

Literatur und andere Künste

Herausgegeben von  
Eberhard Lämmert und Thomas Koebner

Edgar Pankow · Günter Peters · Hrsg.

# PROMETHEUS

Mythos der Kultur



ig 271111

A-1396067

Wilhelm Fink Verlag · München

Umschlagabbildung

Jacob Jordaens, *Prometheus und Merkur* (1630/40)  
Öl auf Leinwand, Wallraff-Richartz-Museum Köln

Die Deutsche Bibliothek – CIP- Einheitsaufnahme

**Prometheus** : Mythos der Kultur / Edgar Pankow ; Günter Peters  
(Hrsg.). – München : Fink, 1999  
(Literatur und andere Künste)  
ISBN 3-7705-3381-X

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISBN 3-7705-3381-X  
© 1999 Wilhelm Fink Verlag, München  
Gesamtherstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn

INHALT

EDGAR PANKOW/GÜNTER PETERS Einleitung.....	7
GÜNTER PETERS System Prometheus. Aktuelle Inanspruchnahmen eines Mythos.....	13
DIETER BREMER Prometheus. Die Formation eines Grundmythologems.....	35
ROBERT BEES Das Feuer des Prometheus. Mythos des Fortschritts und des Verfalls.....	43
EMIL ANGEHRN Zwischen Menschen und Göttern. Subjektwerdung im Mythos.....	63
HANNELORE SCHLAFFER Odds and Ends. Zur Theorie der Metapher.....	75
RENATE BÖSCHENSTEIN Poetische Sprache als psychohistorisches Dokument. Zu Goethes Dramenfragment <i>Prometheus</i> .....	85
DAVID WELLBERY Die Form der Autonomie. Goethes Prometheus-Ode.....	109
EDGAR PANKOW Prometheus und ein Ende. Bildkultur in Balzacs <i>Le chef-d'œuvre inconnu</i> ....	127
PETER PÜTZ „Arischer“ Frevel und „semitische“ Sünde. Nietzsches Prometheus-Konzeption.....	145
BETTINA VAUPEL Prometheus im Kreuzfeuer der Ideologien. Positionen in der deutschen Kunst des 20. Jahrhunderts.....	161
VOLKER RIEDEL „... wir heute schlucken den Rauch.“ Zur Prometheus-Kritik in der DDR-Literatur.....	177

Emil Angehrn

## ZWISCHEN MENSCHEN UND GÖTTERN

### Subjektwerdung im Mythos

Die Ausnahmestellung des *Gefesselten Prometheus* unter den uns überlieferten klassischen Tragödien besteht u.a. darin, daß Aischylos ein reines Götterdrama inszeniert, das nicht Menschen und Heroen, sondern Götter in ihren Taten, Leiden und Verstrickungen vorführt. Umso bemerkenswerter ist, daß gerade dieses Stück den Menschen zum Gegenstand hat: *Sein* Einspruch gegen die herrschende Götterordnung stellt den innersten Kern des tragischen Konflikts dar. Karl Marx, der Prometheus als den „vornehmsten Heiligen und Märtyrer im philosophischen Kalender“ feiert, sieht in Prometheus' Schmähung der Götter das eigenste Bekenntnis der Philosophie „gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen“.<sup>1</sup> Daß der Streit um die Seinsweise des Menschen als Konflikt zwischen Göttern - und nicht einfach als Aufstand der Menschen gegen die Götter - ausgetragen wird, vertieft den Konflikt und erweist seine Zentralität für das mythisch-tragische Weltbild. Zur Diskussion steht in der Promethie nicht irgendeine der klassischen Kollisionen unvereinbarer Pflichten und Werte - zwischen Familienpietät und Polisrecht, Blutbanden und Vertrag -, sondern ein grundlegenderer Zwiespalt, der jenen Kollisionen vorausliegt und die mythische Ordnung selber in Frage stellt. Mit dem Heraufkommen des Menschen steht die mythische Welt, die Welt der Götter in Frage. Die Selbstbehauptung des Menschen ist die Kehrseite des Ausblicks auf die Götterdämmerung - und teilt mit ihr dieselbe fundamentale Ambivalenz: Wie sich dieser Ausblick mit der antizipierten Trauer um das Entschwinden der Götter vermischt, so ist jene Selbstbehauptung spannungsgeladen und mehrfach gebrochen. Äußerlich wird dieser Prozeß in Gestalt eines klassischen Rechtsstreits entwickelt, der auf beiden Seiten den ungeschlichteten Widerspruch von Recht und Unrecht enthält: „Prometheus ist also in seinem Recht, und doch wird er von Zeus für seine Tat durch unsägliche Qualen, auf unabsehbare Zeit verhängt, heimgesucht. Aber auch Zeus ist in seinem Recht, denn nur um solchen Preis erkaufte sich die Freiheit und Unabhängigkeit von Gott“.<sup>2</sup> In ihrer Fundamentalität gehört die Promethie, wie die vorausgehenden Götterkonflikte, noch

<sup>1</sup> „Vorrede zur Dissertation“, in: *Marx-Engels-Werke*, Ergänzungsband I, Berlin 1968, S. 262ff.

<sup>2</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt am Main 1985, S. 495.

zur Konstitution der Welt, zur Kosmogonie<sup>3</sup>, in welcher nicht nur Rechtsfragen, sondern ontologische Verhältnisse zur Diskussion stehen. Wie auch in Schöpfungsmythen anderer Kulturen die Anthropogonie gleichsam die Grenze der Kosmogonie, die Schwelle zwischen Weltkonstitution und Eröffnung der Geschichte markiert, so steht in der Promethie der Ort des Menschen zwischen Ursprungsverhaftung und freier Selbstbehauptung im Blick. Prometheus, Mittler zwischen Göttern und Menschen, ermöglicht diesen, ihren eigenen Ort zwischen Tier und Gott einzunehmen. Die Selbstwerdung des Menschen aber erschöpft sich nicht in dieser vermittelnden Positionierung, sondern vollzieht sich als ein Abschluß der Schöpfungsgeschichte, der die im Lauf dieser Geschichte errichtete Ordnung als ganze involviert und in Frage stellt.

