

Der Mythos des Vampirs. Die Schattenseite der Aufklärung

Mattia Coser
University of Vienna & Melk Abbey High School

Abstract

The Myth of the Vampire: The Dark Side of the Enlightenment

The vampire is a figure of the collective imagination that is particularly present during the Enlightenment. It represents a dialectic of hope and fear that can hardly be systematized by the scientific language and the pure logic of the Enlightenment. In this sense, the vampire represents that dark side of the human spirit and of the enlightened reason that needs a different language to be expressed. This language can be found in the symbolic sphere of myth. For philosophy, this means an invitation to address the myth in a non-demythologizing way, but by recognizing its reference to a content of truth and becoming hermeneutic of the myth, as in the case of Schelling's positive philosophy and Luigi Pareyson's ontology of freedom.

Keywords: vampire, Enlightenment, myth, hermeneutics of myth, symbolic, superstition, dialectic of hope and fear

Vorbemerkung

Der Titel vorliegenden Beitrags bedarf einer Vorbemerkung. Wenn nur der Titel gelesen wird, können die Absichten des Textes leicht missverstanden werden. Die Auseinandersetzung mit dem Mythos des Vampirs und der Aufklärung sowie die Nennung einer Schattenseite dieser könnte den Verdacht wecken, dass es sich hier um den Versuch einer Remythisierung oder um einen obskurantistischen Widerstand gegen die Rationalität und die Vernünftigkeit handelt, dass es sich um einen Versuch handelt, eine Rückkehr in eine vorkantische Metaphysik zu unternehmen oder den Logos durch

den Mythos beziehungsweise durch eine Art neuen Aberglauben zu ersetzen. Im Übrigen wird heutzutage nicht selten auf derartige Versuche gestoßen, wie die gegenwärtige Vielfalt an Sekten, Esoterik-Shops und vieles mehr beweist. Es ist in dieser Hinsicht nicht zufällig, dass der slowenische Philosoph Slavoj Žižek bei der Betrachtung der Spätphilosophie Schellings – jener positiven Philosophie, die sich in Gestalt einer Philosophie der Mythologie und einer Philosophie der Offenbarung entwickelt – vor der Gefahr warnt, den Philosophen aus Leonberg obskurantistisch zu lesen (Žižek 1996, 13). In Bezug auf eine solche Philosophie der Mythologie scheint auch von Bedeutung, dass Albert Franz präzisiert, dass diese keineswegs eine Rückkehr in vorkantische Metaphysik darstellt (Franz 1992, 79). Wenn die beiden Philosophen eine solche Warnung beziehungsweise Erklärung für nötig halten, kann das nur bedeuten, dass heutzutage solche obskurantistische Lektüren und Versuche tatsächlich existieren. Und wenn sie wirklich existieren – was unter anderen von Gianni Vattimo im Buch *Die transparente Gesellschaft* (Vattimo 1992) bewiesen und tiefgehend betrachtet wird – könnte der Titel des Beitrags zum Vorurteil führen, dass auch hier eine ähnliche Art des Irrationalismus vertreten wird. Daher ist es wichtig, eindeutig zu sagen, dass die folgenden Überlegungen sich auf keinen Fall in eine solche Richtung bewegen. Wenn hier von dem Vampir als Schattenseite der Aufklärung gesprochen wird, ist das nicht als Rückfall in eine irrationale oder mythische Weltanschauung gemeint, sondern vielmehr als ein weiterer Schritt in die Richtung jener philosophischen Behandlung und Aufwertung des Mythos, die versucht – ohne auf die moderne Rationalität zu verzichten – die Wahrheitsgehalte und Bedeutungen des Mythos in die philosophische Debatte zu integrieren – eine Behandlung, die in Autoren wie Schelling, Hans Blumenberg und Luigi Pareyson wichtige und hervorragende Vertreter findet.¹

Einer Erklärung bedarf auch die Wahl des Mythos des Vampirs, unter den unzähligen Mythen, die immer wieder im Bereich einer Mythostheorie betrachtet werden. Warum der Vampir und nicht Adonis wie bei Segal (Segal 2007), oder Prometheus wie bei Blumenberg (Blumenberg 2019), oder noch allgemeiner die Geschichte der Mythologie wie bei Schelling

