



spectrum

Literaturwissenschaft

**In the Embrace
of the Swan**

Anglo-German Mythologies
in Literature, the Visual Arts
and Cultural Theory

Edited by
Rüdiger Görner
and Angus Nicholls

DE  GRUYTER

In the Embrace of the Swan

spectrum Literaturwissenschaft /
spectrum Literature

Komparatistische Studien /
Comparative Studies

Herausgegeben von / Edited by
Angelika Corbineau-Hoffmann · Werner Frick

Wissenschaftlicher Beirat / Editorial Board

Sam-Huan Ahn · Peter-André Alt · Aleida Assmann · Francis Claudon
Marcus Deufert · Wolfgang Matzat · Fritz Paul · Terence James Reed
Herta Schmid · Simone Winko · Bernhard Zimmermann
Theodore Ziolkowski

In the Embrace of the Swan

Anglo-German Mythologies in Literature,
the Visual Arts and Cultural Theory

Edited by
Rüdiger Görner and Angus Nicholls

De Gruyter

Redaktionelle Mitarbeit:
Dr. Carly McLaughlin und Margit Dirscherl

ISBN 978-3-11-020958-7
e-ISBN 978-3-11-021591-5
ISSN 1860-210X

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

In the embrace of the swan : Anglo-German mythologies in literature, the visual arts and cultural theory / (edited) by Rüdiger Görner, Angus Nicholls.
p. cm. – (Spectrum Literaturwissenschaft ; 18)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-3-11-020958-7 (acid-free paper)

1. Literature, Comparative – German and English. 2. Literature, Comparative – English and German. 3. Myth in literature. 4. Mythology, Germanic, in literature. 5. Mythology, British. 6. Myth in art. I. Görner, Rüdiger. II. Nicholls, Angus (Angus James), 1972–

PT123.G7I5 2010

840.9'.15–dc22

2010006415

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

© 2010 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York

Printing: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

∞ Printed on acid-free paper

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt / Contents

<i>Rüdiger Görner / Angus Nicholls</i> Zur Einführung.....	1
---------------------------------------------------------------	---

Mythen Theorien / Theories of Myth

<i>Christoph Jamme</i> Mythos zwischen Sprache und Schrift.....	12
--------------------------------------------------------------------	----

<i>Hervig Gottwald</i> Gegenwärtigkeit des Mythos nach der Aufklärung? Mythostheoretische Einwände.....	27
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

<i>Robert A. Segal</i> From Nineteenth- to Twentieth-Century Theorizing about Myth in Britain and Germany.....	41
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Mythische Motive im Vergleich / Mythical Motifs in Comparison

<i>Rüdiger Singer</i> „Wehmut reißt durch die Saiten der Brust“: Goethes Elegie <i>Euphrosyne</i> und die <i>Poems of Ossian</i>	65
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

<i>Christian Benne</i> „God of liberty?“ Der moderne Dionysosmythos in Deutschland und England	87
------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

<i>Maria Thanassa</i> In the Embrace of the Swan: The Poetry and Politics of Corruption in Yeats and Lawrence.....	111
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Mythologische Erzählkonfigurationen / Mythical Narrative Figurations

Ritchie Robertson

Jesuits, Jews and Thugs:

Myths of Conspiracy and Infiltration from Dickens to Thomas Mann... 126

Monika Ritzer

Mythisches Erzählen im Faschismus –

die Romanexperimente der 30er Jahre 147

Volker Mergenthaler

Coventry und Dresden, Ninive und Sodom.

Durs Grünbeins Koordinaten mythologischer Sinnstiftung

nach dem 11. September 2001 168

Bildmythologien / Visual Mythologies

Jochen Bedenk

Myths of Nothingness. The End of the World

and the Beginning of Aesthetics in Hogarth and Jean Paul 187

Sibylle Erle

The Myth of the Lost Original:

Blake's and Lavater's Search for Divine Likeness 211

Ernest Schonfield

Myths of Anglo-German Surrealism:

Max Ernst and Leonora Carrington 231

Nationale Mythenwahrnehmungen / National Myth Receptions

Maike Oergel

The Bard as Original and Future Poet. The Dialectic of Modernity

in English and German Literary Thought Around 1800 260

Wilfried Barner

Britische und deutsche Mythologeme

in der europäischen ‚Gestalt‘ Lord Byrons 281

Petra Rau

The Sight of this Pale Naked Brown Flesh: Mythical Aryan
Masculinity and British Travel Writing About 1930s Germany308

Mythos und Wissenschaft, Die Wissenschaft vom Mythos /
Myth and Science, The Science of Myth

Lucas Marco Gisi

Kulturvergleich in den Mythentheorien der Spätaufklärung.....325

Myriam Richter / Bernd Hamacher

Deutsch-englische Mythos-Mythen. Oxford 1908 –
universelle und nationale Forschungstraditionen341

Timo Güntber

Mythos und Irrationalismus. Isaiah Berlins Blick auf Hamann.....353

Kurt Hübner

Rationality in Myth and Science.....369

Verzeichnis der Abbildungen / List of Plates383

Namenverzeichnis / Name Index.....389

Zur Einführung

Rüdiger Görner / Angus Nicholls (London)