Ausgehend vom Frevel und der Bestrafung des Prometheus (1.) soll im folgenden das darin letztlich Strittige, die ambivalente Seinsweise des Menschen (2.) umrissen und schließlich gezeigt werden, wie mit ihr die mythische Welt als solche auf dem Spiel steht (3.).

### 1. Frevel und Strafe

In den drei Haupttexten des griechischen Prometheus-Mythos - in der *Theogonie* (507-616) und den *Werken und Tagen* (47-105) von Hesiod sowie im *Gefesselten Prometheus* von Aischylos - beginnt die Erzählung mit der Strafe: Prometheus, Feuerträger und Herold des Fortschritts, erscheint, besonders drastisch bei Aischylos, in erbärmlichster Gestalt, gefesselt und den schrecklichsten Leiden unterworfen. Der Gott tritt in letzter Erniedrigung auf: Wie Prometheus (nach späterer Überlieferung, etwa bei Ovid) die Menschen nach dem Ebenbild der Götter schafft, so nimmt er hier selber am Elend der Irdischen, an Ohnmacht und Leiden teil (ohne allerdings seine Gottesnatur und Unsterblichkeit abzulegen). Welches aber ist der Grund der Erniedrigung; was ist die Schuld, für die ihn Zeus so grausam bestraft? Im älteren Text bei Hesiod steht der Machtkampf der Götter im Vordergrund, anschließend an die beiden Generationenkonflikte, die zum Sturz des Uranos und Kronos geführt haben, und gleichsam überhöht durch die über die nackte Gewalt hinausgehende Waffe des Geistes, Klugheit und List, durch welche bereits jene beiden Entmachtungen der Ursprungsgötter ermöglicht wurden und die sich nun Zeus als eigene und höchste Potenz zuschreibt: Sein Zorn trifft Prometheus dafür, „daß dieser sich an Klugheit mit dem stärkeren Kronion gemessen hat“ (*Theog.* 534). Eingangs- und Schlußverse beider Textpassagen bei Hesiod sind um das Motiv der Täuschung und Überlistung zentriert: Wie die Strafe der Bekräftigung der Autorität des Zeus, dessen Sinn keiner, sei er noch so schlau, umgehen und täuschen kann (*Theog.* 613 ff., *Werke* 105). Auch Zeus, der die Götterwelt durch die gerechte Verteilung der Würden und Ehren

befrieden soll, ist in den Machtkampf der Generationen verkettet, in welchem er den Fluch seiner Herkunft austrägt: Er hat an jenem sukzessiven Polytheismus teil, der nach Schelling den wahren, spannungsgeladenen Polytheismus des Mythos ausmacht - im Gegensatz zur gemäßigteren (in Max Webers Modernitätsdiagnose wie im postmodernen Plädoyer für Pluralität evozierten) synchronen Göttervielfalt. In diesen Sukzessionskampf ist Zeus auch im Streit mit Prometheus verstrickt: Dessen einzig verbliebenes Machtmittel besteht im Vorauswissen um den drohenden Göttersturz (bzw. die Bedingung seiner Vermeidung). Indem Prometheus durch die Preisgabe des Geheimnisses schließlich seine Befreiung erwirkt, ermöglicht er gleichzeitig Zeus, jene Fatalität zu sprengen und seine Herrschaft auf Dauer zu stellen. So gesehen, wäre der Ausblick auf die Lösung des Konflikts ein Ausblick auf Versöhnung, wobei sich Zeus zugleich vom rachesüchtigen Tyrannen des Ersten Teils zum Gott der Gerechtigkeit im (nur bruchstückhaft erhaltenen) Zweiten und Dritten Teil der Promethie zu wandeln hat.

Indessen ist der so geschilderte Konflikt und die durch ihn ins Auge gefaßte Versöhnung nur ein Aspekt, eine Außenseite des Prozesses. In Wahrheit steht mehr auf dem Spiel als ein Machtkampf nach dem Modell des vorausgehenden Geschlechterstreits. Von diesem unterscheidet sich die Herausforderung des Zeus durch Prometheus in zweierlei Hinsicht: dadurch, daß der Konflikt in pointierter Weise als Rechtsstreit artikuliert wird und daß Prometheus darin nicht selber als Konkurrent um die Macht, sondern als Anwalt eines Anderen, als Anwalt einer Sache auftritt. Zwar läßt sich auch der vorausgehende Göttersturz in einem umfassenden, kosmischen Sinn als Regelung einer Rechtsangelegenheit deuten, als Austragung des Streits zwischen der Ursprungsmacht, die alles unter ihrer Herrschaft hält, und dem Späteren, das sein Eigenrecht verlangt. Uranos, der seine Nachkommen im Schoße der Erde verborgen hält und sie nicht ans Licht kommen läßt, Kronos, der seine Kinder verschlingt, symbolisieren die destruktiv-repressive Vormacht des Ursprungs und laden darin ursprünglichste Schuld auf sich, durch die sie den unerbittlichen Kreislauf von Rache und Gegenrache in Gang setzen: „Zuerst hat er ja selber gefrevelt“, bekräftigen Gaia und Kronos, wenn sie zur Rache an Uranos aufrufen (*Theog.* 166, 172). Den Abkömmling, der der direkten Unterdrückung entronnen ist, trifft der Fluch des entmachteten Ursprungs, ein Fluch, der ihn seinerseits zum künftigen Sturz verdammt und den Zeus erst dadurch zu brechen vermag, daß er seine Herrschaft von Macht und List auf ein anderes Fundament umstellt, sie als Herrschaft der Weisheit und Gerechtigkeit etabliert. Die *Theogonie*, als Erzählung vom Heraufkommen des olympischen Reichs, ist das Preislied auf die Taten des Zeus, der „mit Weisheit den Ewigen alles geordnet und Ehren verliehen hat“ (73 ff.) und unter ihnen „nach strengem Gesetz, ohne Irrtum und Fehlspruch“ jeden Streit „verständlich und weise beendet“ (86 ff.). Mit diesem Zeusbild Hesiods steht die von Aischylos gezeichnete willkürliche Gewaltherrschaft in schroffstem Kontrast. So tief ist Prometheus hier durchdrungen vom Bewußtsein seines Rechts, daß sein Gegenspieler nur als grausamer Tyrann erscheinen kann; so sehr zum äußersten gesteigert ist der Gegensatz zwischen ihnen, daß jede vermittelnde Versöhnung un-