(Schelling 1856-1861)? Der Grund dieser Wahl liegt in erster Linie in der großen Popularität des Vampirs in der gegenwärtigen (Pop-)Kultur, welche den Vampir – vor allem in Gestalt von Dracula, mit seiner typischen Melancholie und dem Stolz – zu einem Spiegel des modernen Menschen macht. In zweiter Linie ist diese thematische Abgrenzung in dem starken Identifikationspotenzial des Vampirs begründet. Der Mythos des Vampirs identifiziert sich im Laufe der Geschichte mit immer neuen Gefühlen und Ideen, die Menschen und Gesellschaft widerspiegeln, von Sehnsucht und Angst vor einer Begegnung mit den Verstorbenen bis zum *horror vacui* als ästhetischen Merkmal der Moderne, von der existenziellen Ebene eines melancholischen Individualismus bis zur politischen Thematisierung des Klassenkampfes, sowie der Identität und Integration einer Minderheit. All das macht Dracula – beziehungsweise den Vampir als solchen – zu einem der bedeutendsten Mythen der Moderne und zu einer Gestalt, auf die in einer modernen philosophischen Auseinandersetzung mit dem Mythos besonders geachtet werden sollte.

Im Folgenden wird daher die Figur des Vampirs betrachtet und seine besondere paradoxe Rolle in der aufklärerischen Zeit hervorgehoben. Danach wird es möglich sein, einige Überlegungen über die Folgen einer solchen Behandlung für die Religionsphilosophie und für die Theologie zu entwickeln.

Der Mythos des Vampirs

Die Figur des Vampirs ist – wie oben angedeutet – eine der erfolgreichsten in der Geschichte der menschlichen Imagination und Phantasie; so erfolgreich, dass Mario Barzaghi, in seinem ausführlichen Buch zum Thema, den Vampir sogar zu einem Symbol der Welt der Moderne macht – er spricht eindeutig vom Vampir als Geist der Moderne (Barzaghi 2010). Klarer Beweis dieses Erfolgs ist die zum Klassiker gewordene Figur von Dracula, der in aller Welt die Darstellung des Untoten geprägt hat. Der Graf aus Transsylvanien ist gegenwärtig so populär, dass er zu einem der vorherrschenden Charaktere der Weltkinematographie geworden ist.²

Die Geschichte des Vampirs ist viel länger als diejenige seiner berühmtesten imaginären Verkörperung durch Dracula, wie beim Lesen der großartigen Anthologie der italienischen Literaturwissenschaftler Gianni Pilo und Sebastiano Fusco, unter dem einfachen Titel *Storie di vampiri* (Pilo und Fusco 1994), bemerkbar ist.

Dracula erscheint zum ersten Mal 1897 im gleichnamigen Roman von Bram Stoker (Stoker 1897), der Vampir war aber schon im Mittelalter und vielleicht noch früher gefürchtet. Der allererste monographische Traktat über den Vampir erscheint mehr als 100 Jahre vor Stokers Roman, im Jahr 1749, in einer Arbeit von Augustin Calmet unter dem Titel *Dissertation sur les apparitions des esprits et sur les vampires et revenants de Hongrie et de Moravie*. In diesem Traktat wird die Figur des Vampirs wie ein Dämon dargestellt, der das Blut der Lebenden aussaugt, wobei dies auch manchmal zum Tode führt. Noch früher kann eine Erwähnung einer ähnlichen Figur in Francesco Maria Guaccios *Compendium maleficarum* aus dem Jahr 1626 gefunden werden.³ Guaccio beschreibt und katalogisiert verschiedene Arten von Dämonen, wobei die sechste Kategorie durch die Kennzeichnung *lucifugum* (lichtscheu) charakterisiert ist (Guaccio 2006, 130). Obwohl diese lichtscheuen Dämonen, unter denen laut Guaccio auch Asmodäus zählt, eine vampirähnliche Gestalt darstellen, sind einige der klassischen Hauptmerkmale der Vampire im *Compendium maleficarum* nicht zu finden. Als Beispiel ist die auf Blut basierende Ernährung zu nennen.

