrichtung dieser Achse weist eindeutig ins Nichts. Mit voller Vehemenz intoniert das bereits der Sehnsuchtsvers des Holländers: „Wann alle Toten auferstehn, dann werde ich in Nichts vergehn.“ In das Nichts einer tödlichen Unwiederbringlichkeit wird Lohengrin entrückt, während Wotans tiefster Wille darauf gerichtet ist, in den Trümmern der eigenen Welt seine „ewige Trauer zu enden“. Derselben Richtung folgt schließlich auch Parsifals Weg. Denn in der Enthüllung des Grals, mit der das Drama endet, ist die vollständige Verwandlung der Zeit in den Raum erreicht; und darin wird offenbar, daß es um das Geheimnis des Grals und der in dieses Geheimnis ausmündenden Geschichte – nichts ist.

Während diese These im Fall des Holländers und des Lohengrin auf keinerlei Einwände stößt, muß sie sich im Fall des Nibelungenrings und des Parsifal entschiedenem Widerspruch stellen. So insistierte Peter Wapnewski darauf, daß der „mythologische Weltenbrand“, in den am Ende des Ring-Dramas die Götterwelt aufgeht, „als neuer Anfang“ zu deuten sei.⁹ Denn gleichviel, wie man die von Wagner nicht auskomponierten Schlüsse der Dichtung gewichte; auf jeden Fall bleibe nach der Katastrophe das den Weltenbrand mit schweigender Ergriffenheit registrierende Volk; und es bleibe Alberich, dem in einer der Fassungen sogar das letzte Wort überlassen sei; und außerdem bezeichne der Ring-Schluß eine jener Stellen im Wagnerschen Werk, an denen die Musik mehr als der Text sage. Sie aber spreche in dem aus der ‚Walküre‘ aufgenommenen Erlösungsmotiv eindeutig von der Geburt einer neuen Welt, für die der Untergang der schuldbeschwerten alten die unerläßliche Voraussetzung sei.

Wenn aber der Musik ein so hoher Zeugniswert zukommt, ist der von ihr unberücksichtigt gelassene Alberich, trotz seines szenischen Überlebens, faktisch inexistent. Aus demselben Grund muß der verklärende Ausklang des Werks dann aber auch im Kontext mit seinem eindeutigen Höhe- und Schwerpunkt, dem von Thomas Mann als ein ‚Beziehungsfest‘ geistvoll-tiefsinniger Anspielungen gefeierten Trauermarsch gesehen werden, der das Drama tatsächlich zu Ende bringt. Mit diesem grandiosen Kondukt mündet das Ganze aber so konsequent, so radikal und gnadenlos ins Nichts, daß aus dieser kompletten ‚Zurücknahme‘ (Mayer) kein Weg, am wenigsten der eines Neubeginns, herausführt. Daran gemessen hat Brünhildens Liebestod lediglich den Charakter eines Epilogs. Und der verklärende

⁸ Balthasar, Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus (1947) 680–691.

⁹ Wapnewski, Der traurige Gott. Richard Wagner in seinen Helden (1978) 194–197.

Ausklang wirkt wie ein musikalisches Monument, das die Liebe, wie Wagner sie verstand, über dem Holzstoß der beiden im Tod Wiedervereinten errichtet. Gleichzeitig ist dieser Ausklang aber auch der Kommentar der Musik zu dem Weltenbrand, der vom Feuerbegräbnis der Liebenden ausgeht und auf die auf Schuld und Untreue gegründete Götterburg übergreift, ein Kommentar, der, sofern er überhaupt ins Sprachliche zurückübersetzt werden darf, allenfalls besagt, daß sich das große Weltgedicht, das Wagner nacherzählte, zuletzt doch nicht auf ‚Tod‘, sondern auf ‚Liebe‘ reimt.

Im Fall des ‚Parsifal‘ ist es eine ganze Phalanx jüngerer Wagner-Interpreten, die diesem ‚Weltabschiedswerk‘ einen christlichen Sinn abzugewinnen und damit die vor allem von Hans Mayer vorgetragene Gegenthese zu entkräften sucht.¹⁰ Unwillkürlich macht sie sich damit das Urteil Nietzsches zu eigen, daß ihn der ‚Parsifal‘ mit Wagner entzweit habe, weil dieser darin vor dem Christentum „zu Kreuze gekrochen“ sei.¹¹ Dabei stoßen sich die Vertreter der Gegenposition weder an der ‚Profanierung‘, die der Gral durch seine Enthüllung in der Schlußszene erfährt, noch an der vitalistischen ‚Umfunktionierung‘, die das christliche Abendmahl dadurch erleidet, daß die Verwandlung von Wein in Blut in ihren Gegensinn verkehrt und es dadurch, wie Wagner selbst betonte, aus einem Symbol der Weltentrückung in das der ‚Weltzuwendung‘ umgedreht wird.¹² Die theologische Toleranzgrenze, die diesen Versuchen, den Parsifal „als christliches Werk“ zu erweisen (Huber) gezogen ist, wird allerdings dort überschritten, wo dem kultischen Vollzug des christlichen Erlösungsdogmas Einseitigkeit vorgeworfen und dessen „Ergänzung durch den Nachvollzug des Parsifal“ gefordert wird.¹³ Denn dabei handelt es sich, ironisch formuliert, doch lediglich um ein Plagiat dessen, was der junge Romain Rolland mit dem Bekenntnis zum Ausdruck brachte, daß er aufgehört habe, zu bedauern, „Christus nicht gekannt und geliebt zu haben“, weil ihm in Wagners Parsifal die Christusgestalt „subtiler als sie im Leben hat sein können“, vor Augen getreten sei; seitdem gelte ihm dieses Werk als „das fünfte Evangelium oder vielmehr das erste und größte von allen“.¹⁴

Ungleich subtiler geht in dieser Frage Dieter Borchmeyer zu Werk, für den Parsifal zwar ein zu usurpierter Göttlichkeit Versucher, an keiner Stelle jedoch ein ‚Christusersatz‘ oder gar eine Gottesfigur ist.¹⁵ Gestützt auf den Satz Wagners, daß er „an den Heiland dabei gar nicht gedacht“ habe, schließt er vielmehr: „Parsifal ist

¹⁰ Dazu Dieter Borchmeyer, ‚Parsifal‘. Erlösung und Wiederbringung der Dinge, in: *Zeitwende* 54 (1983) 143–160; ferner Heinrich Reinhard, *Parsifal. Studien zur Erfassung des Problemhorizontes von Richard Wagners letztem Drama* (1979) und Herbert Huber, *Richard Wagners ‚Parsifal‘ und das Christentum*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 87 (1980) 57–86.

¹¹ Mazzino Montinari geht sogar so weit, darin die „tödliche Beleidigung“ zu erblicken, von der Nietzsche in einem Brief an Malvida von Meysenbug sprach.