<sup>3</sup> Vgl. K. Kerényi, *Prometheus. Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz*, Zürich 1946, S. 47 ff.

denkbar scheint. Man könnte versucht sein, zwischen beiden Autoren einen grundlegenden Wandel des Weltbildes zu unterstellen. Dabei darf nicht vergessen werden, daß das Drama des Aischylos nur das Eingangsstück einer Trilogie bildet, über deren weitere Gestaltung wir zwar beinahe nichts, doch soviel mit Bestimmtheit wissen, daß sie eben jene kosmische Versöhnung herbeizuführen hatte, von welcher der Anfang so weit entfernt scheint. Man hat die Logik des Prometheuszyklus gerade dahingehend gelesen, daß der Durchgang durch die äußerste Zerrissenheit dazu dient, die weise Herrschaft des gerechten Weltlenkers umso leuchtender hervortreten zu lassen. Das Reich des Zeus ist eines, das sich erst herausbildet, und entsprechend nimmt auch das Gottesbild erst seine endgültigen Konturen an. Nur in der Rückkehr aus tiefster Fremdheit findet Versöhnung im Tragischen statt.

Gleichwohl ist auch damit die Dynamik des prometheischen Konflikts nur unzulänglich bestimmt. Damit dieser in seiner ganzen Schärfe hervortritt, muß der inhaltliche Streitpunkt, muß die von Prometheus vertretene Sache der Menschen deutlicher gefaßt werden. In den Blick kommen muß der Antagonismus von Menschen und Göttern, den Prometheus in seiner Person verkörpert. Es geht nicht einfach um den Konkurrenzkampf zweier Götter oder um den Aufstand eines Gottes gegen Zeus; die Auflehnung des Prometheus ist eine Feindschaftserklärung an die Götter insgesamt. Prometheus, „der den Göttern verhaßteste Gott“ (37) ruft seinen Haß hinaus: „Die Götter haß ich allesamt, die mir für Gutes Böses tun wider das Recht!“ (975 ff.). Es ist ein Haß und eine Auflehnung, die nicht den physischen Leiden, sondern dem erlittenen Unrecht entspringen - das in dem Maße, wie Prometheus das Recht Anderer vertritt, auch ein stellvertretend erlittenes Unrecht ist. Worin aber besteht das Recht, welches Prometheus vertritt; worin liegt sein provokatorischer Charakter für die Herrschaftsordnung des Zeus; was ist dessen Motiv und worin besteht sein Unrecht in der Rechtsverweigerung?

## 2. Der Ort des Menschen

Das elementarste Recht, um welches der Streit geht, ist das Existenzrecht als solches: Prometheus widersetzt sich Zeus' Plan, das irdische Geschlecht zu vernichten, und „befreit das Menschenvolk vom Los, zerschmettert in des Hades Reich zu gehen“ (235 ff.).<sup>4</sup> Damit vergeht er sich gegen die von Zeus nach seinem Machtantritt erlassene Ordnung (228 ff.), indem er aber nicht irgendeine Verteilung in Frage stellt: Die spezifische Protektion des Menschen ist es, die die eigentliche Herausforderung darstellt und die von Zeus mit solcher Unnachgiebigkeit verfolgt wird. Warum dem so ist, wieso Zeus den Untergang der Menschen geplant hatte - bzw. wieso der ihnen gewährte Schutz die Majestätsbelei-

<sup>4</sup> Bloße Versangaben beziehen sich auf *Der gefesselte Prometheus* von Aischylos (nach: Aischylos, *Tragödien und Fragmente*, hrsg. und übersetzt von O. Werner, München/Zürich 1988; Aischylos, *Prometheus in Fesseln*, hrsg. und übersetzt von D. Bremer, Frankfurt am Main 1988).

dung darstellt - , bleibt zunächst im Dunkel; andere Mythologien bringen die eigene Unbotmäßigkeit der Menschen ins Spiel, ihren Aufstand gegen die sie unterdrückenden und knechtenden Götter, oder die Urflut, mit welcher der Herrschergott die abtrünnig gewordenen Menschen, die jede Sitte und jedes Gesetz verletzen, vernichtet. Wenn im engeren Themenkreis der Promethie keine solche Begründung aus der Vorgeschichte genannt ist, so deutet sich an, daß der Blick nicht zurück, sondern nach vorn geht: Wie Prometheus der „Vorauswissende“ ist, ist Zeus sich der Gefahr, die den Göttern vom Menschengeschlecht droht, ahnend bewußt; nicht Bestrafung für Geschehenes, sondern Verhinderung des Kommenden ist sein treibendes Motiv. Das als erstes strittige Existenzrecht betrifft die Existenz von Wesen, die ungeachtet ihrer Ohnmacht und Sterblichkeit, durch welche sie den Göttern unterlegen sind, ein Potential in sich bergen, das diese übersteigt. Das Wesen der Menschen ist das Transzendieren, das Hinausgehen über die natürliche Festgelegtheit. Das Hinausgehen ist zunächst eines über die Natur - dem auf der Gegenseite ein Zurückbleiben hinter dem Göttlichen entspricht: Der Ort des Menschen ist einer zwischen Tier und Gott. Dieses doppelte Verhältnis ist näher zu charakterisieren, um über die spannungsgeladene Seinsweise des Menschen Aufschluß zu gewinnen. Doch könnte dieser bloße Mittelrang nicht die Bedrohung erklären, als welche das Heraufkommen des Menschen offensichtlich empfunden wird: Die kritische Frage ist, ob nicht die Bewegung des Transzendierens, welche die Natur des Menschen definiert, auch die Gegenseite, die Macht und Existenz der Götter betrifft.