I

Der Mythos oder das Mythologisieren stehen – Xenophanes und Platon zufolge – für nicht-rationale „Erfindungen des Früheren“ (Xenophanes) oder „lächerliche [...] Erzählungen der Griechen“ (Hekataios), die als „lügenhaft“ und „kindlich“ (Platon) zu betrachten seien. Eben weil der Mythos nur eine „Darstellung von Ungeschehenem und Unwahrem“ (Sextus Empiricus) anbietet, sei es denn nötig, so Pindar, eine genaue and durchgehende Unterscheidung zwischen ihm und den *logoi* (im Sinne von wahren Geschichten) vorzunehmen.¹ In der Antike wurde der Mythos aber nicht nur als rein kindlich und unwahrscheinlich bezeichnet: „Der sich in mythischen Vorstellungen bewegt“, so Aristoteles, ist auch „gewissermaßen philosophisch gestimmt“, indem er Geschichten und Fabeln von den Anfängen des Universums und über seinen Ort im Kosmos erzählt.² In diesem Sinne umfasste das Wort ‚Mythos‘ von Anbeginn nicht nur ästhetische sondern auch philosophische Darstellungsformen. Die Entwicklung des rationalen Denkens vollzog sich dann, als die *mythoi* (stark emotional geprägte Fabeln) in vermeintlich reine *logoi* (genaue Begrifflichkeit, rationale Erklärungen von Erscheinungen) überführt wurden, beziehungsweise in ein Konkurrenzverhältnis zueinander traten, das bis in die „mythischen Scherze“ von Thomas Manns *Joseph-Tetralogie* reicht. Sie liefert das klassisch gewordene Beispiel für die Re-Mythologisierung von Politik, nämlich die im Exil erzählerisch geleistete Verlagerung von Roosevelts sozialpartnerschaftlich angelegter „New Deal“-Konzeption ins biblische Ägypten.

Was ist die Wahrheit *über* den Mythos? Dass er verfremdet und Vertrauen ins Potential der Fabel schafft; dass er immer Anlässe zur Interpretation liefert und eminent interpretationsbedürftig bleibt; und dass er Gewesenes vergegenwärtigt und gleichzeitig prognostisch operiert, indem er den Gedanken an die Wiederkehr ähnlicher Verhaltensmuster, zwischen-

1 Zitiert nach: Walter Burkert. „Mythos, Mythologie“. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 6, S. 279–283.

2 Aristoteles. Metaphysik. Ins Deutsche übertragen von Adolf Lasson. Jena 1907. S. 10.

menschlicher Konstellationen und Umgang mit dem Göttlich-Dämonischen nahelegt.

„Mythenbildung ist wie Kristallisation in der gesättigten Salzlösung: es wird dann im entscheidenden Augenblick alles mythisch [...],“ notierte bei Gelegenheit Hugo von Hofmannsthal.³ Es hat etwas für sich, die Bildung von Mythen in Analogie zu einem chemischen Vorgang zu sehen und damit analog zu einem Prozess, in dem verschiedene Substanzen miteinander reagieren, aber auch mythische Stoffe mit nicht-mythischen. Das Problem jedoch bezeichnet Hofmannsthal selbst: auf diese Weise scheint *alles* mythisch zu werden. Das differenzierende Vermögen bleibt für die Dauer dieses Prozesses gestundet, ausser Kraft gesetzt. Was genau aber reagiert in einem solchen Prozess miteinander? Was ist hier die „gesättigte Salzlösung“, was die kritische Kristallisationstemperatur und wie ist diese Art der Kristallstruktur beschaffen? Vermutlich reagieren Zeitfaktoren mit Sprachbildern, Vorbewusstes mit Reflexion, Präexistentes mit Nachleben, diverse Wissenschaftsbereiche mit Gefühlsebenen, Herkunftswissen mit Projektionen oder gar (Zukunfts-)Visionen. Und ist es überhaupt gesagt, dass eine Reaktion von mythischen mit nicht-mythischen Stoffen unbedingt Mythisches hervorbringen wird? Ist das Mythische wirklich solchermassen dominant? Eine solche These wie jene Hofmannsthals entsteht nicht voraussetzungslos.

Durch die frühromantische Kritik am Vernunftpostulat der Aufklärung wie durch die schrecklichen Ereignisse im 20. Jahrhundert wissen wir, dass der rational-szientistische Fortschrittsbegriff nicht notwendigerweise den Fortschritt im zwischenmenschlichen Bereich oder zwischen Nationen befördert hat. Gerade weil das rationale Denken und die wissenschaftliche Methode ursprünglich aus jener Zauberwelt hervorgegangen ist, die wir seit Aristoteles' *Metaphysik* mit dem Mythos verbinden, bleibt im menschlichen Denken ein Element des Mythischen und Nicht-Rationalen aufgehoben. In diesem Sinne ist „der Mythos selbst [...] ein Stück hochkarätiger Logos“ (Hans Blumenberg),⁴ oder anders formuliert: „Schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“ (Adorno und Horkheimer).⁵ Womöglich ist es der Konfrontation mit dem „Zauber“ des Fremden, Anderen, Unvertrauten geschuldet, dass sich der Mensch (wieder) dem Mythos zuwendet, als nicht-rationalem

3 In: Hugo von Hofmannsthal. Gesammelte Werke: Reden und Aufsätze III 1925–1929/Aufzeichnungen. Hrsg.v. Bernd Schoeller und Ingeborg Beyer-Ahlert. Frankfurt a. M. 1980, S. 617 (15.IX.1921).

4 Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*. Frankfurt a.M. 1979, S. 18.

5 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. In: Adorno. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M. 1971–1986. Bd. 3, S. 16.