Der etymologische Ursprung des Wortes Vampir findet sich im ungarischen Sprachraum, wo diese Figur durch den Namen *vampyr* bezeichnet wird. Die meisten Schriften zum Thema insistieren auf einem solchen Ursprung aus dem balkanischen Raum, was übrigens von der Mannigfaltigkeit an Termini bezeugt wird, die in jenem Gebiet eine solche Figur nennen. Unter diesen kommt dem rumänischen Wort *nosferat* eine besondere Bedeutung zu, da es dem berühmten Film *Nosferatu* von Murnau den Titel gibt.⁴

In seinem Buch *The Golden Bough* bemerkt James Frazer, dass der Vampir – dieser Untote, der aus seinem Grab heraustritt und das Blut der Menschen saugt – ursprünglich mit

der Plage der Pest verbunden ist, von der ein besonderes Ritual, welches *Notfeuer* genannt wird (Frazer 1994, 926ff.), schützen soll. Nach dieser Auffassung ist der Vampir ein schmutziger Dämon, der durch seine Schwaden die Pestilenz verbreitet. Die Pest wird in der Tat oft mit dem Gestank des Körperzerfalls verbunden. Dies wird erfolgreich mit der Figur des sich bewegenden Untoten dargestellt. Ein besonderes Augenmerk verdient der Vorgang des Rituals des Notfeuers. Um zu vermeiden, dass er die Krankheit verbreitet, muss der Dämon am Boden mit entflammten Holzpfählen festgenagelt werden. Dieses Ritual ist bis heute in den Erzählungen über den Vampir lebendig geblieben, als die einzig wirksame Weise einen Untoten umzubringen beziehungsweise außer Kraft zu setzen.

Der Vampir ist aber nicht nur ein Dämon der Pest. Er ist auch – und womöglich vor allem – die Darstellung einer psychologischen Ambivalenz gegenüber dem Tod. Er verkörpert auf der einen Seite den Herzenswunsch, dass die verstorbenen Geliebten nicht wirklich tot sind. Es handelt sich um die Hoffnung, dass sie in zumindest einer Weise noch leben und noch einmal getroffen werden können. Eine solche Begegnung wäre aber auf der anderen Seite die Ursache der Angst und des Schreckens, weil diese Begegnung als widernatürlich wahrgenommen wird. So wird der dämonische Charakter dieser Figur immer deutlicher. Die Erscheinung der geliebten Verstorbenen verwandelt sich in die Qual eines blutgierigen Dämons, der die Lebenden bis zum Tode bringt. In diesem Zusammenhang gewinnt das Motiv der Gier nach Blut an Bedeutung. Das Blut stellt die Bedingung dar, mit dem Toten wieder in Kontakt zu treten. Es wird als Brücke verstanden, die das Reich der Lebenden und das Reich der Toten verbindet, eine materielle Darstellung dessen, was den Körper zum lebenden Wesen macht, also der Seele. Nur das Opfer des eigenen – so verstandenen – Blutes ermöglicht dem Toten, vorübergehend wieder lebendig zu sein, was sich aber durch die Angst vor einer solchen Begegnung unmittelbar in eine gewaltsame Enteignung des Blutes verwandelt.

Seit dem Mittelalter verbreiten sich in ganz Europa, in Verbindung mit dieser Dialektik von Sehnsucht und Angst, Erzählungen eines *exercitus mortuorum*, welches in den