Das erste Verhältnis, die Unterscheidung von der Natur, bildet *das* Distinktionsmerkmal des Menschlichen. Um es dreht sich die explizite Thematik - und Konfliktualität - der Promethie. Prometheus, Förderer der Menschen, ist derjenige, der nicht nur ihr Überleben, ihr Existenzrecht sichert, sondern eben diesen Schritt des Hinausgehens über die Naturalität ermöglicht. Dies wird in verschiedenen Figuren geschildert. In bündiger Weise verknüpft Ovid das Motiv der Menschenschöpfung mit dem der Emanzipation: Aus Erde und Wasser schafft Prometheus die Menschen nach dem Bild der Götter; „während die anderen Geschöpfe gebeugt die Erde betrachten, gab er den Menschen erhabenen Blick, um den Himmel zu schauen und emporgerichtet das Auge zu den Sternen zu heben.“<sup>5</sup> Der Mensch, Krone der Schöpfung, ist die aufrechtgehende Kreatur, die nicht nur dadurch ihre Befreiung aus der Naturgebundenheit symbolisiert, sondern als Betrachter des Kosmos, als Theoretiker, die Natur als Gegenstand vor sich bringt, sich ihr gegenüber als Subjekt behauptet. In besonders anschaulicher Weise beschreibt Platon in seiner Reformulierung - mit einer bemerkenswerten Modifikation gegenüber dem klassischen Mythologem - die anthropologische Ausstattung des Menschen als ein von den Göttern verliehenes Gut.<sup>6</sup> Die *conditio humana* wird darin in zwei Schritten konstituiert. Nachdem zunächst Epimetheus bei der Verteilung der Fähigkeiten alle natürlichen Kräfte unter die übrigen Tiere verteilt und den Menschen „nackt, unbeschuht, unbedeckt, unbewaffnet“ zurück-

<sup>5</sup> *Metamorphosen*, I. 82 ff.

<sup>6</sup> *Protagoras* 320c-323a

gelassen hat<sup>7</sup>, kommt Prometheus diesem zu Hilfe, indem er zu seiner „Rettung“ heimlich die kunstreiche Weisheit des Epheistos und der Athene stiehlt und dazu das Feuer, ohne welches die Kunst nicht ausgeübt werden kann; so ermöglicht er den Menschen, an der Behaglichkeit des Lebens kraft eigener Kunst teilzuhaben, und zeichnet sie unter den Tieren durch die Gemeinschaft mit Gott, die Anlage zum Gottesglauben und zur Frömmigkeit aus. Mit solchen Gaben versehen, bleibt der Mensch dennoch zunächst isoliert und der Gefährdung durch andere Tiere ausgesetzt: in einem zweiten Schritt wird er deshalb als soziales Wesen konstituiert, wird ihm die bürgerliche Kunst, von welcher die kriegerische ein Teil ist, zugeteilt - bemerkenswerterweise durch Zeus, der in Sorge darum, daß das Menschengeschlecht untergehe, ihm durch Hermes Scheu und Rechtsgefühl (und zwar, im Gegensatz zu den sozial differenzierten Künsten, als egalitäre Ausstattung aller) zukommen läßt, um so die bürgerliche Ordnung zu ermöglichen. Anders als bei Hesiod und Aischylos tritt hier Zeus selber als Retter der Menschen auf (und wird die Anthropogonie nicht durch die Künste, sondern erst die politisch-moralische Verfassung abgeschlossen); die auch hier erfolgende Bestrafung des Prometheus scheint weniger einsichtig, da doch sein Anliegen von Zeus selber zu Ende gebracht wird, und gilt eher der Tatsache des Diebstahls als der damit verfolgten Intention. Die zusätzliche Schuldzuweisung an Epimetheus, dessen Kurzsichtigkeit den Diebstahl und damit die Strafe erst veranlaßt, kehrt sich retrospektiv gleichsam in eine Rehabilitierung um, indem gerade das Defizit im Natürlichen zum Erwerb der Kultur nötig. Daß in diesem philosophischen Mythos der Konflikt nicht mit gleicher Schärfe aufbricht, bestätigt nur, daß es in diesem letztlich nicht um den begangenen Frevel, sondern um das damit Ermöglichte, das Künftige geht. Daß dieses hier ausgeblendet bzw. umgedeutet ist, ist schon durch den theologischen Hintergrund des platonischen Denkens geboten, welches die Eifersucht der Götter auf die Menschen zu den anstößigsten Zerrbildern des mythischen Glaubens rechnet.

Neidisch aber ist der Gott sehr wohl bei Hesiod und Aischylos. Nicht erst das Seinwollen wie Gott, sondern schon das Menschsein ist ihm das Unerträgliche: Für den Betrug bei der Opferteilung rächt sich Zeus dadurch, daß er den Menschen das Feuer vorenthält und sie damit dazu verurteilt, das Fleisch - ihren Anteil bei der Teilung - roh zu essen; „das Rohe und das Gekochte“ ist nach Lévi-Strauss die Chiffre für den Unterschied von Natur und Kultur (das eigentliche Leitthema des Mythos). Die Hegung des Küchenfeuers, die Beherrschung der Schmiedekunst und aller Künste markieren die Schwelle der Menschwerdung. Die assoziationsreiche Figur des Feuers markiert den Bruch mit der Natur wie den Konflikt mit den Göttern: Es ist das Kleinod der Götter, das Prometheus raubt und den Sterblichen zum Geschenk macht (7 ff., 82 ff.), es ist Sinnbild des Herdes, der menschlichen Sozialität, ebenso wie der Kultur und „tausendfacher Kunst“ (254). Durch den Bruch mit der Natur entsteht die zwiespältige - freie, doch ungesicherte - Seinsweise des Menschen. Im Mythos ist sie das Resultat zweier göttlicher Interventionen: der Förderung durch Prometheus und der Be-

strafung durch Zeus; die erste entreißt den Menschen seiner Animalität, die zweite verurteilt ihn zur Endlichkeit und Gebrechlichkeit. Ausführlich reiht Prometheus seine Verdienste um die Entwicklung der Menschen auf, die, zuvor „Träumer und stumpfen Sinnes“, durch seine Hilfe „des Geistes mächtig und bewußt werden“ (443 ff.) und durch ihn die Kenntnis der Wissenschaften und Künste - Astronomie, Mathematik, Schrift, Reitkunst, Schifffahrt, Medizin, Metallbearbeitung - erlangen. Es ist die eine Seite der menschlichen Natur, die etwa im berühmten Chorlied in Sophokles' *Antigone* zur Sprache kommt, welches die ungeheuren Leistungen des Menschen preist; es ist die Seite der menschlichen Größe und Macht - in der Beherrschung der Meere in der Seefahrt, der wilden Tiere, der Krankheiten, aber auch im Hervorbringen der eigenen Lebensformen, Gebräuche und Gesetze.

