

Ist die Medizin für die Linderung eines Leidens am Alter zuständig? Hier sind zwei Formen des Leidens zu unterscheiden, das unmittelbare „schmerzhaftes Leiden“ und das „reflexive Leiden“ (200), das nicht unmittelbar ist, sondern von der Interpretation des Subjekts abhängt. In der Anti-Aging-Medizin, so die These, werde ein reflexives Leiden so behandelt, als sei es ein unmittelbares schmerzhaftes physisches Widerfahrnis. Hinter dem Wunsch nach ewiger Jugend verberge sich ein existenzielles Leiden: „das Leiden an der endlichen und daher verrinnenden Lebenszeit, die dem Einzelnen zur Verfügung steht, und die ihn dazu zwingt, Entscheidungen zu treffen, die immer mit dem Verlust anderer angestrebter Lebensmöglichkeiten einhergehen [...]“. Dadurch werden Lebensprozesse, die bisher als natürlich oder normal aufgefasst wurden, pathologisiert und in den Zuständigkeitsbereich der Medizin überführt“ (201 f.). Die unverfügbare Faktizität der eigenen Endlichkeit als die eigentliche Ursache des Leidens werde verdeckt, und der Leidende verliere so die Möglichkeit einer konstruktiven existenziellen Auseinandersetzung mit ihr.

Aber kann es einen Umgang mit dem Verrinnen der Zeit geben, der es nicht verdeckt oder verdrängt, sondern die Faktizität der Endlichkeit anerkennt, ohne sie als Ursache von Leiden erfahren zu lassen? B. stellt den in Kap. III beschriebenen pessimistischen Alterskonzeptionen (Jean Améry, Simone de Beauvoir und Norberto Bobbio) in Kap. V einen Traditionsstrang der abendländischen Philosophie entgegen, der den Akzent auf die positiven Aspekte des Alters setzt. Im Alter gewinnt man eine bessere Einsicht in das, was im Leben wichtig und was unwichtig ist. „Cicero betrachtet das Thema des Alters [...] allein unter dem Aspekt der geistigen und moralischen Leistung“ (209); als Trost gegen die Gebrechen des Alters dienen ihm die Tugenden, die durch lebenslange Übung erworben werden müssen. Seneca verweist auf die Wichtigkeit der Zeitautonomie. Er fordert dazu auf, der Gegenwart das abzugewinnen, was angeblich erst die Zukunft verdient; allein in der Gegenwart kann „das Leben sich augenblickhaft erfüllen und zu einem Ganzen werden“ (210). Die „Meißelschläge des Lebens“, so urteilt Ernst Bloch, „haben eine wesentliche Gestalt herausgearbeitet, und Wesentliches ist ihr besser als je erblickbar“ (214). Das Verrinnen der Zeit, so zeigt die abschließende Kierkegaard-Interpretation, „bürdet dem Einzelnen die Verantwortung auf, der Endlichkeit und Einmaligkeit seiner Zeit Rechnung zu tragen, indem er sie auf selbstbestimmte Weise nutzt“ (243).

In Abwandlung eines Titels von Kant kann man B.s Untersuchung als eine Kritik der rein medizinischen Vernunft bezeichnen. An einem Beispiel werden Grenzen der Medizin aufgezeigt, und es wird auf eine Form der Vernunft verwiesen, die den Wert des Leidens an der verrinnenden Zeit erkennen kann.

F. RICKEN SJ

ARBEIT AM MYTHOS. Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart. Herausgegeben von *Annette Zgoll* und *Reinhard G. Kratz*. Tübingen: Mohr Siebeck 2013. X/342 S., ISBN 978-3-16-151800-3.