ruhelosen Seelen der gerade Verstorbenen besteht. Die mittelalterliche Kirche sieht in solchen Darstellungen eine Art von Aberglauben, der das Überleben einer heidnischen Tradition ist. Dies führt zum Versuch, den Kult der Toten zu christianisieren beziehungsweise zu kontrollieren. In dieser Hinsicht werden zuerst die Beziehungen zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten „geregelt“, indem eine Unterteilung der Toten in „Heilige“ und solche, die diesem Stand nicht angehören, stattfindet. Nur die Heiligen können den lebenden Menschen auf Erden erscheinen, dies passiert lediglich durch Gottes Gnade. Jede andere Form der Erscheinung wird entschlossen abgelehnt. Auf diese Weise bleibt jedoch die menschliche Sehnsucht nach einer Beziehung zu den geliebten Verstorbenen unbefriedigt. Die Kirche musste also die Situation jener Toten regeln, die nicht zu den Heiligen zählten. Die Kirche löste die Problematik durch die Einsetzung des Allerseelentags und die Lehre des Purgatoriums. Gott selbst würde nun den Toten erlauben zu erscheinen, wobei eine Unterscheidung zwischen wahrhaften und trügerischen Erscheinungen aufrechterhalten wurde. Eine wahrhafte Erscheinung ist diejenige, die durch die *imaginatio* wahrgenommen wird, trügerisch ist diejenige, in der die Toten als *phantasma* durch die *phantasia* erscheinen. Das Purgatorium wird somit im christlichen Rahmen zu einer wesentlichen Quelle einer möglichen Aufrechterhaltung der Beziehung zu den Toten. Diese Lehre stellt die Art und Weise dar, wie die Kirche versucht hat, das Phänomen der Geister christlich zu integrieren und den heidnischen Traditionen zu entreißen (vgl. Barzaghi 2010, 49-52). Durch die christliche Regelung der Beziehungen zu den Toten fällt die beunruhigende und furchteinflößende Dimension einer solchen Begegnung aus, somit diese Lehre auch als Versuch gelesen werden kann, den Mythos des Vampirs außer Kraft zu setzen.

Der Vampir in der Aufklärung

Es ist paradoxerweise die Aufklärung, die Zeit des herrschenden Rationalismus, die dem Vampir neues Leben – oder zumindest eine neue Jugend – schenkt. Das 18. Jahrhundert kennt in Europa eine neue Welle des Vampirismus

und aktualisiert diese mythische Figur. Wie oben angedeutet, erscheint gerade in diesem Jahrhundert der erste monographische Traktat zum Vampir. Der Umstand, dass Voltaire in seinem *Dictionnaire philosophique* diese Gestalt ebenfalls nennt⁵, kann als Beweis für die Lebendigkeit des Vampirs in der Aufklärung gelten.

Der „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“ – wie Kant die Aufklärung bezeichnet (Kant 1784, 481) – besteht in erster Linie in einem Kampf gegen den Aberglauben, was nicht zuletzt auch die Lehre des Purgatoriums und der Geister betrifft. Werden die Tore des Purgatoriums geschlossen, so scheint die Befreiung der Geister und der Toten, die jetzt ohne Gottes Erlaubnis in der Welt umhergehen können, eine Folge davon zu sein. Dies ist selbstverständlich keine aufklärerische Theorie oder Lehre, da aus einer aufklärerischen und damit rationalistischen Perspektive diese Worte selbst als abergläubisch zu bezeichnen wären. Es handelt sich jedoch um eine Folge des aufklärerischen Kampfes im Bereich der Ängste und Phantasie des Volkes, das heißt im Bereich dessen, was in Anlehnung an Cassirer als „mythisches Denken“ (Cassirer 2010) bezeichnet werden kann.

Die Negation der katholischen Lehre der Toten im Purgatorium und ihre Reduktion auf einen bloßen Aberglauben greift in der Tat zu kurz, um eine alternative Antwort auf die Fragen und Ängste in der Beziehung zu den Toten darstellen zu können. Der Herzenswunsch nach einer weiteren Beziehung mit den geliebten Toten und die Angst, die eine solche Begegnung erwecken würde, können nicht durch eine rationalistische Erklärung ausgelöscht werden. Trotz des Rationalismus der Zeit suchen die Menschen weiterhin einen Kontakt mit den Toten und haben gleichzeitig immer noch Angst davor. Die kirchliche Lehre, die im Mittelalter die Beziehungen zwischen Lebenden und Toten geregelt hat, ist jetzt aber zunichte gemacht, was letztlich die Kraft der archaischen heidnischen Darstellungen wieder erweckt und befreit. Der Vampir taucht wieder auf und beginnt, seine Pestilenz erneut zu verbreiten. In der Zeit der Aufklärung findet eine echte Welle des Vampirismus statt, die bis in das 19. Jahrhundert andauert – 1832 wurden noch Prozesse und Hinrichtungen gegen Vampire registriert (vgl.