Auf der anderen Seite ist diese Selbstaffirmation eine gebrochene, kontaminiert durch die Geschenke der Pandora - Mühsal, Krankheit, Alter -, die bedingen, daß jede Höherentwicklung ein Sichabkämpfen gegen die eigene Endlichkeit ist. In den Blick kommt die Zerbrechlichkeit alles Menschlichen, die Nichtigkeit, die in der Lyrik wie im Drama mannigfach beschrieben wird und die unüberschreitbare Kluft zwischen Menschen und Göttern aufreißt - ausdrucksstark in den Oden Pindars: „Ein und dieselbe ist der Menschen und Götter Herkunft, von einer selben Mutter her atmen wir beide; doch Macht von ganz verschiedener Art trennt uns; denn hier ist ein Nichts, dort aber der eheme Himmel bleibt ein sicherer Sitz für ewig“.<sup>8</sup> Die Flüchtigkeit der menschlichen Existenz - der Mensch als „Eintagswesen“, „eines Schattens Traum“<sup>9</sup> -, seine Sterblichkeit bilden den innersten Kern der Opposition zu den Göttern: „Allein die Götter sind vom Alter allezeit verschont und auch vom Tod. Das übrige zerstört die Allgewalt der Zeit“.<sup>10</sup> Nachdem Zeus die erste Strafe, die Vorenthaltung des Feuers, damit die Einschließung des Menschen im Bann der Natur, nicht durchsetzen konnte, soll doch die zweite Strafe den Abstand zu den Göttern verfestigen und vertiefen. Das Gefälle zwischen Sterblichen und Unsterblichen, das als solches von Beginn an feststeht, wird durch die Gaben der Pandora verschärft; die Annahme des Geschenkes ist, in einen anderen Mythos transponiert, gleichbedeutend mit dem Verlust des Goldenen Zeitalters, in welchem Menschen noch ohne Mühsal und Gebrechen lebten, in ungebrochener Harmonie mit der Natur und „geliebt von den seligen Göttern“ (*Werke* 120). Die Promethie ist auch die Darstellung der Aufspaltung jener ursprünglichen Einheit. Schon die Eingangsepisode des Opfers, „als sich einst die Götter und sterblichen Menschen verglichen“ (*ekrinonto*: sich unterschieden) und Prometheus die Verteilung der den Göttern und Menschen zukommenden Anteile der Nahrung vornimmt, inszeniert die Trennung zwischen Menschen und Göttern - eine Trennung, deren Konfliktualität schon in jener Teilung angelegt ist, die den Göttern den schöneren, doch schlechteren Teil zuweist und die von Prometheus ausdrücklich als Überlistung

<sup>8</sup> 6. *Nemeische Ode*, V, 1 ff.

<sup>9</sup> 8. *Pythische Ode*, V, 94 f.

<sup>10</sup> Sophokles, *Odipus auf Kolonos*, V, 607 ff.

bewerkstelligt wird. Die Härte des Konflikts wird nicht dadurch gemildert, sondern eher verschärft und freigelegt, daß Zeus die List durchschaut und gleichwohl zuläßt - es scheint geradezu, als ob er selber den Anlaß zur Rache und Feindschaft gegen die Menschen zu suchen hätte.<sup>11</sup> Doch trotz der Animosität, mit der er „den sterblichen Menschen im Herzen nach Verderben sann“ (*Theog.* 551 ff.), resultiert aus den Geschenken der Pandora auch eine Befriedung, die in der klar befestigten Rangordnung zwischen Göttern und Menschen liegt. Wie die Seinsweise des Menschen den konstitutiven Zwiespalt von Transzendenz und Nichtigkeit enthält, so ist sein Ort der zwischen Natur und Göttern, von denen beiden ihn eine unüberbrückbare Kluft trennt.

Indessen ist der Zwiespalt des Menschlichen noch tiefer anzusetzen. Er ist abgründiger als die Mischung von Macht und Ohnmacht. In Frage steht nicht nur die Macht des Könnens, sondern die Freiheit des Übersichverfügens, nicht nur die Herrschaft über die Natur, sondern die eigene Zuständigkeit für normative Verbindlichkeit. In alledem meint Endlichkeit nicht nur eine äußere Schranke des Verfügungkönnens, sondern eine innere Brechung, die die Abkoppelung von der Natur, den Bruch mit der natürlichen Sicherheit und Geborgenheit verstärkt, sich als Kehrseite der Freiheit erweist. Der Mensch behauptet Rechte, stellt in eigener Kompetenz Forderungen, deren Geltung sich nicht mehr einer vorgegebenen Ordnung oder einem göttlichen Erlaß verdankt. Eröffnet ist der Weg eines neuen Selbstverständnisses des Menschen, der neue Bewußtseins- und Freiheitsformen entwickelt und in sich selber Orientierung und Halt findet. Die zwiespältige menschliche Existenz enthält neben der Hinfälligkeit die Größe der Selbstbehauptung und Freiheit, durch die der Mensch nicht nur über das Animalische hinausgeht, sondern auch eine bestimmte, eigentümliche Überlegenheit gegenüber den Göttern behauptet, die letztlich den Kern des in Frage stehenden Konflikts mitausmacht.