Im Sommersemester 2010 führten die Georg-August-Universität Göttingen sowie die Akademie der Wissenschaften zu Göttingen eine öffentliche Ringvorlesung zum Thema „Arbeit am Mythos“ durch, deren Beiträge in vorliegendem Band veröffentlicht wurden. Der Titel der Vorlesungsreihe erinnert nicht zufällig an das Werk des Hans Blumenberg, unter dessen „Schirmherrschaft“ sich die Herausgeber stellen. In ihrer Einleitung weisen die Herausgeber auf zwei verschiedene Dimensionen der „Arbeit am Mythos“ hin: der Mythos als „hermeneutisch-geschichtliches Phänomen“ (1), insofern er eine auf seine historischen Fakten hin zu analysierende Größe ist, sowie als „soziokulturelles Phänomen“ (2), insofern er auf seine „Leistungen“ und „Grenzen“ hin betrachtet wird. Beide Aspekte, die man als historisch beziehungsweise systematisch charakterisieren kann, sollen den Leitfaden der einzelnen Beiträge bilden. Eine weitere wichtige Prämisse, auf die in der Einleitung hingewiesen wird, ist die Frage der Wahrheitsgemäßheit des Mythos, die sich eben nicht mehr mit dem Hinweis auf eine fehlende Rationalität des Mythos beantworten lässt, sondern auf einen dem Mythos eigenen Zugang zur Wahrheit verweist.

Die einzelnen Beiträge des Bandes lassen sich in drei Gruppen einteilen: Die ersten drei Beiträge (Horstmann, Rüpke, Bendix) befassen sich systematisch mit dem philosophischen sowie religions- und kulturwissenschaftlichen Rahmen des Mythos. Die anderen Beiträge befassen sich mit einzelnen Kulturräumen: dem Orient (Zgoll, Wiggermann,

Kreyenbroek), dem Alten Testament (Spieckermann, Kratz), der griechischen (Nesselrath) und römischen Antike (Egelhaaf-Gaiser), dem Christentum (Gemeinhart) und dem Islam (Günther). Der letzte Beitrag schließlich beschäftigt sich anhand eines Theaterstücks mit der Frage der Möglichkeit einer modernen Adaption eines antiken Mythos (Behmler/Sternberg-el Hotabi).

*Axel Horstmann* (= H.) entfaltet in seinem Beitrag „Faszination und Herausforderung: ‚Mythos‘ als Schlüsselthema der Moderne“ die philosophische Entwicklung der Mythosfrage, ausgehend von Nestles berühmtem Buch „Vom Mythos zum Logos“ hin zur modernen Rehabilitation des Mythos. Diese verknüpft H. mit zwei Ebenen: einer individuellen (die Psychoanalyse) und einer sozialen (der politische Mythos) (27) – Perspektiven, die er vor allem mit Autoren wie Kolakowski, Blumenberg und Marquard erarbeitet und die darauf hindeuten, dass der Mythos insofern ein „Schlüsselthema der Moderne“ ist, als er die permanente und notwendige Infragestellung der Rationalität darstellt.

Der Beitrag von *Jörg Rüpke* (= R.) („Leistung und Grenze von Mythen aus religionswissenschaftlicher Perspektive“) entwickelt den Mythosbegriff aus der antiken Religiosität heraus. Den Schwerpunkt legt er auf die aitiologische Begründungsstruktur mythischer Texte. Am Schluss des Beitrags kommt R. auf die für die Relevanz des Mythischen hochspannende, von Paule Veyne („Glaubten die Griechen an ihre Mythen?“) aufgeworfene Frage nach der Glaubwürdigkeit des Mythos für den antiken Menschen, die er ähnlich wie Veyne beantwortet, indem er auf die Modernität dieser Fragestellung und die Differenz zum antiken Denken verweist.

*Regina F. Bendix* (= B.) („Woran erkennt man Mythen? – Kulturanthropologische Narratologie und das Genre-Problem“) betrachtet den Mythos aus kulturwissenschaftlicher Perspektive und setzt an bei den modernen cineastischen Anleihen des Mythos, die sie auf die Fragestellung hin auslegt, was eigentlich Mythen, Sagen oder Legenden sind. Hierzu verweist sie zuerst auf das 19. Jhd. (Grimm, Frazer) und auf die beiden Deutungen des Mythos als *comparative mythology* und *cultural evolution*, um schließlich auf die kulturanthropologischen Analysen des 20. Jhdts. einzugehen (Lévi-Strauss, Bascom).

In ihrem Beitrag „Fundamente des Lebens – Vom Potential altorientalischer Mythen“ führt *Annette Zgoll* (= Z.) anhand des altorientalischen Mythos *Enlil und Ninlil* eine exemplarische „Arbeit am Mythos“ durch. Der alte Forschungsstand wird durch eine Methode erweitert, die Z. „stratigraphisch“ nennt: Erst die Wahrnehmung der verschiedenen Schichten des Textes kann eine umfassende „Arbeit am Mythos“ gewährleisten. Auch Erkenntnisse der Archäologie werden gewinnbringend einbezogen.