Modus der Entäußerung, durch den er zunächst sich seiner Selbst versicherte und Daseinsbewältigung zu betreiben hoffte.

Aber was heisst das eigentlich, sich dem Mythos zuzuwenden? Scheinbar zeitlose Fabeln gebrauchen, um sich mit sich selbst und seiner Zeit zu verständigen. Durch vorgeprägte Gestalten sprechen. Mit Euripides und Sartre die „Troerinnen“ aufrufen, wenn man ein Stück über den Irak heute oder über jede um sich selbst gebrachte Kultur schreiben will. „Orpheus“ zu sagen, wenn man einen Sänger oder den Gesang auf irgendeiner Bühne zugrunde gehen sieht. Mit Hilfe des Mythos sprechen meint sich eines überkommenen Mediums in der Kommunikation bedienen; es verweist auf ein Sprechen, das vermeintlich noch bekannte Anspielungshorizonte bemüht. Ist damit ein solches Sprechen mit jenem „durch die Blumen“ verwandt, also einem indirekten, eher andeutenden, diskreten Diskurs? Doch wohl nicht, denn der Mythos kann entwaffnend unmittelbar sein, „hard hitting“, unbequem in seiner Präsenz und – im Sinne Kurt Hübners – Wahrheit.⁶

Dem Mythos eignet etwas Unausweichliches, zuweilen sogar Hinterhältiges; er kann dem Menschen auflauern, sich ihm dann offenbaren, wenn er sich unbeobachtet glaubt. Der Mythos zeigt dem Menschen, wie gefangen er in seinem Handeln oder Reagieren durch überkommene Verhaltensmuster ist. In dieser Hinsicht ist der Mythos mit der philosophischen Anthropologie verwandt. Er liefert den Hintergrund zum „Menschlich-Allzumenschlichen“, aber mit – wie Nietzsche behauptet hat – tragischen Unter- und Obertönen. Er sah im Mythos den „Pessimismus der Stärke“ am Werke, paradox gepolt, uns durch seinen Wahrheitsgehalt verlegen machend. Was der ‚kultivierte‘ Mensch dem entgegenhält? Wissenschaftlichkeit, antwortet Nietzsche, die er jedoch als eine „Furcht und Ausflucht vor dem Pessimismus“ kritisierte.⁷ Wie aber ist es dann um eine Wissenschaft bestellt, die es sich (im Wesentlichen seit 1800) zur Aufgabe gestellt hat, den Mythos und mit ihm das Denken, Dichten und (politische) Handeln durch mythologische Bilder kritisch zu durchdringen?

Dem Mythos eignet etwas Genealogisches wie seit Hesiods *Theogonie* bekannt. Auch die kritische Auseinandersetzung mit dem Mythos setzt gemeinhin genealogisch-typologisch an. Nietzsche hatte durchaus zutreffend bemerkt, dass die Problematik einer bestimmten Disziplin nicht von ihr selbst erkannt, geschweige denn gelöst werden könne. Daher hatte er

6 Kurt Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft. Freiburg im Breisgau 1978.

7 In: Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Bd. 1: Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV, Nachgelassene Schriften 1870–1873. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1988. S. 12 f. (*Geburt der Tragödie*, „Versuch einer Selbstkritik“).

dazu aufgefordert, die moderne Wissenschaft vom Standpunkt der Kunst zu betrachten (der umgekehrten Forderung, die Problematik der modernen Kunst aus der Sicht der Wissenschaft zu erfassen, vermochte er selbst jedoch nur bedingt nachzukommen). Diskurse über den Mythos haben Mühe mit dergleichen Trennungen, eben weil der Mythos umfassend ist, Sinnkeim des Menschlichen, Ort und Gegenstand proto-wissenschaftlicher Systematisierung (das Prinzip der Genealogie als systematisierender Ordnungsfaktor) und Stoff künstlerischer Gestaltung. In seiner impliziten Uranfänglichkeit versteht sich der Mythos als Massgabe aller Geschichte, ebenso aber als Hort des Zeitlosen. Noch paradoxer formuliert: Wer den Mythos kartographieren will, entdeckt nur Entgrenzungen.

Jede Form von Renaissance oder Moderne, gar Avantgarde westeuropäischer Kulturen definierte sich massgeblich durch eine Neuinterpretation von archetypisch gedeuteten Mythen einschliesslich der Zeit als mythischer Qualität. Beispielhaft hierfür ist auch der Verweis T.S. Eliots in seinen Anmerkungen zu seiner hyper-modernistischen Dichtung *The Waste Land* auf Jessie L. Westons Untersuchung zum Gral (*From Ritual to Romance*) und James Frazer (*The Golden Bough*). Dieser Hinweis ist auch deswegen bezeichnend, weil er die avantgardistische poetische Kunst, *The Waste Land* eben, als wissenschaftsgestützt und damit eigens legitimiert vorstellen wollte.

Aber auch eine andere Moderne war denkbar, ein Aufbruch, der sich eine ganz „neue Mythologie“ erfindet. Diese Mythologie, so die Verfasser des so genannten „ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus“, solle eine „Mythologie der Vernunft“ werden, gleichzeitig aber im „Dienst der Ideen“ stehen.⁸ In diesem Entwurf findet sich eine Formel, die bis heute das Nachdenken über den Mythos konditioniert: Durch das Mythologische kann die Vernunftphilosophie sinnlich („ästhetisch“) werden. Es geht also um das Vermittlungsproblem zwischen „Aufgeklärten und Unaufgeklärten“, Vernunft und sinnlicher Anschauung.