¹² Dazu Eberhard Straub, *Parsifals Suche nach der Einheit alles Lebenden*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 168 (1982).

¹³ Huber, *Richard Wagners ‚Parsifal‘ und das Christentum*, a. a. O. 85.

¹⁴ Nach Straub, a. a. O.

¹⁵ Borchmeyer, ‚Parsifal‘, 148.

nicht Erlöser, sondern Medium der Erlösung, des fortwirkenden Heilshandelns Jesu.¹⁶ Und er begründet das mit der zweifellos entscheidenden Szene, in welcher der sich voller Entsetzen von Kundry losreisende Parsifal „in völliger Entrücktheit“ den Gral gewahrt und gleichzeitig „des Heilands Klage“ vernimmt: „Erlöse, rette mich aus schuldbefleckten Händen!“

Das weckt eine zweifache Erinnerung. Einmal an den Flehruf Jesu in Getsemani, der Vater möge den Kelch der Passion an ihm vorübergehen lassen; zum andern, deutlicher noch, an die Stimme des unschuldig erschlagenen Bruders (Jesus), die Johann Georg Hamann aus der Tiefe des Menschenherzens klagen hört.¹⁷ Doch abgesehen davon, daß schon der Begriff des ‚Mediums‘ ein wie immer gefaßtes Identitätsverhältnis voraussetzt, stellen beide Vergleichstexte, auf Parsifal bezogen, die christliche Erlösungsvorstellung auf den Kopf. Und so bestätigt es dann ja auch der Ausklang des Werks mit dem programmatischen Ruf „Erlösung dem Erlöser!“ Denn gerade auch in der Sicht Borchmeyers besagt er, daß der im Gral gegenwärtige und dazu noch in die unwürdigen Hände Amfortas geratene ‚Erlöser‘ sich im Zustand einer Selbstentfremdung befindet, aus der er nur durch das Zutun des ‚Mediums‘ Parsifal befreit und zu seiner Identität zurückgeführt werden kann. Dann aber ist Parsifal zuletzt doch das Medium der Selbstfindung des Erlösers und als solches der Sachwalter seiner wahren Identität.

Theologisch beurteilt kann das nur heißen, daß Parsifal als eine im Rückgriff auf längst obsolet gewordene mythische Elemente gewonnene christologische Ersatzfigur anzusehen ist, die nicht umsonst an gnostische Erlösungsmodelle erinnert.¹⁸ Im Sinn der pseudo-dionysischen Mystik durch Leiden wissend geworden, bringt er durch sein Wissen dem in den Zustand der Heillosigkeit geratenen Inbegriff des Heils ‚Erlösung‘, so daß er als eine bildhafte Synthese von Nietzsches Vorstellung vom ‚Tod Gottes‘ und Hegels Postulat einer Aufhebung der Theologie in Spekulation erscheint. In ihm verbindet sich die tiefste Enttäuschung des Zeitalters mit seinem höchsten Anspruch zu einer mit christlichen Attributen angereicherten und im Sinn der Jugendstil-Ästhetik geschönten Gestalt. Einer Gestalt, die durch das ihr auferlegte Programm „Erlösung dem Erlöser!“ ebensoweit ins Utopische ausgreift, wie sie durch ihre Herkunft auf die gnostische Erneuerung des Mythos zurückweist. Einer Gestalt, die nur aus dem Zusammenspiel der Attribute lebt, weil sie von innen her zur Unmöglichkeit – „Erlösung dem Erlöser!“ verurteilt ist. Aber wie hätte die ‚Epochenfigur‘ Wagner den Zwiespalt seiner Zeit anders in Szene setzen können?

¹⁶ Ebd. 149.

¹⁷ Näheres dazu in meiner Schrift: *Der schwere Weg der Gottesfrage* (1982) 117f.

¹⁸ Wenn für Huber und die durch ihn präsentierte Gruppe das „dringendste Desiderat der Parsifal-Forschung“ im Aufweis seines genuin christlichen Charakters besteht, kann dem nur das noch dringlichere Desiderat entgegengestellt werden, die von ihm vermutete ‚Christlichkeit‘ in einem religionsgeschichtlichen Vergleich nach ihrer tatsächlichen Herkunft zu befragen. Dann würde sich rasch zeigen, daß Parsifal außer einigen Requisiten nichts mit der Stiftergestalt des Christentums, um so mehr jedoch mit der gnostischen Christusfigur zu tun hat, deren Aufgabe darin besteht, die in die Welt verstrickte ‚Sophia‘ durch Wissen aus ihrer Selbstentfremdung zu befreien und in die Einheit mit dem Ursprung zurückzuführen.

Indessen braucht man den ‚Parsifal‘ nicht von seinem Schlußsatz her aufzurollen, um ihn als ‚Weltabschiedswerk‘ zu begreifen, in dem Wagner nicht nur sein eigenes Requiem gestaltete, sondern gleichzeitig auch – in verblüffender Übereinkunft mit Nietzsches ‚tollem Menschen‘ – sein ‚Requiem aeternam Deo‘ anstimmte, da diese Bestimmung im Schlüsselsatz des Werks schon deutlich genug zur Sprache kommt. Nach Cosimas Tagebuch (vom 21. Dezember 1877) überraschte sie Wagner an diesem Tag mit der Bemerkung, er habe einen philosophischen Satz komponiert, den sie mit dem Wortlaut wiedergibt: „Hier wird der Raum zur Zeit.“ In Parsifals Unterweisung durch Gurnemanz lautet dieser Schlüsselsatz freilich umgekehrt: „Du siehst, mein Sohn, zum Raum wird hier die Zeit.“ Das liegt, wie Wapnewski zeigte, ganz auf der Linie der romantischen Vorstellung von der Wechselbeziehung der beiden Größen: Raum als gefrorene Zeit, Zeit als fließend gewordener Raum. Doch hat Wagner damit dem Werk nicht nur eine philosophische Tiefendimension zudedacht, sondern zugleich auch sein innerstes Gestaltungsprinzip gewonnen, so daß sich in seinen Zeit-Maßen der Raum spürbar ‚zeitigt‘, während die Zeit eine nicht minder deutliche ‚Erweiterung‘ und Dehnung erfährt. Nicht umsonst fühlt sich Parsifal, kaum daß er auszuschreiten begann, schon weit vorangekommen.¹⁹