*Frans A. M. Wiggermann* (= W.) untersucht in seinem Beitrag „Sichtbare Mythologie: Die symbolische Landschaft Mesopotamiens“ die Bedeutung der Ikonographie für den Mythos, die in der ägyptischen oder mesopotamischen Kultur eine vielfache Themenvarietät gegenüber der europäischen Kultur darstellt. W. zeichnet anhand verschiedener Beispiele die Tradition und Adaption verschiedener ikonographischer Muster des mesopotamischen Mythos nach.

In seinem Beitrag „Weltherr und Teufel in Schöpfungsmythen indo-iranischer Herkunft“ führt *Philipp G. Kreyenbroek* verschiedene Varianten eines zoroastrischen Schöpfungsmythos auf eine gemeinsame mythische Wurzel zurück und beschreibt dann die verschiedenen kulturellen Ausprägungen dieses Grundmythos.

*Hermann Spieckermann* (= S.) blickt in seinem Beitrag „Der Mythos Heilsgeschichte – Veränderte Perspektiven in der alttestamentlichen Theologie“ auf die Historie des Einflusses der religionswissenschaftlichen Mythenrezeption auf die Exegese. Am Beginn steht die Geschichte des Artikels „Mythos und Mythologie“ in dem bedeutenden Nachschlagewerk „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“, verfasst von Autoren wie Gressmann, Gunkel, Tillich und Bultmann. Die zeitgeschichtliche Problematisierung von Begriffen wie „Heilsgeschichte“ in den 1930er-Jahren wird genauso angesprochen wie Bultmanns Projekt einer „Entmythologisierung“ in der Nachkriegszeit. S. zieht das Fazit, dass die Zeit „reif“ sei für eine „unverkrampfte Erforschung“ des Mythos in der alttestamentlichen Exegese (164).

*Reinhard G. Kratz* (= K.) stellt in seinem Beitrag „Der Mythos von der großen Flut“ das mythische Motiv der Sintflut in den Fokus. Er tut dies mit dem Aufweis ähnlicher narrativer Strukturen in der literarischen Verarbeitung des Erdbebens von Lissabon im

Jahr 1755 und geht der Geschichte des Mythos der großen Flut bis in die jüdische Apokalyptik hinein nach. K. schließt mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit des Mythischen, die in seiner Fähigkeit begründet ist, „etwas über das Leben zu sagen, was ohne den Mythos nicht sagbar wäre“ (191).

Mit dem Beitrag („Triptolemos – ein mythischer Kulturheld im Wandel der Zeiten“) von *Heinz-Günter Nesselrath* (= N.) wird das weite Feld der griechischen Mythologie eröffnet. Der aus Eleusis stammende Mythos des Triptolemos erlangte in Athen ab dem 6. Jhdt. v. Chr. eine große Bedeutung und war anschließend für mehrere Jhde. in der Kunst (vor allem in der Vasenmalerei) präsent. N. zeichnet den Weg dieses Mythos ebenso nach wie seine verschiedenen Ausformungen, die immer in Abhängigkeit neuer sozialer Funktionen stehen.

Der Beitrag von *Ulrike Egelhaaf-Gaiser* (= E.-G.) („Mythenbild und Ahnenmaske: Augusteische ‚Heldenlieder‘ für den Triumphator Messalla“) lenkt den Blick auf die römische Antike und ihre oft zitierte Mythenlosigkeit. Diese besteht einerseits im Fehlen der Göttermythen und -hierarchien, andererseits in der römischen Eigenart, Mythen weniger selbst kreiert als vielmehr fremde Mythen adaptiert zu haben. Die Erforschung der römischen Mythen, so E.-G., hat auf Grund der besonderen aitiologischen Struktur der Mythen stärker auf die synchrone Funktion des Mythos zu schauen, weniger auf die diachrone Entwicklung. E.-G. tut dies im Rückgriff auf soziale Faktoren der römischen Kultur, den Ahnenkult, die Verzahnung mit der Politik sowie die Numismatik. Das Beispiel, auf das sich E.-G. zur Konkretisierung bezieht, stellt einen Helden der römischen Urzeit und die Weiterentwicklung seines Mythos im augusteischen Zeitalter durch einen Nachfahren dieses Helden dar, den Triumphator Messalla.