Barzagli 2010, 21-27). Es ist gerade dieses Paradoxon der Entstehung beziehungsweise Wiederbelebung eines Aberglaubens durch den rationalistischen Versuch, den Aberglauben ein für alle Mal zu überwinden, das in diesem Kontext erlaubt, von dem Vampir als Schattenseite der Aufklärung zu sprechen. Das aufklärerische Projekt einer radikalen Entmythisierung hat paradoxerweise zu einer neuen und sogar pervertierten Form der Mythisierung und des Aberglaubens geführt. Dies kann möglicherweise auch als Teil der von Adorno und Horkheimer theorisierten und entfalteten Dialektik der Aufklärung interpretiert werden (vgl. Horkheimer und Adorno 1969). Eine mythische Figur, die im Mittelalter durch die Kirche und ihre Lehre außer Kraft gesetzt wurde, findet in dieser Zeit neues Leben und neuen Erfolg und wird dadurch zu einer – wenngleich unerwünschten – Seite dieser Epoche. Als ungewollte Folge kann aber der Vampir lediglich eine Schattenseite darstellen.

Zwecks argumentativer Vollständigkeit muss hier noch darauf hingewiesen werden, dass gerade die neue Verbreitung der Gestalt des Vampirs auch zum Versuch führt, diese Gestalt neu und anders zu denken, um sie in die rein rationale Rede integrieren zu können. Der Vampir wird somit in neue Zusammenhänge übertragen, die keine Verbindung mehr zu dessen Ursprung haben, nämlich in die Zoologie und in die Soziologie. Im Bereich der Zoologie findet sich die Arbeit von George-Louis Leclerc de Buffon. Er verwendet im Jahr 1762 zum ersten Mal den Namen Vampir, um ein Tier zu bezeichnen, das sich von Blut ernährt – nämlich eine Fledermaus (Buffon 1783, 69-71). Das ist insofern ein bedeutender Fall, weil hier der Mythos der zoologischen Natur den Namen gibt.

Auch im soziologischen Bereich gibt der Mythos der Realität einen Namen beziehungsweise eine Charakterisierung. In der Aufklärung wird der Vampir immer stärker polemisch mit den Reichen identifiziert, die das Blut der Armen aussaugen und die ursprünglich gute Natur des Menschen verderben. In dieser Hinsicht ist nach Rousseau *das Monster* vampirisch konnotiert, das als Erstes zu sagen wagte: „Dies ist mein“ (Rousseau 2008, 173).⁶ Eine ausführliche Betrachtung dieser soziologischen Übertragung des Motivs des Vampirs würde weit weg vom

Anliegen des Artikels führen, weshalb der kurze Exkurs nach dieser Erwähnung beendet wird und zu den Überlegungen über die Schattenseite der Aufklärung und über ihre Bedeutung für die Philosophie zurückgekehrt werden kann.

Eine neue Philosophie des Mythos

Die paradoxe Wiederbelebung des Mythos des Vampirs in der Aufklärung beziehungsweise die Remythisierung als Folge der Entmythisierung scheint ein Beweis der Notwendigkeit einer philosophisch neuen Auseinandersetzung mit dem Mythos zu sein. Die Tatsache, dass gerade in einer Zeit des reinen Rationalismus eine solche Art des Aberglaubens neue Kraft finden kann, zeigt den Mythos als eine tiefe Dimension des Menschseins. Dies fordert ein neues Verständnis und eine neue Wertschätzung der mythischen Realität. Wenn Cassirer zurecht meint, dass es „in der Auseinandersetzung mit dem mythischen Denken erst [...] der Philosophie [gelingt], zu der scharfen Fassung ihres eigenen Begriffs und zum klaren Bewußtsein über ihre eigene Aufgabe vorzudringen“ (Cassirer 2010, 1), zeigt sich, dass eine moderne hermeneutische Sicht nicht in einer vermeintlich radikalen Entmythisierung, sondern vielmehr in einem konstruktiven Dialog mit dem mythischen Denken bestehen sollte.