Vor allem aber muß diese ‚Verräumlichung‘ der Zeit im Zusammenhang mit der abschließenden Enthüllung des Grals gesehen werden. Das Gebot des neuen und definitiven Gralkönigs Parsifal „Nicht soll der mehr verschlossen sein: Enthüllt den Gral – öffnet den Schrein!“ zielt tatsächlich auf eine umfassende und definitive ‚Eröffnung‘, der, wie Hans Mayer betonte, keine neuerliche Verhüllung mehr folgt. Das Mysterium ist, mit Goethe gesprochen, „heilig öffentlich Geheimnis“ geworden. Und damit ist die Bewegung des Ganzen zum Stillstand gekommen: die Zeit ist endgültig und unwiderruflich zum Raum geworden; was sich in ihr zeitigte, liegt offen zutage, ist in den Zustand einer universalen Öffentlichkeit überführt. Das aber heißt, daß sich im ‚Parsifal‘ nicht weniger deutlich als im Nibelungenring die ‚Aufhebung der Zeit‘ theatralisch ereignet. Der ‚Wanderer‘ Parsifal, christlich getöntes Gegenstück zur Gespensterfigur des Holländers, zur Legendenfigur des Lohengrin, zur Götterfigur des Wotan, hat das Ziel seiner Pilgerschaft erreicht, so daß alles, was sich vorher ereignete, im Erreichten einbehalten und gegenwärtig ist. Insofern waltet in dem Werk eine unterschwellige Eschatologie. Nicht anders als die mit ihm typenverwandten Gestalten des Holländers, des Lohengrin und des Wotan ist auch Parsifal eine Endzeit-Figur. Insgeheim untersteht das Werk dem Ruf des apokalyptischen Engels, von dem sich Reinhold Schneider so tief betroffen fühlte: „Es wird keine Zeit mehr sein!“ (10, 6) In der Statik seines Schlusses ist die Zeit definitiv zu Ende gekommen. Das aber gilt nicht nur für die Zeit im allgemeinen, sondern insbesondere auch für die Zeit in christlicher Sicht. Doch was hat es damit auf sich?

¹⁹ „Ich schreite kaum – doch wahn‘ ich mich schon weit.“ (Wapnewski, *Der traurige Gott*, 211ff.)

Der Gegenschlag

In seinem Parsifal-Essay besteht Dieter Borchmeyer darauf, daß der christliche Charakter des Werks nicht zuletzt auch dadurch gesichert sei, daß ihm ein zyklisches Welt- und Geschichtsmodell zugrunde liege, wie es auch von der Apostelgeschichte vertreten werde, wenn sie davon spricht, daß Christus in den Himmel aufgenommen werden mußte bis zum Zeitpunkt der „Wiederherstellung aller Dinge“ (3, 21).²⁰ Die Frage, ob das christliche Geschichtsbild damit tatsächlich getroffen ist, zunächst einmal zurückgestellt, muß vor allem danach gefragt werden, ob sich diese These durch den Ausgang der Wagnerschen Musikdramen bestätigt. In diesem Zusammenhang wird man sich daran erinnern müssen, daß der Holländer seine Hoffnung, er werde bei der Auferstehung der Toten „in Nichts vergehn“, zu dem Aufruf steigert: „Ewige Vernichtung, nimm mich auf!“ Ebenso schließt der ‚Lohengrin‘ mit einem Abschied ohne Wiederkehr. Und was schließlich den Ausklang der ‚Götterdämmerung‘ anlangt, so geht hier die Musik zwar mit der Wiederaufnahme des Erlösungsmotivs aus der ‚Walküre‘ über den Text hinaus; doch ist der Sinn dieser ‚Erlösung‘ schon im voraus durch den ‚Text‘ Wotans festgelegt: „Auf geb ich mein Werk: nur Eines will ich noch: das Ende – das Ende!“²¹ Mit dem zyklischen Charakter der den Wagnerschen Musikdramen zugrunde liegenden Sinnstrukturen hat es somit – nicht zuletzt auch im Blick auf den ‚Parsifal‘ – eine weit weniger eindeutige Bewandnis, als aufgrund der These Borchmeyers zu vermuten war.

Indessen ist gerade diese These dazu angetan, über Wagner hinauszudeuten und den von Nietzsche gegen ihn geführten ‚Gegenschlag‘ von innen her zu erklären. Und das um so mehr, als sich auch in anderen Zusammenhängen zeigen läßt, daß sich Nietzsche in seinen Entwürfen ‚reaktiv‘ zu vorgegebenen Konzepten verhält. Im Fall seiner Toderklärung Gottes zeichnen sich sogar ausgesprochen kompensatorische Tendenzen ab. Weil es nach Heines kritischem Referat von Kants Kritik der Gottesbeweise diesem nicht gelungen war, die zentrale Stütze des überkommenen Gottesglaubens in Gestalt des ‚ontologischen Beweises‘ zu destruieren, gab Nietzsche seiner Proklamation des Gottestodes eine Fassung, die tendenziell auf die Aufhebung des ontologischen Arguments hinauslief.²² Im Blick auf Nietzsches ‚Zarathustra‘ drängt sich gleicherweise die Vermutung auf, daß es sich in seiner Sternenfreundschaft mit Wagner nicht anders verhielt: nach kurzer Weggemeinschaft geriet er auf seiner ‚Sternenbahn‘ in vollständige Opposition zu ihm, so daß

²⁰ Borchmeyer, ‚Parsifal‘ (146 ff.). Wenn sich der Autor in diesem Zusammenhang auf das Urteil Hans Klings beruft, für den Parsifal „an keiner Stelle als Christusersatz oder Gottesfigur“ in Erscheinung trete, dann hängt das offensichtlich mit jener Unbestimmtheit der Klingschen Christologie zusammen, die mich in meinem Beitrag: Der Innenwert der Außenfront, veranlaßte, im Hinblick darauf von einer „christologischen Niemandsrose“ zu sprechen, in: Theologie der Gegenwart 21 (1978) 85–92.

²¹ Dazu die abschließenden Erwägungen Wapnewskis in seinem Werk: Der traurige Gott, 267–279.

²² Näheres dazu in meiner Schrift: Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums (1982) 52–71.

er das einstige Ideal als seine ureigene Herausforderung, als Anstoß zu einem Akt kompensatorischer Überbietung empfand.²³

Die anfängliche Vermutung verdichtet sich zur Gewißheit, wenn man sich zum einen daran erinnert, welche zeitgeschichtlichen Hoffnungen der frühe Nietzsche in den Mythos setzte, und wenn man sich zum andern vergegenwärtigt, wie er die von Wagner inszenierte „Wiedergeburt des deutschen Mythos“ beurteilte. Nach der ‚Geburt der Tragödie‘ geht es darin lediglich um die Beschwörung des nihilistischen Kreislaufs der Natur, die mit der künstlerischen ‚Nachahmung‘ ihrer Erscheinungen einsetzt, und in der dionysischen Zurücknahme dieser Erscheinungen endet, um im Akt dieser Vernichtung eine „höchste künstlerische Urfreude im Schoße des Ur-Einen ahnen zu lassen“.²⁴ In dieser nihilistischen Einschätzung des Wagnerschen Mythenentwurfs sieht er sich vor allem durch sein an Schopenhauer orientiertes Verständnis des Nibelungenrings bestätigt, das ihn in Wotan nur noch einen ‚abgeschiedenen‘, nach seinem eigenen Untergang verlangenden Geist erblicken läßt.