### 3. Der Einspruch der Freiheit - die Infragestellung des Mythischen

Den Göttern an Wissen und Macht unterlegen, übertrifft der Mensch sie an Freiheit. Er ist nicht wie diese gleichsam durch sein Wesen auf einen bestimmten Bezirk des Seins und Wirkens festgelegt, sondern durch seine Freiheit auf Distanz zu jeder vorgegebenen Bestimmtheit. Er bestimmt selber über die Form seines Seins und seines Zusammenlebens; jede von außen erlassene Verbindlichkeit vermag er zu hinterfragen, gegen jede Zuweisung den Einspruch der Freiheit zu erheben. Darin liegt die eigentliche Herausforderung, der stärkste Affront gegen Zeus, der bei aller Macht nicht freier Schöpfer, sondern Sachwalter eines nicht selbst gesetzten Rechts ist. Dieser höheren Freiheit der endlichen Subjekte gilt die Furcht der Götter, auf sie zielt die Strafe, die bei aller Betonung von Rechtsansprüchen etwas von Neid und Rache an sich behält. Der mythische Gott ist nicht frei, er ist nach Hegels Worten nur Individuum, nicht Subjekt: Für diesen

tiefsten Mangel rächt er sich an den Menschen bzw. - da er deren Emanzipation gar nicht zu hindern vermag - am Anwalt ihrer Freiheit, den er bezeichnenderweise der Fesselung durch Kraft und Gewalt unterwirft. Das Aufbrechen der Freiheit ist gleichbedeutend mit der Behauptung eines anderen Rechts gegen die göttliche Ordnung; Zeus' Unrecht ist, ähnlich dem seiner Vorfahren und dieses noch übersteigend, das Sichsperrn gegen den Fortgang und Nichtzulassen einer neuen, höheren Form des Daseins. Zwar kann im Rahmen des Mythos der Anspruch subjektiver Vernunft nicht wirklich ausformuliert, noch weniger realisiert und anerkannt werden; doch ist er gerade in der Härte der Repression als unterdrückter und eigentliche Drohung unübersehbar präsent. Insofern enthält das Recht der Menschwerdung, das Zeus den Menschen durch Vorenthaltung des Feuers zunächst verweigert, mehr als die bloße Anthropogenese: Mensch sein heißt mehr als Mensch sein wollen; in der Fluchtlinie der Menschwerdung zeichnet sich jene tiefere Emanzipation des Seinwollens wie Gott - das noch über den mythischen Gott hinausweist - ab, hinter der Auflehnung gegen das Unrecht der menschenfeindlichen Götter steht die Rebellion gegen den Status der Menschheit als solcher.<sup>12</sup> Nicht daß der Mensch leben soll, sondern daß er mehr als Mensch, mehr als das Mittelwesen zwischen Tier und Gott sein will, ist das letztlich Anstößige. So steht denn trotz des Ausblicks auf Versöhnung, auf ein Nachlassen des Zorns des Zeus und eine Befreiung des Prometheus, keine wirkliche Schlichtung des Konflikts in Sicht. Die schließlich erreichte Befriedung ist eine innerhalb der Götterwelt, die den Streitpunkt tendenziell ausblendet: So bleibt die anfängliche, maßlose Strafe die höhere Wahrheit. Sie markiert die Strittigkeit menschlicher Autonomie, das basale Unrecht subjektiver Vernunft innerhalb des Mythischen, das seinerseits durch sie bestritten wird: Der ungeschlichtete Widerspruch, die wechselseitige radikale Infragestellung bildet den unhintergehbaren, in gewissem Sinn aber auch unüberschreitbaren Kern des Dramas.

Sofern das Nichtzulassen des Neuen - erst recht die verhängte Strafe - als Unrecht erlebt wird, mutiert die Selbstbehauptung zur Rebellion: Die Auflehnung gegen die Götter wird zur Triebkraft des Tragischen. Auch diese Seite wird exemplarisch durch die Prometheusfigur bei Aischylos repräsentiert: Sein Haß, seine Schmähung der Götter verkörpern den - wenn auch zur Ohnmacht verurteilten - Protest und Widerstand gegen die herrschende Ordnung. Das Erleben der Willkür und Ungerührtheit der Götter angesichts des menschlichen Elends, ihrer Mißgunst und Feindseligkeit gegen die Menschen, der Unverhältnismäßigkeit ihrer Rache wird selber zur Triebkraft subjektiver Selbstbehauptung. In seinem Ausgeliefertsein wird dem Menschen die mythische Welt brüchig, ihre Autorität zweifelhaft; in seinem Leiden erwächst ihm die Kraft zur Distanznahme und zum Widerstand. Damit wird ein bedeutsamer Gegenakzent zum Vorausgehenden gesetzt: Nicht aus dem Zuwachs seines Könnens und seiner Macht, sondern aus

<sup>11</sup> Vgl. F. Bacon, *Weisheit der Alten*, hg. v. Ph. Rippel, Frankfurt am Main 1990, S. 61.

<sup>12</sup> Durch diese hintergründige Motivaffinität wäre die Differenz zu ergänzen, die Kerényi zwischen Prometheus und Christus festhält (a.a.O. S. 9f.), deren Leiden für die Menschheit zwei verschiedenen Ursachen geschuldet ist: dem Anspruch auf das Menschsein und dem Seinwollen wie Gott (dem Sündenfall).

seiner Nichtigkeit, seiner Rolle als Opfer heraus kommt das Subjekt zu sich. Die Fragwürdigkeit der ihm entgegenstehenden Ordnung, die Unerträglichkeit der über ihn verhängten Leiden wirft es auf sich zurück, läßt es in sich selber erstarren; seine Anklage der Götter, sein Neinsagen wird zum ersten Akt seiner Befreiung.