Der Vampir und seine neue Jugend in aufklärerischer Zeit sind Folgen einer zu kurz greifenden rein rationalistischen oder rein logischen Erklärung, um eine Antwort auf einige der bedeutendsten und beunruhigendsten Fragen der Existenz anbieten zu können. Einige der wichtigsten Fragen der Existenz betreffen eine Sphäre, welche im Grunde genommen nicht logisch reduzierbar ist und daher nicht in ein System integriert werden kann. Ein gutes Beispiel davon – neben der Figur des Vampirs als Gestalt der Dialektik von der Angst vor dem Tod und dem Wunsch, mit den Toten in Verbindung zu bleiben – ist die Unmöglichkeit, die Realität des Bösen logisch zu bewältigen oder die Dynamik der Freiheit zu systematisieren, wie die positive Philosophie Schellings und ihre Radikalisierung durch Pareyson sehr gut zum Ausdruck bringen (vgl. Coser 2018).

In der menschlichen Existenz gibt es einen Entzugsmoment, der sich jeder logischen und rationalen

Deduktion beziehungsweise Betrachtung widersetzt. Die Fragen, die ein solcher Entzugsmoment stellt, sind nicht durch einen rationalistischen Bewältigungsversuch zu beantworten, welcher nur zu einem Scheitern oder zu schweren Paradoxien führen kann – wie das von Kant betrachtete und von Gerhard Stremlinger vertiefte „Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ gut zeigt (Kant 1791; Stremlinger 2016).

Der Vampir in der Aufklärung kann somit als Hinweis auf die von Schelling durch die positive Philosophie und von Pareyson durch deren Fortführung und Radikalisierung angestrebte neue philosophische Zugangsweise zum Mythos verstanden werden. Diese neue Philosophie des Mythos reduziert ihn nicht auf eine Darstellung der Kindheit der Menschheit und versucht ihn nicht durch einen Prozess der Entmythisierung außer Kraft zu setzen, sondern versucht seine Wahrheitsinhalte zu interpretieren. Anders formuliert: Der Mythos des Vampirs und seine starke Präsenz in der Aufklärung sind Ausdruck einer Dialektik von Hoffnung und Angst. Diese Dialektik bleibt von der rationalistischen Sprache der aufgeklärten Wissenschaft unbehandelt und wird in den Bereich des Aberglaubens gezwungen. Dieser Zusammenhang weist darauf hin, dass es Schattenseiten in der menschlichen Existenz gibt, die sich einer logischen und rein rationalen Bewältigung entziehen und eine erzählerisch-symbolische Sprache brauchen, um ausführlich zum Ausdruck zu kommen. Diese Sprache, die letztendlich die Sprache des Mythos ist, sollte nicht als eine bloße Erzählung verstanden werden, sondern als Ausdruck eines besonderen Zugangs zur Wahrheit. Es handelt sich aber nicht um einen obskurantistischen Versuch, die Philosophie und die Theologie zu re-mythisieren. Was hier gesucht wird, besteht keineswegs in einem Rückfall in die Mythologie beziehungsweise in eine voraufklärerische Denkform. Es geht vielmehr um die Anerkennung der Nicht-Rationalisierbarkeit mancher Aspekte der Existenz und des Bedarfs einer anderen Sprache, um solche Aspekte tiefergehend entfalten zu können. Was nicht im triumphalen Licht der Aufklärung inbegriffen ist – daher eine Art Schattenseite darstellt – kann in einer erzählerisch-symbolischen Sprache die angemessenen Ausdrucksformen finden. Dies bedeutet weder Mythisierung noch Rückkehr zu