In der ‚Geburt der Tragödie‘ fällt aber nicht nur bereits das verräterische Stichwort vom „dionysischen Trieb“; vielmehr bekennt sich Nietzsche hier auch schon zu der konstruktiven, auf Konzentration aller Gestaltungskräfte abzielenden Funktion des Mythos. Als ein „zusammengezogenes Weltbild“ bewahrt er eine jede Kultur davor, ihrer „schöpferischen Naturkraft verlustig“ zu gehen; denn „erst ein mit Mythen umstellter Horizont schließt eine ganze Kulturbewegung zur Einheit ab“.²⁵ Deshalb ist auch mit Wagners Mythenentwurf, so sehr auf ihm „das Leuchten höchster Meisterschaft wie der Glanz flüssigen Goldes liegt“, das letzte Wort noch nicht gesprochen. Zwar ist der Ring des Nibelungen ein „ungeheures Gedankensystem“, wengleich „ohne die begriffliche Form des Gedankens“. Gerade deswegen aber bestünde die Möglichkeit, ihm „etwas ganz Entsprechendes“ zur Seite zu stellen, „das ganz ohne Bild und Handlung wäre und bloß in Begriffen zu uns spräche“.²⁶

Nietzsche war nicht der Geist, eine derartige Möglichkeit, nachdem sie schon einmal anvisiert war, ungenutzt auf sich beruhen zu lassen. Alles spricht vielmehr dafür, daß sich damit in ihm jener ‚dionysische Gegenschlag‘ anbahnte, den er in seinem ‚Zarathustra‘ gegen den ‚Zauberer‘ Wagner führte. Nicht zuletzt spricht dafür auch die auffällige Stilisierung seines Bruchs mit ihm. Obwohl er ihm in dem Zarathustra-Kapitel ‚Der Zauberer‘ eine – ausdrücklich als solche gekennzeichnete – Persiflage seines eigenen Jugendgedichts ‚Dem unbekanntem Gotte‘ in den Mund legt und damit seine angebliche Wende zum Christentum desavouiert, erweckt er in der Folge dann doch den Eindruck, als sei es die Übersendung des Parsifal-Textes mit der Widmung „Seinem Freunde Friedrich Nietzsche Richard Wagner, Oberkirchenrath“ gewesen, was ihm die Augen für Wagners Kniefall vor dem

²³ Dazu der Aphorismus: Sternenfreundschaft in: Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, IV, 279.

²⁴ Nietzsche, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, § 22.

²⁵ Ebd. § 23.

²⁶ Nietzsche, Richard Wagner in Bayreuth, § 9.

christlichen Kreuz geöffnet habe. Und nicht genug damit, bringt er damit sogar in seinem Briefwechsel mit Malvida von Meysenbug die ihm von Wagner zugefügte „tödliche Beleidigung“ in Zusammenhang, obwohl an deren wahrer Natur kein Zweifel bestehen konnte.²⁷ Wenn auch keineswegs in strenger Begrifflichkeit, wie er es sich in der ‚Geburt der Tragödie‘ vorgenommen hatte, sondern in einer hauptsächlich an der Bibel orientierten Bildsprache, entwirft Nietzsche im ‚Zarathustra‘ den kompletten Gegen-Mythos zu dem des nihilistischen Kreislaufs, den er als Grundriß der Wagnerschen Musikdramen entdeckt hatte. Aufs neue bringt er dabei das von Wagner verwendete Ring-Symbol ins Spiel, jedoch in einer völlig neuen Beleuchtung und Bedeutung. Was ihm in seinem Inspirationserlebnis von Silvaplane aufgegangen war und seitdem als Inbegriff seiner dionysischen Welt- und Lebensbejahung, seiner ‚Philosophie des Mittags‘, vorschwebt, ist der ‚Ring‘ der ewigen Wiederkehr des Gleichen, der „hochzeitliche Ring der Ringe“, mit dem er sich im Zarathustra-Lied der „sieben Siegel“ der mit dem Leben gleichbedeutenden Ewigkeit anverlobt.²⁸ Nach Löwith, dem die sorgfältigste Untersuchung dieses Motivs zu danken ist, liegt ihm sowohl eine ‚anthropologische‘ wie eine ‚kosmologische‘ Gleichung zugrunde. Eine erste, durch die sich der zum vollgültigen „Ich bin“ gelangte Mensch als winziger Ring „im großen Ring der ewigen Wiederkehr alles Seienden“ begreift, und eine zweite, die das kosmische Gesamtgeschehen betrifft, dieses „Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte... mit ungeheueren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selbst-Widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt“.²⁹

Damit war die große Alternative zu der ‚Zurücknahme‘ allen Sinns und Seins proklamiert, die der „Plenipotentiaris des Untergangs“, als den sich Wagner bezeichnete, in seiner ungläubigen Beschwörung des altgermanischen Mythos ebenso wie in seiner gnostischen Adaptierung der christlichen Erlösungslehre betrieben hatte. Was fehlte, war nur noch die Leitfigur, die das, was der umgedeutete Ring symbolisierte, gestalthaft anschaulich und benennbar machte. Bei der Suche danach griff Nietzsche auf die Formel des ‚Dionysischen‘ zurück, die er schon in der ‚Geburt der Tragödie‘, wenn auch zur Kennzeichnung des Wagnerschen Mythenmodells, gebraucht hatte. Demgemäß spricht der Aphorismus, den die Kompilatoren des ‚Wille zur Macht‘ mit gutem Gespür für seine

²⁷ Auch der wohlwollende Versuch Montinaris, diese Version als glaubhaft zu erweisen (in: Nietzsche lesen [1982] 38–55), scheidet an den von Janz und Gregor-Dellin ans Licht gebrachten biographischen Daten, die auf die Unterstellung eines sexuellen Fehlverhaltens hinauslaufen.

²⁸ Dazu die grundlegende Untersuchung von Karl Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen (1956) 64–112.