Sofern dieses Oszillieren des Subjekts zwischen Erniedrigung und Auflehnung zum zentralen Thema der Tragödie gehört, enthält diese eine konstitutive Gegenwendung zur mythischen Welt; man hat in diesem Sinn zwischen Tragödie und Mythos geradezu ein antithetisches Verhältnis konstruiert und in der antimythischen Sprengkraft des Tragischen die eigentliche Triebfeder der Subjektwerdung gesehen. Die Fraglosigkeit der mythischen Ordnung wird in der tragischen Zerrissenheit des Subjekts zerschlagen.<sup>13</sup> So findet, sofern die Tragödie im Figurenarsenal und der Welt des Mythos spielt, eine antimythische Wendung innerhalb des Mythos statt. Das Prometheusmotiv und die in anderen Tragödien punktuell thematische Auflehnung gegen die Götter ist die selber mythische Einkleidung einer Emanzipation aus dem Mythischen.<sup>14</sup> Zeus' Herrschaft und Ordnung ist durch Prometheus' Leiden grundsätzlich in Frage gestellt „wie sonst nie in der griechischen Geistesgeschichte. Kühner als die Philosophen erweist sich der tragische Dichter.“<sup>15</sup> In der Geschlossenheit der kosmisch-theogonischen Ordnung tut sich ein Riß auf, der nicht nur ein fremdes Element einbrechen, sondern gewissermaßen die Ordnung als ganze von außen sehen und problematisieren läßt. Diese innere Gegenwendung entspricht dem dialektischen Umschlag, der den Prometheusmythos auf verschiedenen Stufen kennzeichnet und immer eine Art „List der Vernunft“ artikuliert, die eine Intervention gegen ihre Absicht wirken und Höheres hervorbringen läßt. Wie Epimetheus in seiner Vernachlässigung des Menschen dessen Kulturbedürftigkeit erzeugt, bewirkt Zeus' Bestrafung der Menschen eine Gebrochenheit der *conditio humana*, die in ihrer Ambivalenz die Festgelegtheit des göttlichen Seins überragt, bewirken die Fesselung des Prometheus und die ihm zugefügten Leiden eine Empörung, die sich erst recht als Gegenkraft potenziert. Im Versuch der gewaltsamen Selbststabilisierung untergräbt die Herrschaft ihr eigenes Fundament. Zu sehen bleibt, wie weit dieser Umschlag die Gegenseite selber tangiert: wie weit auch die Auflehnung in Verlassenheit umschlägt, der revolutionäre Ausblick auf die Götterdämmerung von der antizipierten Trauer unablässig ist.

Die durch Prometheus in die Wege geleitete Anthropogenese führt im platonischen Mythos dazu, daß die Menschen, allein unter allen Tieren, an Götter glauben und ihnen Altäre und Bildnisse errichten; auch Lactantius stellt diesen Gedanken ins Zentrum: „Denn der Mensch ist das Werk Gottes, das Gottesbild aber das Werk des Menschen... Wie Gott der Vater des Menschen ist, so ist der Mensch der Urheber des Bildes. Es ist demnach töricht und unverständlich, das an-

<sup>13</sup> Vgl. H.-T. Lehmann, *Theater und Mythos. Die Konstitution des Subjekts im Diskurs der antiken Tragödie*, Stuttgart 1991.

<sup>14</sup> Vgl. zu dieser Figur H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. 1979.

<sup>15</sup> K. Kerényi, a.a.O. S. 52.

zubeten, was man selbst gefertigt hat. Urheber dieser verabscheuungswürdigen und ungebührlichen Kunstfertigkeit war Prometheus.“<sup>16</sup> Was bei Platon im Zeichen natürlicher Frömmigkeit erscheint, kommt in christlicher Sicht in seiner tiefen Ambivalenz in den Blick: als Zeichen der antik-heidnischen Religion, in welcher, wie Hegel sagt, „der Künstler der Meister des Gottes“ ist.<sup>17</sup> Dies ist eine Außenperspektive, die als solche nicht im Binnenbereich des Mythischen selber Thema sein kann; der in ihr aufscheinende Zwiespalt aber ist zutiefst gegenwärtig und spürbar, im Zusammenspiel zwischen dem unermesslichen Leid des kühnen Einzelnen und der „göttlichen Not, ja Ahnung einer Götterdämmerung“, die zunächst zur maßlosen Reaktion treibt und dann, grundsätzlicher, zur Versöhnung nötigt.<sup>18</sup> Indessen ist es eine Versöhnung, die selber fragil bleibt, die in Wahrheit den Konflikt nicht in seiner ganzen Tiefe zu schlichten vermag. So sieht Schelling Prometheus an den Felsen geschmiedet, den „unheilbaren“ Riß betrachtend, der durch die „nimmer zurückzunehmende, unwiderrufliche Tat entstanden ist“ - „erhabenes Vorbild des Menschen-Ichs“, das sich aus der „stillen Gemeinschaft mit Gott“ entfernt hat.<sup>19</sup> Der Aufstand ist ebenso notwendig wie die Strafe unausweichlich: Der Konflikt beider Rechte ist keine kontingente Kollision (wie die Prometheusfigur überhaupt und alle Mythologeme nach Schelling keine kontingenten Gedanken der Menschheitsentwicklung sind), sondern „ein Widerspruch, den wir nicht aufzuheben, den wir im Gegenteil zu erkennen“ haben.<sup>20</sup> Noch tiefer als der äußere Zwist ist in gewissem Sinn der innere Zwiespalt der mythischen Religiosität: In der Prometheusfigur hat das Menschengeschlecht nach Schelling, „nachdem es die ganze Götterwelt [wie die Fußnote anfügt: bewußtlos] aus seinem Inneren hervorgebracht“ hat, „das Unselige des Götterglaubens gefühlt“.<sup>21</sup> Es ist der Ort der Krise der mythischen Religion, wobei die Erfahrung dieser Krise zwischen Überwindung und Verlust oszilliert.

Keine wahre Versöhnung ist in Aussicht gestellt, weil in dem Maße, wie die Krise die mythische Welt selber in Frage stellt, in deren Binnenbereich keine Schlichtung möglich ist; Versöhnung verlangte eine Transformation des mythischen Gottes, wäre eine Gefährdung der mythischen Welt. Innerhalb derselben ist die Zerrissenheit nicht nach vorn, auf eine höhere Einheit hin zu überwinden. Mythisches Denken bleibt dem Ursprung verhaftet, kennt als Einheit nur die des Anfangs; jede progressive Überwindung, auch wenn sie von der Tragödie als Versöhnung projiziert wird, bringt das Mythische an seine Grenze, die Schwelle der Selbsttranszendierung. Daß im Mythos selber - und speziell im Prometheus-Mythologem - die Einbruchsstelle dieser Überwindung freigelegt, daß in ihm sel-

<sup>16</sup> Lactantius, *Göttliche Unterweisung*, 20. Kapitel, in: *Ausgewählte Schriften*, aus dem Lat. übers. von A. Hartl, Kempten/München 1919, S. 149.