Damit hatte sich aber eine neuartige und, wie sich zeigen sollte, zunehmend problematische Konstellation gebildet, deren Folgen noch keineswegs als aufgearbeitet gelten dürfen: jene nämlich von Mythos und Ideologie. In der Mythologie, wie sie Schelling (neben Hölderlin und Hegel einer der Mitverfasser des „Systemprogramms“) und Friedrich Creuzer verstanden, hatte diese ‚ideologische‘ Konstellation weitere Kontur angenommen, ohne dass deren Arbeiten schon im eigentlichen Sinne politische Wirkungen gezeitigt hätten. Ihnen war es in ihren mythologischen

8 In: Friedrich Hölderlin. Werke und Briefe in drei Bänden. Hrsg.v. Jochen Schmidt. Bd. 2: Frankfurt a. M. 1994. S. 577.

Studien, den radikalen Anspruch des „Systemprogramms“ wieder relativierend, vorrangig um den Logos des Mythos gegangen, also um das diskursive Verhandeln mythischer Gehalte. Später aber setzte mit dem *Kommunistischen Manifest* eine Entwicklung ein, die durch die Verbindung von wissenschaftlich betriebener Gesellschaftsanalyse, Polemik und quasi mythisch gehandhabten Begriffen („Absterben des Staates“, „Diktatur des Proletariats“ etc.) in einer ideologischen Gemengelage resultierte, die politisch instrumentalisierbar war und auch so von den diversen Gruppierungen genutzt wurde.

Im konservativen Lager hatte sich der Begriff der Nation, aber auch das organische Staatsverständnis, verbunden mit Thesen über die „Gesundheit“ des Gemeinwesens, als eine quasi mythologische Größe etabliert. Dies geschah in den deutschsprachigen politischen Kulturen ursprünglich (wie auch in England durch Edmund Burke) in Abgrenzung zur revolutionären Qualität von „la nation“. Durch die kollektive Beschwörung dieser mythischen Konzeptionen entstand ein explosives Potenzial, das sich noch in seiner fatalen Entladung durch mythische Bilder der Zerstörung, des Opfers und der ‚Erlösung‘ zu überhöhen versuchte; man denke an den Nibelungen-Mythos, der in beiden Weltkriegen mobilisierbar war.

Dass sich Fortschritt und Regress, Internationalität und Nationalismus mythologisch legitimieren wollten und konnten, illustriert das Problempotential des Mythos. Vor diesem Hintergrund lassen sich unterschiedliche kulturspezifische Konstellationen in der Behandlung und Instrumentalisierung des Mythos ausmachen.

II

Wie seit Jahrzehnten nicht mehr stellt sich die Frage der Re-Spiritualisierung in den verschiedenen Kulturräumen. Die Metaphysik erlebt ihre Wiederentdeckung als kulturstiftende Kraft.⁹ Mit ihr einher geht die Wiederbefragung der Mythen. Und genau darin liegt die Kraft ihrer Präsenz: in der Möglichkeit, die sie bieten, sie immer und überall neu zu befragen. Das Befragungspotential der Mythen liefert Indikatoren ihrer Lebendigkeit und, man gebrauche das allzu abgegriffene Wort einmal mehr, ihrer Relevanz. Und ein weiteres Wort, ein weitaus gewichtigeres und problematischeres, stellt sich unweigerlich ein, wenn vom Mythos die

⁹ Beispielhaft hierfür das Interview das Ulla Unseld-Berkéwicz der Frankfurter Allgemeinen Zeitung gegeben hat. In: FAZ Nr. 92 v. 19. April 2008 (Bilder und Zeiten, S. 6). Vgl. auch ihr neuestes Buch *Überleben*. Frankfurt am Main 2008, das die ‚lebendige Gegenwart‘ des Todes behandelt.

Rede ist, das Schicksal. In neueren Diskursen über den Mythos sieht es sich zwar peinlich vermieden oder ausgespart, aber oft so sorgfältig und betont, dass die Lücke dadurch erst recht auffällt. Dabei gilt es, an eine schlichte Wahrheit zu erinnern: dass die mythischen Erzählungen seit alters Versuche waren, das dem Menschen Geschickte, also das Schicksal, fassbar zu machen. Krisen und Katastrophen gewannen durch die mythischen Erzählungen einen Referenzrahmen, wobei das Mythisch-Werden dieser Krisen und Katastrophen mit zu diesem relativierenden Aufarbeiten gehörte.