einer vorkantischen Metaphysik noch Entstehung des Aberglaubens. Ganz im Gegenteil sind die gegenwärtigen Philosophie und Theologie dazu aufgerufen, eine solche Schattenseite so zu betrachten, um solche Erzählungen für alle zugänglich zu machen, indem sie eine eigene Form der Hermeneutik des Mythos entwickeln. Dies wäre notwendig gerade um die Gefahr zu vermeiden, dass eine rein logische Bewältigung solche Aspekte nicht berücksichtigt und zulässt, dass diese sich in Richtung des Aberglaubens entwickeln – was in der Aufklärung in Bezug auf den Mythos des Vampirs tatsächlich stattgefunden hat. Es ist die derzeitige kulturelle Sensibilität selbst – mit ihrer „Sehnsucht nach dem Mythos“, die nicht zuletzt durch den globalen Erfolg von großen Erzählungen und modernen Mythen wie der Mythos des Vampirs oder die *Star-Wars-Saga* sichtbar wird (vgl. Coser 2012) – die die Philosophie und die Theologie dazu auffordert, den Mythos als Zugang zur Wahrheit zu betrachten und ihn philosophisch beziehungsweise theologisch zu interpretieren. Wie Blumenberg bemerkt, ist die „Grenzlinie zwischen Mythos und Logos [...] imaginär“ und ist der „Mythos selbst [...] ein Stück hochkarätiger Arbeit des Logos“ (Blumenberg 2019, 18). Diese neue Philosophie des Mythos sollte sich dessen bewusst sein. Außerdem sollte sie den Mythos als eine solche unerschöpfliche Quelle von möglichen Interpretationen der nicht rationalisierbaren Entzugsmomente der Existenz und der Realität verstehen, ohne auf die moderne Rationalität zu verzichten und ohne Anspruch, den Mythos zu überholen, zu ersetzen, zu Ende zu bringen oder vollkommen transparent zu machen. Es handelt sich also letztendlich weder um eine Entmythisierung noch um eine Remythisierung, sondern um eine offene und respektvolle Hermeneutik.

ANMERKUNGEN

¹ Sehr bedeutend für eine solche Aufwertung des Mythos ist vor allem die positive Philosophie Schellings, die in Werken wie *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung* betrachtet wird. Vgl. F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, (Stuttgart-Augsburg: Cotta, 1856-1861), insbesondere die Bände XI-XIV, obwohl eine tiefgehende Auseinandersetzung mit dem Mythos den ganzen philosophischen Weg des

Philosophen aus Leonberg durchdringt. In der Philosophie der Gegenwart wird eine solche Aufwertung wieder aufgenommen, vertieft und radikalisiert von dem italienischen Philosophen Luigi Pareyson – der von dem wichtigen Schellinginterpret Xavier Tilliette sogar „Schelling redivivus“ genannt wird (Tilliette 2004, 260) – in seinem wichtigen Werk *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* (Torino: Einaudi, 1995). Vgl. auch Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione* (Milano: Mursia, 1971). Besonders hervorgehoben wird die Bedeutung Schellings innerhalb einer möglichen neuen philosophischen Mythostheorie in: Lothar Knatz, *Geschichte – Kunst – Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999). Eine besonders wichtige Auseinandersetzung mit dem Mythos und mit einer möglichen Mythostheorie in der Philosophie der Gegenwart findet sich in Blumenbergs *Arbeit am Mythos* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019), wo der Gegensatz von Logos und Mythos abgelehnt und die Rolle des Mythos als Lebenshilfe stark hervorgehoben wird.

² Ihm sind in der Tat hunderte Filme gewidmet. Vgl. Paolo Mereghetti, *Il Mereghetti. Dizionario dei film* (Milano: Baldini & Castoldi & Dalai, 2017).

³ Ein Neudruck von diesem Text wurde 2006 von dem genuesischen Verlagshaus Castel Negrino herausgegeben.

⁴ *Nosferatu, eine Symphonie des Grauens*, Prana-Film G.m.b.H. 1922, Regie: Friedrich Wilhelm Murnau.

⁵ Voltaire hätte polemisch gesagt: „Von 1730 bis 1735 war von nichts anderem die Rede als von Vampiren, je mehr man verbrannte, desto mehr tauchten auf“. Vgl. Hans Meurer, *Vampire. Die Engel der Finsternis. Der dunkle Mythos von Blut, Lust und Tod* (Freiburg: Eulen Verlag, 2001), 7.