²⁹ Mitgeteilt bei Löwith, ebd. 95.

literarische Qualität an den Schluß ihrer Nachlaß-Sammlung setzten, und der wie kein anderer die „kosmologische Gleichung“ (Löwith) vollzieht, von der „dionysischen Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens“, einer Welt „ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat ...“ Und im Rückblick, den er in der ‚Götzen-Dämmerung‘ auf den von ihm durchmessenen Denkweg wirft, nennt sich Nietzsche schließlich selbst den „letzten Jünger des Philosophen Dionysos“ und, im selben Atemzug damit, den „Lehrer der ewigen Wiederkunft“.³⁰ Damit aber bringt er nur das auf den ‚mythischen Begriff‘, was er in ‚Jenseits von Gut und Böse‘ als den zentralen Vorgang seiner ‚Philosophie des Mittags‘ empfunden hatte: die Aufhebung der Selbstentzweiung, in der er sich als ‚Zarathustra‘ selbst gegenübertrat, um die damit stimulierte Identität im „Fest der Feste“ nur um so rauschhafter feiern zu können: „Freund Zarathustra kam, der Gast der Gäste! Nun lacht die Welt, der grause Vorhang riß, die Hochzeit kam für Licht und Finsternis.“³¹

Die Problemtiefe

Wenn bei Wagner die von Borchmeyer vermutete zyklische Weltfigur auch nicht eindeutig ausgemacht werden kann; hier, in Nietzsches Gegenentwurf, steht sie außer Zweifel. Damit aber ist auch schon die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Mythos auf ihre kritische Spitze getrieben. Denn der Mythos versöhnt nach diesen beiden Formen seiner Erneuerung mit der Welt entweder dadurch, daß er sie mit den Wagnerschen Musikdramen ihrer Nichtigkeit überführt, oder dadurch, daß er mit Nietzsches Gegenentwurf zu ihrer dionysischen Bejahung verhilft. Das aber schließt in beiden Formen eine Verheißung ein, die den Mythos in offene Konkurrenz mit dem Glauben treten läßt. Im ersten Fall, dessen Nähe zum buddhistischen Weltkonzept unverkennbar ist, verheißt er durch die Freilegung des nihilistischen Weltwesens den ‚Frieden‘ des definitiven Endes, wie es Wotan mit aller Inbrunst herbeisehnt. Im zweiten Fall, der Nietzsche als einen spezifisch westlichen Denker ausweist, verspricht er Erfüllung durch den Inbegriff einer sich stets neu erschaffenden Wirklichkeit. In beiden Formen hat er als eine ebenso große wie aktuelle Herausforderung des Glaubens zu gelten.

Auch der Glaube distanziert zur Welt, wie nicht zuletzt die im Hochmittelalter aufkommenden Traktate über ihre ‚Nichtigkeit‘ belegen. Er schafft die Distanz zu ihr somit dadurch, daß er ihre Vergänglichkeit hervorhebt. Im Zweiten Petrusbrief, dessen Verfasser doch, wie eingangs betont, darauf abhebt, daß er keinen „leeren Mythen“ nachgelaufen sei, sondern sich an das göttliche Selbstzeugnis gehalten habe, geschieht dies sogar in einer unmittelbar an Wagners ‚Götterdämmerung‘ erinnernden Form. Zwar sei die erste Welt, so heißt es hier in Anspielung

³⁰ Nietzsche, Götzen-Dämmerung. Was ich den Alten verdanke, § 5.

³¹ Nietzsche, Nachgesang zu ‚Jenseits von Gut und Böse‘.

an die biblische Sintfluterzählung, „in einer Wasserflut“ zugrunde gegangen; doch sei der „jetzige Himmel“ mitsamt der Erde „fürs Feuer aufgespart“ (3, 5 ff.). Mit dieser Androhung setzt sich der Brief gegen die ‚Spötter‘ zur Wehr, die an der Effizienz des Glaubens mit dem Hinweis darauf zweifeln, daß nach dem Tod der christlichen Gründergestalten alles beim alten geblieben sei, „wie es vom Anfang der Schöpfung an war“ (3, 3f.). Dieser pragmatischen Identifikation mit einer gleichermaßen als stabil und stagnierend empfundenen Welt setzt der Glaube die Perspektive der Endlichkeit in Gestalt des eschatologischen Weltenbrands entgegen. Und er wagt das trotz des gegensinnigen Augenscheins im Vertrauen auf „Gottes Wort“, das er, wie der Fortgang der Stelle sagt, als ein Prinzip radikaler Relativierung empfindet; denn „ein Tag ist beim Herrn wie tausend Jahre, und tausend Jahre sind wie ein Tag“ (3, 8). Es fragt sich nur, ob er diese relativierende Kraft bis in die Gegenwart hinein bewahrte, oder ob nicht die Wiedergeburt des Mythos als eins der augenfälligsten Indizien für den Schwund der Glaubenskraft verstanden werden muß.

Vor dem Hintergrund des von Wagner und Nietzsche unternommenen Erneuerungsversuchs zeichnet sich in diesem Zusammenhang sogar ein dreifaches Defizit ab. Fürs erste ist zu fragen, ob der Glaube noch das leistet, was nach Nietzsche für den als „zusammengezogenes Weltbild“ verstandenen Mythos eine Selbstverständlichkeit ist: die Abschließung und Integration der gesamten Kulturbewegung. Denn für die ‚Geburt der Tragödie‘ schließt ein „mit Mythen umstellter Horizont... eine ganze Kulturbewegung zur Einheit ab“.³² Darin hatte der Glaube uneingeschränkt die Erbfolge des Mythos angetreten. Durch ihn war das Woher und Wohin der Welt ebenso eindeutig definiert wie die Sinnbestimmung des Menschen in ihr. Deshalb konnte sich der Kaiser im byzantinischen Reich ebenso linear als Repräsentant des himmlischen Logos-Herrschers verstehen, wie ihm sein Reich als die welthafte Darstellung der himmlischen Hierarchie galt.

Einen ersten Schlag erhielt dieses durch den Glauben zusammengeschlossene und strukturierte Weltbild, als im Hochmittelalter die auf die Übereinkunft von Kaisertum und Papsttum gegründete Einheitskultur auseinanderbrach. Wie sich schon damals einzelne Lebensbereiche wie etwa der erotische und der therapeutische aus der vom Glauben bestimmten Lebenswelt emanzipiert hatten, nahmen in der Folge die emanzipatorischen Tendenzen überhand, so daß sich der Glaube wie in der Frage der Lebensgestaltung so insbesondere in der der ‚Weltorientierung‘ zunehmend in die Konkurrenz mit Philosophie, Wissenschaft und einer betont humanistischen Ethik gezogen sah. Unter dem Eindruck ihrer Theorien, Sinnentwürfe und Argumente erlahmte zusehends das Vertrauen in seine integrative, die „Kulturbewegung zur Einheit“ zusammenschließende Kraft. Beschleunigend dürfte sich auf den damit in Gang gekommenen Prozeß nicht zuletzt auch die Rehabilitierung Galileis auswirken, sofern mit ihr das Eingeständnis verbunden ist, daß die Kirche mit dem Beharren auf dem ptolemäischen Weltbild die ihr von ihrer Sendung her zukommende Kompetenz überschritten habe. Wenn der Glaube

³² Siehe Anm. 25.

damit auch nicht von seiner integrativen Mission abrückte, gab er doch den Anspruch auf eine weltbildhafte Abschließung der Kulturbewegung endgültig auf. Die an dieser Stelle aufbrechende Krise besteht in der Ungewißheit darüber, ob die Integration einer Kultur auch auf einem Weg jenseits der Bilder erreichbar ist.