Der in seiner Ungeheuerlichkeit folgenschwerste Kulturbruch der Neuzeit, die Shoa, hat sich trotz medieninszenierter Darstellungsformen einer Mythisierung (bislang und wohl auf absehbare Zeit) entzogen. Sie ist auch der Grund dafür, dass sich die Diskurse über das Mythische während der letzten fünfzig Jahre – trotz tief greifender Einsichten in das Wesen des Mythischen – von Kerényi bis Blumenberg, Eliade bis Hübner – schwer getan haben. Der Mythosbegriff, der selbst vom ideologischen Wahnsystem des Nationalsozialismus usurpiert werden konnte, etwa im *Mythos des 20. Jahrhunderts* von Rosenberg, hat sich von dieser im Sinne der Kritischen Theorie unheilbaren Verwundung des Bewusstseins durch sich selbst nicht wirklich erholen können. Unbelasteter wirken die Mythendiskurse im angelsächsischen Kulturbereich. Man vergegenwärtige sich allein das Schaffen eines der wichtigsten britischen Komponisten, Harrison Birtwistle, dessen grosse Opern von mythischen Stoffen durchwirkt sind, sei es *The Mask of Orpheus*, *Gawain*, *The second Mrs. Kong* oder neuerdings *Minotaur*. Das Archaische mit modernsten Bühnenmitteln auf traditionsreichster Kunststätte neu ins Leben rufen, das versucht Birtwistle mit seinen Mythosopern. Doch was wird hierbei ins Kunst-Leben gerufen? Nur ein im Falle des *Minotaur* blutiges, immer skandalträchtiges Spektakel? Eher die Verstrickung des Göttlichen und Menschlichen, des Schicksalhaften mit dem animalischen Trieb, die Lust mit der List: Poseidons weisser Wunderstier zeugt mit Pasiphae, der Tochter des Sonnengottes, ein beständig Opfer förderndes Monstrum im Labyrinth, den Minotaurus. Theseus, auch ein Sohn Poseidons, soll und wird ihn töten, angestiftet von dessen Halbschwester Ariadne, was ihr dazu verhelfen soll, von Kreta nach Athen zu gelangen. Dieser Minotaurus ist ebenso Tötungsmaschine und Melancholiker, ein im Labyrinth, also im Ausweglosen, und in sich selbst Gefangener. Des Theseus' Tat löst nichts; denn am Ende hängt unser aller Geschick am Ariadnefaden oder wir an ihm wie an einem Tropf.

Bemerkenswert nun ist, dass Birtwistles Oper sich ausdrücklich auf Friedrich Dürrenmatts späte „Ballade“ *Minotaurus* stützt. Dieses von Dür-

renmatt selbst illustrierte Spätwerk¹⁰ war Teil eines Projekts, mit dem er die Einheit von Mythos und Absurdität zeigen wollte und mit ihr die Wahrhaftigkeit (in) der Kulturentwicklung. Seine „Labyrinth“ genannten *Stoffe I–III*, Spiegelbild des Pandämoniums unserer Welt, bestätigen diesen Eindruck. Der Autor selbst sieht sich im Labyrinth seines Materials, es sich selbst opfernd, verschlingend und wieder neu aufschichtend. Dürrenmatts Minotaurus ist in einer Spiegelwelt gefangen, die ihn und sein Opfer vervielfacht und – vom Tiermenschen nicht realisiert – ihm sich selbst vorspiegelt. Dieser Minotaurus wird unter Spiegelungszwang gestellt, gefoltert also, zum Schauen gezwungen, obgleich er nichts durchschaut. Er ist Opfer-Täter in einem, eine nur allzu zeitgemäße Figur, ein Mischwesen, dessen zweifelhafte Identität sein ‚Geschick‘ ist, ein Produkt aus Götterlust und Götterfluch.

Mythisches Denken – gerade auch im Sinne Dürrenmatts und Birtwistles – geht von der Wiederkehr des Stoffes oder Motivs aus. Im Mythos ist der Vorgang der Wiederholung enthalten. Anders gesagt, nur die wiederholte Aufarbeitung eines Stoffes in Erzählungen macht ihn zu einem mythischen Phänomen. Ein anderer Aspekt der Wiederholung im mythischen Denken ist der Vorgang der Entmythologisierung des Mythos, auf die gemeinhin eine Remythologisierung folgt. Man ist versucht zu sagen: die Entmythologisierung sei ein Projekt (des Logos), wogegen die Remythologisierung einfach geschehe. Wie oben erwähnt vollziehen sich ideologisch bedingte Remythologisierungen ebenso intentional wie die Mythenkritik.

In seiner Studie *Rückkehr zum Mythos* erinnerte Raimundo Panikkar daran, dass der Mythos nicht im eigentlichen Sinne „Gegenstand des Denkens“ sei sondern das Ungedachte schlechthin und der „Horizont, vor dem jede Hermeneutik erst möglich wird.“¹¹ Denn der verstandene Mythos gehört bereits dem Bereich des Logos an. Der Mythos ist dagegen das Vorausgesetzte, das implizit Vorhandene, Urstoff wenn man so will. Panikkars Plädoyer für den Mythos enthält eine überraschende Begründung: der Mythos ermögliche Toleranz. „Eine Liebe, die liebt, ohne zu verstehen, wäre ein Beispiel dafür.“¹²

10 Friedrich Dürrenmatt. *Minotaurus. Eine Ballade. Mit Zeichnungen des Autors.* Zürich 1985. Inzwischen ist der – durchaus schlüssige – Versuch gemacht worden, die Minotaurus-Gestalt zu einem Zentralmythos der Klontechnik zu erklären. Vgl. Sascha Karberg. *Der molekulare Minotaurus.* In: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung v. 11. November 2007 (Nr. 45), S. 73.

11 Raimundo Panikkar. *Rückkehr zum Mythos. (Myth, Faith and Hermeneutics. 1979)* Aus dem Englischen von Bettina Bäumer. Frankfurt a.M. 1985. S. 10 f.