<sup>17</sup> *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 560.

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Kritische Studienausgabe, München 1980, Bd. I, S. 68.

<sup>19</sup> *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 20. Vorlesung, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1985, S. 492.

<sup>20</sup> Ebd. S. 495.

<sup>21</sup> a.a.O. S. 492.



ber der Einspruch gegen ihn zugelassen wird, macht seine Tiefe aus. Nicht weniger jedoch gehört zu seiner Tiefe - ob zu seiner höheren Wahrheit oder seiner Grenze - daß dieser Ausgriff nicht einfach thetisch gesetzt, sondern in sich gegenläufig vollzogen, vom eigenen Zögern begleitet ist. Der emanzipatorische Impuls ist nicht ohne eine Vorahnung vom Schrecken der Einsamkeit, von der Angst der Verlassenheit. Vor allem die idealistischen Philosophen waren von diesem melancholischen Zug der Selbstbehauptung, der antizipierten Trauer um den Tod der Götter berührt. Hegel meint in der vollendeten Schönheit der Götterbilder einen stillen Zug der Trauer wahrzunehmen, die er dem Wissen um den bevorstehenden Untergang zuschreibt; Schelling sieht das Tragische der mythischen Welt - einen „Zug tiefer Schwermut“ - im „Gefühl der Endlichkeit dieser Götter“, ihrer Angst vor den Nachkommen, die nur das „Vorgefühl eines künftigen unvermeidlichen Untergangs“ zum Ausdruck bringt.<sup>22</sup> So macht der Mythos selber - zumal in der nachträglichen Wahrnehmung - das Entschwundensein des Mythischen zum Thema. Wenn die Selbstbehauptung des Subjekts, welche die Einbruchsstelle des Mythos anzeigt, zunächst ganz thetisch und ohne Schwanken vollzogen wird, sich notgedrungen ganz im Widerstreit zur übermächtigen Götterherrschaft artikuliert, so ist sie doch retrospektiv von der Ahnung eines Verlusts unablässig. Dieses untergründige Schwanken bildet den tiefsten Zwiespalt der Subjektwerdung im Mythos - einer Emanzipation, in der das Subjekt sich nicht nur an der Übermacht einer nie zur Gänze beherrschten Welt, am Bann eines Ursprungs abarbeitet, dem es nie völlig entrinnt, sondern worin auch der Ausgriff auf das Kommende, letztlich auf das totale Freisein die mythische Angst nie gänzlich überwindet. Es wäre zu sehen, wie weit nicht auch die moderne Reprise des Prometheusmotivs, die jedes solche Schwanken scheinbar von sich abstreift, jener Ambivalenz verhaftet bleibt.

Hannelore Schlaffer

## ODDS AND ENDS

### Zur Theorie der Metapher

Aristoteles hat in seiner „Poetik“ die Definition der Metapher für Jahrhunderte, man kann sagen bis hin zu Paul Ricoeur, festgelegt. „Eine Metapher ist die Übertragung eines Wortes (das somit in uneigentlicher Bedeutung verwendet wird), und zwar entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung, oder von einer Art auf eine andere, oder nach den Regeln der Analogie. [...] Unter einer Analogie verstehe ich eine Beziehung, in der sich die zweite Größe zur ersten ähnlich verhält wie die vierte zur dritten. [...] das Alter verhält sich zum Leben, wie der Abend zum Tag; der Dichter nennt also den Abend >Alter des Tages<, oder wie Empedokles, das Alter >Abend des Lebens< oder >Sonnenuntergang des Lebens<.“<sup>1</sup> Die Analogie, von der Aristoteles spricht, mit Ähnlichkeit gleichzusetzen, ist die Gefahr, vor der jeder Aufsatz über die Metapher warnt. Max Black faßt alle ihm vorangehenden Versuche einer Definition der Metapher 1955 zusammen und weist die meisten zurück; er gelangt zunächst zu einer Definition, die sich gegen die Behauptung einer Ähnlichkeit zu wenden scheint, welche in der „metaphorischen Aussage“ zwischen jenen „zwei deutlich unterschiedenen Gegenstände[n] - einem >Hauptgegenstand< und einem >untergeordneten Gegenstand<“ besteht. Schließlich aber kommt er, wie alle seine Vorgänger, über die Ähnlichkeit zwischen den beiden Subjekten der metaphorischen Rede doch so recht nicht hinaus: „Die Metapher kommt dadurch zustande, daß auf den Hauptgegenstand ein System von >assoziierten Implikationen< angewandt wird, das für den untergeordneten Gegenstand charakteristisch ist. [...] Die Metapher selegiert, betont, unterdrückt und organisiert charakteristische Züge des Hauptgegenstands, indem sie Aussagen über ihn einbezieht, die normalerweise zum untergeordneten Gegenstand gehören.“<sup>2</sup> Die Ähnlichkeit schleicht sich also auch bei Black wieder ein, denn zum indessen nimmt er Teile in den beiden Substituten an, die einander gleichen, so daß der eine auf jeden Fall einen Charakterzug mit dem anderen gemein hat.

Die Thesen der Substitution, Ähnlichkeit, Analogie und Interaktion der beiden Elemente einer Metapher zielen darauf, die Unfaßlichkeit der metaphorischen Rede zu leugnen. Faßt man jedoch die vielzitierte Gleichsetzung von Achill und dem Löwen genauer ins Auge, so will aber auch nicht eine der Eigenschaften der

<sup>22</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* (II) in: *Werke*, Frankfurt am Main 1969, Bd. 14, S. 85 ff., 104; F.W.J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, in: *Ausgewählte Schriften*, Frankfurt am Main 1985, Bd. 6, S. 358 ff.

<sup>1</sup> Aristoteles: *Poetik*. Kap. 21. (Übersetzt von Manfred Fuhrmann).

<sup>2</sup> Max Black: „Die Metapher“. In: *Theorie der Metapher*. Hg. von Anselm Haverkamp. Darmstadt 1983. S. 75 f.