Nicht weniger deutlich ist das Defizit, das die weltkritische Befähigung des Glaubens betrifft. Es bleibe dahingestellt, wohin die Wagnerschen Untergangsmythen letztlich führen. Sind sie lediglich als ein Quietiv gemeint, das einen Augenblick der Entlastung in einer von Zweckrationalität und Leistungsdruck geprägten Lebenswelt schaffen soll? Oder intendieren sie einen durch die Stilllegung des Lebenswillens gewonnenen Frieden? Auf jeden Fall aber braucht der Glaube die Distanz zur Welt, um ihre Beziehung zum weltranszendenten Gott voll ausspielen zu können. Für sein ‚modernes‘ Verständnis scheint diese Funktion freilich obsolet geworden zu sein. Weit davon entfernt, sein Ziel im Aufschwung von der Welt zu Gott zu sehen, sucht er es vielmehr in einer vordergründigen Affirmation zu den welthaften Gegebenheiten. Deutlichstes Indiz dafür ist die inzwischen freilich schon wieder in Vergessenheit geratene ‚Theologie der weltlichen Wirklichkeiten‘. Tatsächlich macht sich ein Christenglaube nur lächerlich, wenn er versucht, auf die von Nietzsches Maxime „Brüder, bleibt der Erde treu!“ vorgezeichnete Bahn einzuschwenken. Auf diesem Weg wird er es, mit Nietzsches dionysischem ‚Ja-und-Amen‘ verglichen, immer nur zu schwächlichen Imitationen bringen. Und zudem läuft er auf diesem Weg Gefahr, sein genuines Ziel, die Verankerung des Menschseins in der Gotteswirklichkeit, zu verfehlen.

Damit ist aber auch schon das dritte und entscheidende Defizit angesprochen, das sich auf die Realitätsvermittlung des Glaubens bezieht. Glaube ist, wie man die definitionsartige Bestimmung des Hebräerbriefs frei wiedergeben könnte, die Verankerung des Menschseins in der welthaft nicht greifbaren und dennoch zuversichtlich bejahten Gotteswirklichkeit (Hebr. 11, 1). Wie heute erst wieder voll begriffen wird, zeichnet sich diese Bestimmung vor allem dadurch aus, daß sie auf den Realitätsgewinn des Glaubens abhebt und damit seine fundamentierende Funktion erst wirklich herausstellt. Mag der Glaubende auch weitersehen als derjenige, der sich allein der Erhellungskraft der Vernunft überläßt; wichtiger noch ist für ihn, daß er fester als jeder andere im Dasein steht, wenn auch der Grund, der ihn trägt, kein welthafter ist. Auch das wird von dem modernen Glaubensverständnis verunklärt, sofern es den Standort des Glaubenden nicht so sehr religiös als vielmehr gesellschaftlich zu definieren sucht. Daraufhin wird insbesondere der Glaubensbegriff der ‚Politischen Theologie‘ zu überprüfen sein. Sie scheint den ‚Öffentlichkeitscharakter‘ und damit den Gesellschaftsbezug des Glaubens so sehr in den Vordergrund zu rücken, daß die Frage seiner inneren Konsistenz darin förmlich untergeht. Der Glaubende aber vermag im Umgang mit andern immer nur so viel zu leisten, wie er einen Rückhalt in Gott gefunden hat. Denn der Glaube ist, in seinem tätigen Vollzug gesehen, die Weitergabe einer Wirklichkeitserfahrung.

Darin wird er sich vor allem im Blick auf Nietzsches dionysischen Mythenentwurf überprüfen müssen. Denn Nietzsche kommt mit seinem Antipoden Marx in dem Vorwurf überein, daß der neuzeitlichen Philosophie und Theologie, trotz

ihrer spekulativen Überhöhung durch Hegel, der ontologische Gottesbeweis nicht gelungen sei.³³ Was die Theologie und mit ihr der durch sie interpretierte Glaube der Menschheit schuldig blieb, ist dieser Kritik zufolge – die Wirklichkeit. Damit hebt diese Kritik auf einen der sensibelsten Punkte im modernen Existenzbewußtsein ab. Denn der heutige Mensch fühlt sich, mit einem fast schon verschollenen Stichwort gesprochen, ‚unzuhaus‘ in der durch Philosophie und Wissenschaft immer schlechter oder doch bruchstückhafter gedeuteten Welt. Und was ihn dabei noch ungleich stärker belastet, ist die Tatsache, daß mit seiner Ungeborgenheit und Desorientierung ein signifikantes Nachlassen des Lebenswillens einhergeht. Nicht nur, daß viele zwischen Existenz und Rolle aufgespalten sind und förmlich ‚neben sich her‘ leben; sie empfinden ihr Dasein zunehmend auch als eine lästige Hypothek und unerwünschte Zumutung, und wäre es auch nur in der Form, daß sie sich ihm nicht ‚gewachsen‘ fühlen.

Wenn man davon ausgeht, daß dieses Selbstzerwürfnis des heutigen Menschen schon von Kierkegaard denkbar sensibel registriert wurde, legt es sich nahe, Nietzsches forciertes Plädoyer für die dionysische Welt und das selbstvergessene Aufgehen in ihr als einen Akt der exzessiven Kompensation dieses Notstands zu deuten. Mit ihrer ‚Beschwörung‘ zwingt er dann förmlich jene Wirklichkeit herbei, der sich der moderne Mensch vielfältig, am meisten aber durch sein Unvermögen zu sich selbst, entfremdet sieht. Umgekehrt läßt sich dann aber daran auch die zentrale Erwartung ablesen, die der heutige Mensch in den Glauben setzt. Sie zielt nicht so sehr auf die Erweiterung des geistigen Blickfelds als vielmehr auf eine definitive Bestätigung und Befestigung seiner Existenz.

Waren es im Fall der beiden ersten defizitären Erscheinungen in erster Linie theologische Tendenzen, die dafür verantwortlich zu machen waren, so kommt hier vor allem der Einfluß der modernen Medien beeinträchtigend ins Spiel. Da diese Medien von ihrer Binnenstruktur her unfähig sind, die mit dem Glauben verbundene Gewißheit zu vermitteln, strukturieren sie ihn unwillkürlich im Sinn ihrer Elementarfunktion um, die unbestreitbar in der Informationsvermittlung besteht. Ein auf seinen doktrinalen Gehalt hin akzentuierter Glaube ist aber schwerlich dazu angetan, der auf existentielle Befestigung ausgerichteten Erwartungshaltung des heutigen Menschen zu genügen. Vielmehr wird dieser den Eindruck gewinnen, daß ihm anstelle des benötigten Lebensbrots der ‚Stein der Weisheit‘ geboten wird, mit dem ihm jedoch trotz seines Glanzes nur wenig geholfen ist. Wenn irgendwo, liegt hier der Kern des mit der Wiederkehr der Mythen aufgeworfenen Glaubensproblems.