12 Ebd., S. 33.

Diskurse über Mythen sind demnach immer auch Verständigungen über das Unverständene und in seiner Ganzheit nicht vollständig Aufklär-bare. Das schliesst die Annäherung an kulturferne Mythen ein, deren Fremdheit das Bedürfnis nach Verstehen potenziert. Die eigentliche Herausforderung im Umgang mit Mythen aus westlich-säkularisierter Perspektive bleibt der Umstand, dass Mythen im Grunde Formen des Göttlichen sind. Während wir dies beim Betrachten aussereuropäischer Mythen verhältnismässig leicht akzeptieren können¹³, fällt dies in der europäischen (Spät-) Moderne gemeinhin schwer, auch wenn der greise Ernst Jünger die Wiederkehr der die Götter zeugenden und schliesslich gegen sie rebellierenden Titanen für das 21. Jahrhundert vorausgesagt hat, und zwar in einem Text, der im Jahre 1993 die Biennale in Venedig eröffnete.¹⁴ Jüngers These nach der, solange es Dichter gibt, diese bei Dionysos, also im „Schlaf, Rausch und Vergessen“ Zuflucht suchen werden, schliesst ein Bekenntnis zur „ewigen Wiederkehr“ als der dem Mythos eigenen Zeit-Realität ein. Ein vergleichbares Bekenntnis zum Mythos und zu den ihn erklärenden Mythologien sucht man unter britischen Schriftstellern durchaus nicht vergebens. Fündig wird man unter anderem bei A.S. Byatt, Salman Rushdie und Jeanette Winterson.¹⁵ Nicht zu vergessen ist auch das internationale Grossprojekt „Mythen der Welt“, an dem fünfunddreissig Verlage der Welt beteiligt sind, die prominente Schriftsteller gebeten haben, ihre Version der Mythen zu erzählen, ein Projekt¹⁶, das im 19. Jahrhundert Gustav Schwab, didaktisch immens effektiv und auf Langzeitwirkung angelegt, im Alleingang bewerkstelligte und Marie Luise Kaschnitz literarisch eigenwilliger mit ihrer Sammlung *Griechische Mythen* zwei Jahre vor ihrem Tod umgesetzt hatte.¹⁷

Gemeinsam ist diesen Ansätzen die These vom Projektcharakter des (Wieder-) Erzählens von Mythen und davon, dass diese Art des Erzählens die Vorstellung von einer ‚ewigen Wiederkehr‘ der Stoffe erst ermöglichte. Und noch etwas Anderes darf kein Mythenforscher oder, wichtiger noch, Mythos-Theoretiker aus dem Auge verlieren: Das Populäre, Travestierbare an den Mythen, das heute bis in die Computerspielszene reicht, das mit

13 Vgl. etwa das Standardwerk von Heinrich Zimmer. *Indische Mythen und Symbole*. Vishnu, Shiva und das Rad der Wiedergeburten. Neuausgabe Köln 1990.

14 Ernst Jünger. *Gestaltwandel*. Eine Prognose auf das 21. Jahrhundert. In: *Die Zeit* Nr. 29/1993, S. 36.

15 Vgl. bes., Jeanette Winterson. *The Final Sacrifice*. In: *The Independent Magazine* v. 20. April 2002, S. 10–14. (Eine auf dem Iphigenie-Mythos aufbauende Erzählung)

16 Vgl. dazu die als Einführung in dieses Projekt gedachte Arbeit von Karen Armstrong. *Eine kurze Geschichte des Mythos*. Aus dem Englischen von Ulrike Bischoff. Berlin 2005.

17 Gustav Schwab. *Sagen des klassischen Altertums*. Stuttgart 1838–1840. Zahlreiche Neuausgaben in den letzten zehn Jahren (u.a. bei Insel, Reclam und Piper); Marie Luise Kaschnitz. *Griechische Mythen* (1972). München 1979.

Mythen aufwachsen. Missverständlich ist hierbei die Formulierung ‚Mythen des Alltags‘, denn selbst die zu Mythen, Ikonen oder Fetischen gewordenen Aspekte des Alltags greifen ja gerade über das bloss Alltägliche hinaus. Mythen bleiben etwas Herausgehobenes; sie bestehen aus Dingen, Erfahrungen oder Individuen, die ‚man‘ für besonders erklärt hat. Das unpersönliche ‚Man‘, es verbirgt sich in den Medienredaktionen und unter Konsumenten, ist der Urheber moderner Mythen, der ihnen – paradoxerweise – eine eigentümliche, sprich: unverwechselbare Identität verschafft. In der Verwechselbarkeit oder Austauschbarkeit der Alltagserfahrungen bieten deren wenige zu Mythen gewordenen Beispiele scheinbar greifbare Anhaltspunkte, wie dies etwa durch den Film geschieht.¹⁸

III

Eine auch in dieser Vorbemerkung schon aufgeworfene Frage stellt sich unablässig: Was ist – gerade auch im Hinblick auf nationalspezifische Kulturen – (noch oder wieder) mythenfähig? Der Kyffhäuser und Stonehenge, die Alpen und die nicht einnehmbaren britischen Inseln, der Rhein, die Donau und die Themse¹⁹, überhaupt die Natur, der ‚deutsche Wald‘, dessen blutgetränkte Undurchdringlichkeit die Bildwerke des frühen Anselm Kiefer bestimmt hat, musikalische Phänomene einschliesslich jene ihrer Institutionen von Bayreuth bis Glastonbury und den Henry Wood Promenade Concerts.²⁰ Haben sich national kodierte Mythen nicht überlebt? Oder inwiefern trägt ihr Nachleben noch zur kulturellen Identität einer Nation im Zeitalter des Globalismus bei?