Die oft große Distanz der Patristik zur Mythenforschung sucht *Peter Gemeinhardt* (= G.) in seinem Beitrag „Nicht Mutige, sondern Flüchtlinge bedürfen des Mythos“ zu überwinden. Trotz aller Distanzierung der frühen christlichen Theologen zu den paganen Mythen setzen auch sie Strukturen ein, die mythisch sind oder sich mythischer Funktionen bedienen. Auch greifen die Christen transformativ auf die Mythen als selbstverständliches Bildungsgut zurück. Zusätzlich hat die pagane Mythenexegese großen methodischen Einfluss auf die neue christliche Bibelexegese. Auf diese Weise ist es möglich, so G., mythische Strukturen der Offenbarung offenzulegen und von einem „Christus-Mythos“ zu sprechen (265) – eine Formulierung, die in theologischen Kreisen nicht unumstritten sein dürfte, durch ein bestimmtes Mythos-Verständnis aber zu rechtfertigen ist. G. schließt seinen Beitrag mit der Aussage, dass im Bereich der Bildung „die Schnittmengen von Christentum und Antike sehr viel größer sind, als das die Zeitgenossen christlicher und nichtchristlicher Provenienz sich und uns eingestehen wollen“ (270): eine Aussage, die sowohl für die Antike als auch für die Gegenwart Gültigkeit besitzen dürfte.

Der nächste Beitrag, „Kain und Abel, ‚die Feindlichen Brüder‘“ von *Sebastian Günter* (= G.) bezieht den islamischen Kulturkreis ein. Wie auch die christliche, so steht auch die islamische Mythenrezeption unter dem Vorbehalt, paganes Gedankengut ausdrücklich nicht aufnehmen zu wollen. Für die Forschung ergibt sich hieraus die Konsequenz, die Strukturen mythischer Funktionalität und weniger den paganen Mythos selbst im christlichen beziehungsweise islamischen Kontext zu untersuchen. G. geht dieser Funktionalität anhand des biblischen „Mythos“ von Kain und Abel nach, führt diesen auf bestimmte anthropologische Archetypen zurück, die anhand des Mythos von Kain und Abel immer wieder in der islamischen Kultur auftauchen, im Koran selbst, in der islamischen Koran-Exegese bis hin zur modernen islamischen Literatur (Nagib Machfus).

Der von *Heike Behlmer* (= B.) und *Heike Sternberg-El Hotabi* (= S.-H.) verfasste letzte Beitrag des Bandes berichtet von einem interessanten Projekt: der Inszenierung des altägyptischen „Mythos von der Geflügelten Sonnenscheibe“. Neben einer kurzen Einführung in die ägyptische Mythologie und einer Darstellung der Aufführung reflektiert der Beitrag die Herausforderungen und Ergebnisse einer „praktischen Arbeit am Mythos“, die mit großem inhaltlichen Aufwand betrieben wurde. Bei der Beurteilung antiker Mythen ist jedoch zu berücksichtigen, dass eine klare Trennung von politischer und religiöser Funktionalität zwar aus moderner Perspektive durchaus möglich, für das antike Denken aber eben nicht derart eindeutig ist, wie B. und S.-H. es suggerieren (303); dies gilt gerade in einer derart religiösen Kultur wie in Ägypten.

Annette Zgoll und Reinhard G. Kratz haben mit ihrem Band „Arbeit am Mythos“ ein sehr heterogenes Werk vorgelegt, das die inhaltliche Breite der aktuellen Mythenforschung gut widerspiegelt. Die Heterogenität der Themen belegt einerseits die Vielseitigkeit des Mythos, macht diesen Band aber andererseits nicht zu einer *Einführung* in den Mythos – trotz der guten, systematischen Einleitungen. Die einzelnen Beiträge haben ihre Vortragsstruktur behalten, sind gut lesbar, mit reichhaltigem Bildmaterial unterlegt und machen den Band als Ganzen interessant für Leser, die bereits Vorerfahrungen in einzelnen Bereichen der Mythenforschung besitzen oder auch für Leser, die sich einfach von der Vielseitigkeit des Mythos-Themas anregen lassen wollen. M. RASCHE

Boulnois, Olivier, *Duns Scotus*. Die Logik der Liebe. Stuttgart: Kohlhammer 2014. 136 S., ISBN 978-3-17-022952-5.