³³ Bei Marx erklärt sich dieser Vorwurf daraus, daß nicht das Denken, sondern der revolutionäre Aufbruch des Proletariats der genuine Ort der Wirklichkeitsvermittlung ist; doch ist er auch dem ‚jasagenden‘, also dem mythenschaffenden Teil von Nietzsches Werk zu entnehmen, obwohl nur dessen ‚neinsagender‘, also kritischer Teil eindeutig auf die Destruktion des ontologischen Arguments ausgerichtet ist. Dazu nochmals die zitierten Passagen aus meiner Schrift: *Gottsucher oder Antichrist?* (s. Anm. 22).

Die Problemlösung

Im Durchgang durch die Problemtiefe wurde immerhin so viel klar, daß die zyklische Struktur, wie sie etwa in der Vorstellung von der Wiederherstellung der Dinge (Apg 3, 21) auftaucht, zum ursprünglichen Besitzstand der Mythen, nicht jedoch des Glaubens gehört. Doch steht dieser, wie sich gleichfalls zeigte, dem zyklischen Modell insofern nahe, als er es zur Abschließung einer Kulturbewegung benötigt, auch wenn diese nicht in bildhafter Form geschieht. Denn ‚zyklisch‘ im Sinn einer umfassenden Abschlußbewegung ist der Glaube auch insofern, als er sich inhaltlich auf den alle Sinn- und Seinsgehalte übersteigenden Gott – als den letztlich Umgreifenden – bezieht, und als er formal die Struktur des ‚Credere Deo Deum‘, also die eines Kreisgangs von Gott (als Glaubensgrund) zu Gott (als Glaubensziel), aufweist.³⁴ Dieser Befund verdient schon deshalb hervorgehoben zu werden, weil er eine so große Affinität von Glaube und Mythos erkennen läßt, daß sich das Verhältnis beider nicht in bloßen Konflikten zu erschöpfen bräuchte. Zu einem Dialog könnte es diesem Ansatz zufolge freilich nur unter der Voraussetzung kommen, daß der Glaube wieder zu seiner Aufgabe zurückfindet, die Integration eines Kulturkreises zu leisten. Doch liegt diese Möglichkeit gerade heute in so weiter Ferne, daß sein Verhältnis zum Mythos vor allem unter dem Aspekt der Gegensätzlichkeit bedacht werden muß.

Der Gegensatz bezieht sich vor allem auf das Geschichtsbild, das nach der von dem Begriff der ‚Apokatastasis‘ suggerierten Vermutung eine zyklische Struktur aufzuweisen scheint. Die ‚Wiederherstellung‘ am Ende der Zeiten vollzieht sich jedoch nicht nach Art einer Restitution, sondern, wie schon im Epheserbrief (1, 10) angedeutet und vor allem von der Erlösungslehre des Irenäus von Lyon ausgeführt wird, als die ‚Rekapitulation‘, die erfüllende Zusammenfassung der in Bruchstücke auseinandergefallenen Schöpfung. Das Geschichtsbild der Bibel zeigt somit einen eindeutig linearen, dem Endziel der eschatologischen Vollendung entgegenstrebenden Verlauf. Zyklische Strukturen kommen darin nur in Form von Relikten vor, soweit sie nicht mit der integrativen Aufgabe des Glaubens zu tun haben.

Um diese Spannung aufrechtzuerhalten, bedarf es ebenso der ‚enthebenden‘ wie der ‚begründenden‘ Kraft des Glaubens. Er bringt den Glaubenden zu der von ihm vorgefundenen Welt auf Distanz, um in ihm die Hoffnung auf die endzeitliche Vollendung wecken zu können. Und er weckt diese Hoffnung, indem er ihn, mit einem der schönsten Kirchengebete gesprochen, inmitten der Unbeständigkeit dieses Lebens dort verankert, „wo die wahren Freuden sind“.³⁵ So gesehen ist seine distanzierende Wirkung die Bedingung seiner Wirklichkeitsvermittlung und diese die Folge der Distanz. Das heißt dann aber auch umgekehrt, daß mit dem Abfall der Spannung ein Nachlassen der Erschließungs- und Begründungskraft des Glaubens verbunden ist. Von hier aus erklärt sich die Faszination der neuen, mit den Namen Wagner und Nietzsche verbundenen Mythen. Das Weltuntergangs-

³⁴ Näheres dazu in meiner Schrift: Glaubensvollzug (1967) 33–41.

³⁵ Oration vom 21. Sonntag im Jahreskreis.

konzept des einen verheißt eine Enthebung von der Welt, die ihren Zweck einzig und allein in sich selbst hat und als solche wie ein betörendes Narkotikum wirkt. Demgegenüber schließt die ekstatische Welt-Affirmation des andern die Verheißung einer spontanen, an keine religiöse Vermittlung gebundenen Wirklichkeitserfahrung ein. Auch sie übt eine – ständig wachsende – Anziehungskraft aus, so daß Nietzsche geradezu als die ‚Droge‘ im Bewußtsein der Gegenwart zu gelten hat.³⁶ An der Frage der Bewältigung dieser zweifachen Faszination wird es sich entscheiden, ob der Glaube in der Herausforderung durch die neuen Mythen zu bestehen vermag.

Aber handelt es sich dabei tatsächlich um seine aktuelle Herausforderung? Sind im Lauf des letzten Jahrhunderts nicht längst schon neue Mythen anstelle der von Wagner und Nietzsche entworfenen getreten? Sind es nicht die Modelle eines alternativen Lebensstils oder des neuerwachten ökologischen Bewußtseins, die sich inzwischen in den Vordergrund geschoben und Parsifal ebenso wie Dionysos, zumindest im Bewußtsein der Jugend, verdrängt haben? Ist es nicht insbesondere im Bereich der resignativ gestimmten Jugend zu einem ‚mythologischen Randdruck‘ gekommen? Zum Erscheinungsbild des Mythos gehört es aber immer schon, daß die Namen wechseln, während die Strukturen und die von ihnen ausgehende Faszination fortdauern. So auch hier. Ebenso leicht ist in den Modellen des alternativen Lebensstils der anarchische Grundzug der Wagnerschen Mythen wiederzuerkennen wie in den Affirmationen der ökologischen Bewegung die Tendenz des von Nietzsche geschaffenen Gegenmythos. Alles spitzt sich somit in die Frage zu, ob es dem Glauben gegeben ist, wirksamer als diese Modelle zu distanzieren und effektiver als diese Affirmationen zu verankern.