Von diesen Fragen ging die Konzeption einer Tagung aus, die vom 25. bis 27. April 2007 im Centre for Anglo-German Cultural Relations, Queen Mary, University of London, stattgefunden hat. Ihr ging im Centre ein Forschungskolloquium zu diesem Themenbereich für Graduierte voraus, das sich über zwei Jahre erstreckte und der Tagung einen zusätzlichen Resonanzraum sicherte. Die Tagung hat von verschiedenster Seite Förderung erfahren, für die wir der British Academy, London, dem British Mu-

18 Dazu grundlegend: Hans-Thies Lehmann. *Die Raumfabrik – Mythos im Kino und Kinomythos*. In: Karl Heinz Bohrer. *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Frankfurt a.M. 1983. S. 572–609.

19 Vgl. David Blackbourn. *The Conquest of Nature: Water, Landscape, and the Making of Modern Germany*. London 2006; Peter Ackroyd. *Thames. Sacred River*. London 2007; Claudio Magris. *Donau. Biographie eines Flusses*. Aus dem Italienischen von Heinz-Georg Held. München 2007.

20 Vgl. Nike Wagner. *Wagner Theater*. Frankfurt a.M./Leipzig 1998; David Cannadine. *The Last Night of the Proms in Historical Perspective*. In: *Historical Research* 81 (212), S. 315–349.

seum, der Deutschen Botschaft in London, dem Deutschen Historischen Institut, London, sowie der Gerda Henkel Stiftung, Düsseldorf, und dem Queen Mary College auf das Nachdrücklichste danken.

Die Druckfassung der eingereichten Beiträge hat es uns sinnvoll erscheinen lassen, die ursprüngliche Tagungsstruktur auch als Gliederung des Bandes zu übernehmen. Er beginnt demnach mit mythen-theoretischen Grundlegungen, die von den darin vertretenen Positionen her dokumentarischen Charakter haben (Jamme, Gottwald und Segal mit einem spezifischen englisch-deutschen Vergleich von Tylor und Blumenberg). Damit kann dieser Band auch glaubhaft den Anspruch einlösen, an die grundlegenden von Karl Kerényi und Karl Heinz Bohrer herausgegebenen mythen-theoretischen Sammelbände anzuschließen und dieses Gespräch fortzusetzen.²¹ Es liefert dann die Basis für systematische und exemplarische Erkundungen epochen- und kulturspezifischer mythologischer Arbeit in Literatur und bildender Kunst.

In den intellektuellen Tradition Britanniens und des deutschsprachigen Bereichs finden sich mythologisch geprägte Kulturentwürfe, die ihrerseits einen spezifischen Beitrag zu den deutsch-britischen Kulturbeziehungen geleistet haben. Ihrer Untersuchung gilt die Mehrzahl der hier vorgelegten Arbeiten. Einige davon setzen sich mit einzelnen mythischen Motiven und ihrer mythologischen Auslegung auseinander, die nicht selten Züge einer Mytho-Poetologie tragen (Singer, Benne, Thanassa). Andere analysieren spezifische Erzählkonfigurationen, in denen sich Mythologeme spiegeln, durch die sie neu konstituiert werden oder eine problematische kulturgeschichtliche Signifikanz erhalten (Robertson, Ritzer, Mergenthaler). Den wahrnehmungs- und damit auch kultur- und kontextspezifisch geprägten Zusammenhang von Piktoralität und Mythos befragen aus unterschiedlicher Zeitperspektive drei Studien (Bedenk, Erle, und Schonfield). Wieder andere beziehen sich auf die Phänomenologie vergleichender Mythoswahrnehmungen und ihrer Ikonographie, Stilisierung und deren Rezeption (Oergel, Barner, Rau), sowie auf wissenschafts- und motifgeschichtliche Darstellungen (Gisi, Hamacher/Richter, Günther).

Kurt Hübners Plädoyer für eine „balance between science and myth“ lässt sich auf die Analyse der hier besprochenen Schlüsselmythologeme in der britischen und deutschen Wahrnehmung übertragen: Mythologie im mythoskritischen Sinne bedeutet zwingend die unaufhörliche Bemühung, die Differenz zwischen quellenbewusster Analyse und dem Sinn für My-

21 Karl Kerényi. Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Wege der Forschung, Bd. XX. Darmstadt 1982; Bohrer (Hrsg.). Mythos und Moderne (Anm. 18); Barner W., Detken A. (Hrsg.). Texte zur modernen Mythentheorie. Stuttgart 2003.

thennacherzählung die Mythenneuschöpfung zu ermitteln. Den vielfältigen Formen der alten, erneuerten und genuin neuen Mythen, wie sie sich im (Medien-)Alltag unserer Kulturen entwickeln, gilt es ein probat kritisches Mythenbewusstsein an die Seite zu stellen. Denn die „Mythen der Welt“ sollten nicht sich selbst überlassen werden und keine Eigenwelt bilden. Sie müssen im kritischen Gespräch ihre Gestalt wieder und wieder überprüfen. Wie aber wenn die Leier des Orpheus mit Ariadnefäden bespannt wäre? Wenn wir sie auf eine der Ärmelkanalinseln als Äolsharfe in den Wind stellten, die ja auch vom Wasser der Themse und des Rheins umspült sind. Dann gälte es, Altes auf eine sehr andere Weise zu hören und, so bleibt zu hoffen, auch zu verstehen.