⁶ Nicht zu vergessen ist, dass Rousseau ein besonderes Interesse für diese Gestalt gezeigt hat und in seinem Brief vom 18. November 1762 an Erzbischof Beaumont unmissverständlich schreibt: „Wenn je in der Welt eine Geschichte bestätigt war, so ist es die Geschichte der Vampire. Nichts fehlt daran: Gerichtsakten, Zeugnisse von Notabeln, von Wundärzten, von Pfarrern und Magistratspersonen. Der gerichtliche Beweis ist einer der vollständigsten. Bei all dem: Wer glaubt an die Vampire?“

LITERATURVERZEICHNIS

Barzagli, Mario. 2010. *Il mito del vampiro. Da demone della morte nera a spettro della modernità*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Blumenberg, Hans. 2019. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Buffon, Georges-Louis Leclerc de. 1783. *Naturgeschichte. Band VII*. Berlin: Ben Joachim Pauli.

Cassirer, Ernst. 2010. *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Coser, Mattia. 2012. „Fame del mito. Riflessioni sul successo del genere fantasy.“ *Parola & Tempo* 11: 350-360.

_____. 2018. „L'ontologia della libertà di Luigi Pareyson. Itinerario verso una nuova mitologia?“. *Dialegesthai. Rivista di filosofia* 20. Verfügbar unter:

<https://mondodmani.org/dialegesthai/articoli/mattia-coser-01>
[letzter Zugriff 09.11.2020]

Franz, Albert. 1992. *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsprobleme der Spätphilosophie F.W.J. Schellings*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi.

Frazer, James George. 1994. *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*. Aus dem Eng. von Helen von Bauer. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.

Guaccio, Francesco Maria. 2006. *Compendium maleficarum*. Genova: Gruppo Editoriale Castel Negrino.

Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W. 1969. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

Kant, Immanuel. 1784. „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“. *Berlinische Monatsschrift* (Dezember 1784): 481-494.

_____. 1791. „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“. *Berlinische Monatsschrift* (September 1791): 194-225.

Knatz, Lothar. 1999. *Geschichte – Kunst – Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Mereghetti, Paolo. 2017. *Il Mereghetti. Dizionario dei film*. Milano: Baldini & Castoldi & Dalai.

Meurer, Hans. 2001. *Vampire. Die Engel der Finsternis. Der dunkle Mythos von Blut, Lust und Tod*. Freiburg: Eulen Verlag.

Pareyson, Luigi. 1971. *Verità e interpretazione*. Milano: Mursia.

_____. 1995. *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*. Torino: Einaudi.

Pilo, Gianni und Fusco, Sebastiano (Hg.). 1994. *Storie di vampiri*. Roma: Newton & Compton.

Rousseau, Jean-Jacques. 2008. *Diskurs über die Ungleichheit*. (Ed. Meier). Stuttgart: UTB.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 1856-1861. *Sämmtliche Werke*. Hrsg. von Karl Friedrich August Schelling. Stuttgart-Augsburg: Cotta.

Segal, Robert A. 2007. *Mythos. Eine kleine Einführung*. Aus dem Eng. von Tanja Handels. Stuttgart: Reclam.

Stoker, Bram. 1897. *Dracula*. London: Constable & Robinson.

Streminger, Gerhard. 2016. *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizee Problem*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Tilliette, Xavier. 2004. *Schelling. Biographie*. Aus dem Fr. von Susanne Schaper. Stuttgart: Klett-Cotta.

Vattimo, Gianni. 1992. *Die transparente Gesellschaft*. Aus dem It. von Carolin Klein und Alma Vallazza. Wien: Passagen Verlag.

Žižek, Slavoj. 1996. *Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Aus dem Eng. von Erik Michael Vogt. Wien: Passagen Verlag.

Mattia Coser is currently PhD Candidate in philosophy of religion at the University of Vienna (Austria) and teacher at the Melk Abbey High School (Stiftsgymnasium Melk). He is particularly interested in the problems of evil and suffering as well as in a philosophical hermeneutics of myth or a philosophical interpretation and theory of myths. He is also author of a monography (*Le figure del limite in Gisbert Greshake: male sofferenza e morte*. Trento: Tangram edizioni scientifiche, 2010) and of several articles on this subject.

Address:

Mattia Coser
Stiftsgymnasium Melk
Abt-Berthold-Dietmayr-Straße 1
A-3390 Melk, Austria
E-mail: m.coser@gymmelk.ac.at