Ein wichtiger Schritt zur Problemlösung wäre schon getan, wenn der Glaube, wie es auch im Interesse seiner universalen Verständlichkeit läge, entschiedener als bisher in seiner Affinität zum Gebet gesehen würde. Denn damit träte er sichtbar in einen jener Zusammenhänge, die in seiner Konfrontation mit dem Mythos geltend zu machen sind. Das Gebet ist, wie seine von Hegel erneuerte Sinnbestimmung unterstreicht, die Erhebung des Geistes zu Gott. In seinem Zusammenspiel mit dem Gebet begriffen, wird der Glaube somit in seiner distanzierenden, weltüberschreitenden Effizienz ersichtlich. Wie das Gebet löst auch er den Weltkontext, in dem der Mensch von Haus aus begriffen ist, um ihn auf Gott hin zu orientieren und für seine Mitteilung ansprechbar zu machen. In der Sicht des Gebets hat diese ‚Neuorientierung‘ jedoch den Charakter einer befestigenden Neubegründung. Nur vordergründig geht es im Gebet um die Erfüllung der in den Bitten geäußerten Herzenswünsche, untergründig und prinzipiell jedoch um die Bewahrung des Menschenherzens vor Angst und Verzweiflung. Das aber leistet das Gebet, indem es Halt und Stand in der unverbrüchlichen Gotteswirklichkeit schafft. Indem es diese Fühlung vermittelt, erreicht es sein innerstes Ziel. Daß das aber auch der Grundintention des Glaubens entspricht, machte Martin Buber deutlich, indem er in seiner Auseinandersetzung mit der christlichen ‚Glaubensweise‘ den gläubigen

³⁶ Dazu die Eingangsbemerkungen meiner Schrift: Nietzsche für Christen (1983) 10ff.

Akt der Befestigung in Gott, die ‚emuna‘, als die Grund- und Urform des Glaubens herausstellte.³⁷ Glaube ist, alt- wie neutestamentlich gesehen, seiner Fundamentalstruktur zufolge ein Akt des Sich-Begründens und Festmacheins in jenem Seinsgrund, den die Frömmigkeit aller Zeiten in Gott gefunden hat.

Zu diesem Ziel führt jedoch auch eine Besinnung auf die Primärstruktur des Glaubens. Denn der Glaube kommt, wie Paulus mit einer das gesamte neutestamentliche Glaubensverständnis zusammenfassenden Wendung sagt, „aus dem Hören“ (Röm 10, 17); er ist somit die akthafte Antwort auf die Epiphanie, die sich, geheim oder offen, im Wort und Schweigen, im Handeln und Leiden und insbesondere in der Auferstehung Jesu ereignet. Im Glauben erwidert der Mensch den Dialog, den Gott mit ihm in seiner Selbstoffenbarung aufgenommen hat. Deshalb weist der Glaube dann aber auch alle Implikationen auf, die das dialogisch gesprochene Wort kennzeichnen. Mit ihm ist, wie in der Besinnung auf seinen Vollzug fast unmittelbar einsichtig wird, eine dreifache Vergewisserung gegeben: Gewißheit über die Tatsache des Dialogs, Gewißheit über die Existenz des Partners, aber auch die Vergewisserung des Redenden über seine eigene Existenz. Das dialogische ‚Eigenleben‘ des Glaubens besteht dann aber gerade darin, daß diese Selbstvergewisserung mit der in ihm gewonnenen Gottesgewißheit zusammenfällt. Das an ihn ergehende Gotteswort ist für den Glaubenden zugleich im höchsten Maß das Wort der Bestätigung, das seine Existenz auf einen neuen, mit der Gotteswirklichkeit gegebenen Boden stellt. Insofern erfüllt gerade der Christenglaube die Bedingung der ‚emuna‘; er verankert, wie nur je eine Glaubensform, das schwankende, angefochtene Menschsein – in Gott.

Mit der Befestigung geht überdies, wie gerade heute betont werden muß, der Ruf zu personale Selbstsein Hand in Hand. Wer glaubt, ist dadurch auch immer schon aus der Masse der Gleichgeschalteten herausgehoben und zu einem Leben in personaler Selbstverantwortung ermutigt. Nicht zuletzt unterscheidet sich der Glaube darin von den neuen Mythen, die es durchweg auf die Liquidierung des Menschen als Personwesen abgesehen haben. Deutlicher als jede Analyse beweist das die Programmfigur von Nietzsches ‚Übermensch‘, die bei allem Willen zum anthropologischen Exzeß auf bestürzende Weise gesichtslos bleibt. Auch darin steht Nietzsche unversehens in einer ‚Zielgeraden‘ mit Marx, für den die Sinnfindung des Menschen nur in seiner Verwirklichung als Gattungswesen bestehen kann. Wie aber Wagner zu diesen Tendenzen stand, zeigt sein musikedramatisches Schlußwort, der ‚Parsifal‘, mit dem er gleichzeitig den feierlichen, ins Kultische gesteigerten Abgang auf die Epoche der jüdisch-christlichen Individualkultur anstimmt. Der Weg zum Gral führt den ‚reinen Toren‘ zwar durch die versucherischen Abgründe einer von individueller Schuld, Sehnsucht und Leidenschaft geprägten Lebenswelt; doch mündet er aus in das Kollektiv der Gralsritter, in dem sich für Wagner die überindividuelle Liebesgemeinschaft mit dem neuen, „in die

³⁷ So vor allem in Bubers Kampfschrift: *Zwei Glaubensweisheiten* (Zürich 1950); dazu die Ausführungen meiner Schrift: *Glaube nur!* (1980) 30ff.

Welt verströmten und dadurch zum Raum“ gewordenen Gott (Straub) darstellt.³⁸ Für Wagner war demnach das Individuum genauso wie für seinen Antipoden Nietzsche „ein Irrtum“; und die beiden Mythenschöpfer standen darin überdies in Übereinkunft mit dem Urheber der folgenschwersten Sozialutopie der Epoche, soviel sie in anderer Hinsicht von ihm trennte. Ungeachtet dieser Differenzen bilden sie mit ihm zusammen die große, noch immer nicht hinreichend angenommene Herausforderung des Glaubens. Er wird sie, wie seine konfliktreiche Geschichte beweist, in dem Maß bestehen können, wie er seine ureigenen Kräfte mobilisiert. Das aber kann er gerade in der Auseinandersetzung mit den Protagonisten der neuen Mythen lernen.

³⁸ So Eberhard Straub (unter Berufung auf den Mythengeschichtler Kanne) in seinem oben (Anm. 13) erwähnten Essay.