Zur Einführung in das Denken des mittelalterlichen Theologen und Philosophen Duns Scotus liegt seit 2014 Olivier Boulnois' *Duns Scotus. Die Logik der Liebe* vor. Bei diesem Buch des ausgewiesenen Scotus-Experten Boulnois (= B.) handelt es sich um eine Übersetzung des im französischen Original schon 1998 erschienen *Duns Scot, la rigueur de la charité*, das – wie der Autor im Vorwort der deutschen Übersetzung ausdrücklich betont – zwischenzeitlich keine Erweiterung oder Überarbeitung erfahren hat.

B. geht es nicht darum, eine auf Quellenforschung und Auseinandersetzung mit anderen Interpreten beruhende Analyse vorzulegen, sondern der Verf. will den Inhalt von der scotischen Philosophie und Theologie darstellen, wozu er sich an der Einteilung des Prologs von Scotus' Hauptwerk *Ordinatio* orientiert. Sein besonderes Augenmerk richtet B. auf das Problem der Offenbarung und die darüber bestehende Kontroverse zwischen Theologie und Philosophie in der Scholastik. Wie angekündigt, tritt B. nicht in den Diskurs mit der Scotus-Exegese, dennoch bietet er einen kurzen Überblick über die Forschung, indem er Gilson und Honnfelder als Antipoden gegenüberstellt. Diese Gegenüberstellung offenbart auf das Trefflichste den Unterschied im Ansatz bei diesen beiden Philosophiehistorikern des Mittelalters. Gilt für den heideggerianisch geprägten Gilson Scotus mit seiner Ersetzung des Seins durch Wesenheit als Mitverantwortlicher für die die Seinvergessenheit, so hält Honnfelder aus idealistischer Perspektive Duns Scotus für den Begründer der transzendentalen Wissenschaft.

Der Name Duns Scotus ist eng verbunden mit der scholastischen Debatte zwischen Philosophen und Theologen über Notwendigkeit einer übernatürlichen Vervollkommnung. In dieser Diskussion postulierten die Philosophen aus der menschlichen Erkenntnisbedürfnisse eine Vollkommenheit der Natur, da andernfalls dieses Begehren vergeblich wäre und somit ein Widerspruch in der menschlichen Natur aufträte, die nach vorherrschender nezesstiaristischer Vorstellung nichts umsonst tut. Duns Scotus' Ansatz unterscheidet die Vollkommenheit in der Verwirklichung als Geschöpf von der Vollkommenheit der Einheit mit Gott. Während die erste auf natürliche Weise erlangt werden kann, bedarf die zweite der übernatürlichen Hilfe (34). So fasst dann Scotus die Metaphysik als Mittleres zwischen dem Beginn des Denkens aus der (natürlichen) Sehnsucht nach Gott und seinem Ziel, der (übernatürlichen) Glückseligkeit, auf (39). Da die natürliche Weise der Gotteserkenntnis allgemein bleibt und nicht beseligt, setzt die Vollendung der menschlichen Natur die freie Initiative Gottes voraus; aus dieser Freiheit Gottes folgt die Notwendigkeit von Offenbarung (40). Auch im Hinblick auf den Glauben differenziert Duns Scotus zwischen dem erworbenen (natürlichen) Glauben, der ein Akt der Zustimmung zu etwas nicht Evidentem, jedoch Wahrscheinlichem ist, und dem (übernatürlich) eingegossenen Glauben. Dabei dient der erworbene Glaube in seiner Fallibilität als *conditio sine qua non* für den eingegossenen, der jedoch als solcher nicht erkannt wird, sodass der Gläubige niemals Gewissheit hat, den wahren Glauben zu besitzen. Die göttliche Theologie wird von dem endlichen Verstand nicht erfasst, und so bleibt der Logik der Liebe – wie der Untertitel des Buches lautet –, die Metaphysik zu vollenden. Dies geschieht in der natürlichen Liebe, die in einem Akt rein moralischer Liebe besteht, und in der vollkommenen (*caritas*), die durch die Einwohnung des Heiligen Geistes empfangen wird (77). So sieht B. bei Duns Scotus einen Primat der Liebe in Form eines Primats der Freiheit. Letztere vollendet sich in der Selbstbestimmung des kraft seiner Natur und seiner Vernünftigkeit auf das Gute