Mythos zwischen Sprache und Schrift

Christoph Jamme (Lüneburg)

„Wer die Schrift nicht hat,
ist auf den Mythos angewiesen“
PLATO, Timaios 23 a-b

Die neue Mythos-Diskussion seit 1971 ist maßgeblich dadurch gekennzeichnet, dass sie mit der Wendung gegen die traditionelle Konfrontation von Mythos und Logos und gegen das universalgeschichtliche Konzept eines Weges vom vorrationalen Mythos zur Rationalität des Logos die Präsenz mythischer Vorstellungen in der Nachfolge von Adorno/Horkheimer unter dem Gesichtspunkt der Rationalitätskritik versteht und dabei auch die Methodik und die Bewertungen der empirischen Mythos-Forschung in den verschiedenen Disziplinen (Ethnologie, Archäologie, Philologie, Philosophie etc.) einer kritischen Betrachtung unterzieht. Das Thema „Mythos“ gehört zu der Frage, wie sich die Moderne gegenwärtig transformiert. Mythische Erfahrungsformen sind deshalb für das gegenwärtige Denken attraktiv, weil der Mythos einen anderen Typus von Vernunft als das instrumentelle Denken repräsentiert, weil er andere Vorstellungen von Wirklichkeit ermöglicht. Dabei stehen ästhetische Mythos-Begriffe (Bohrer, Lacoue-Labarthe) neben rationalen, die den Mythos als „Ordnung des Denkens“ von symbolisch-relationalem Charakter verstehen (Lévi-Strauss) und aus dieser Einsicht in die Rationalität des Mythos eine bessere Philosophie zu entwerfen suchen (Hübner). Andere Ansätze gehen von der Rezeption des Mythos aus und entwickeln von daher eine metaphorologisch orientierte Weise der Vernunftkritik (Blumenberg). Gegen diese Bemühung opponiert Habermas, der das Aufklärungsprojekt der Moderne zu verteidigen sucht durch eine Kritik an ihren unvollendeten Verwirklichungsformen. Damit wird die „Arbeit am Mythos“ (Blumenberg) zur Frage einer „Selbstaufklärung der Vernunft“, die die Grenzüberschreitung als Bedingung der Möglichkeit ihrer Selbsterkenntnis begreifen lernen muss. Eine solche Selbstaufklärung der Vernunft hätte sie aufzuklären über die sie konstituierenden Rahmenbedingungen und müsste sie in die Lage versetzen anzuerkennen, dass auch in den von ihr ausgegrenzten Bereichen gesichertes Wissen erworben werden kann.

In meiner eigenen Arbeit¹ bin ich von der Grundüberzeugung ausgegangen, dass es weder darum gehen kann, sich von der Unmittelbarkeit der „Traumzeit“ (Duerr) überwältigen zu lassen noch zwanghaft die Aufklärung zu verteidigen. Die Arbeit sucht den Grundgedanken einer Rede vom Mythos jenseits der gängigen Dichotomie „Mythos/Logos“ durchzuhalten. Dies unter der Leitthese, dass wir den Mythos weder zum „Prälogischen“ (Lévy-Bruhl), zum Ausdruck einer durch Wissenschaft längst überholten Kindheitsstufe der Menschheit abstempeln noch ihn vor schnell in uns vertrautes wissenschaftliches Denken transformieren (Lévi-Strauss) dürfen. Im ersten Fall bleibt die Frage der Bedeutung der Mythen für unsere Gegenwart unbeantwortet (der rätselhafte Mythos ist ja nicht irgendwo begraben in der versunkenen Prähistorie [Gehlen], sondern gehört unaufhebbar zu unserer Erfahrung [Kolakowski]), im zweiten Fall wird die Fremdheit des paganen Denkens eliminiert. In beiden Fällen des Umgangs mit dem Mythos wirken Denkschemata der Aufklärung nach, die es zu korrigieren gilt.

Eine philosophische Mythentheorie sieht sich mannigfachen Schwierigkeiten ausgesetzt, und zwar sowohl in systematisch-methodischer wie in historischer Hinsicht. Nicht nur die Begriffe, sondern auch die Geschichtsbilder bzw. –modelle sind unscharf geworden, was die Einordnung des Mythos zusätzlich erschwert: heute glauben wir weder an W. Nestles Konstruktion eines linearen Weges „vom Mythos zum Logos“ (denn der Prozess der Ablösung des rationalen Denkens von mythischen Begriffen und Ideen ist bis heute unabgeschlossen) noch an das in der Religionsgeschichte lange kanonisierte Schema eines dreischrittigen Weges von der Magie über den (polytheistischen) Mythos zur (monotheistischen) Religion. Ungelöst ist vor allem aber ein grundsätzliches methodisches Problem: lässt sich das Präreflexive reflektieren? Sind Mythen notwendig gebunden an ein magisches Weltverständnis, nach dessen Zerfall wir sie höchstens noch ihren verbalen Inhalten nach kennen? Mit der Erkenntnis des Mythos steht also immer auch das Problem des Verhältnisses von Mythos versus Erkenntnis zur Disposition. Während der gelebte Mythos eine Deutung weder benötigt noch erlaubt, muss seine wissenschaftliche Behandlung die Entstehungsbedingungen für bestimmte Rationalitäten aufweisen. Ins Zentrum rückt in diesem Zusammenhang die beunruhi-

1 Vgl. Verf. „Gott an hat ein Gewand“. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart. Frankfurt a.M. 1991. 2. (Taschenbuch-) Aufl. 1999; vgl. daneben auch die Studien: Einführung in die Philosophie des Mythos: Neuzeit und Gegenwart. Darmstadt 1991. 2. Aufl. 2005; Geschichte und Geschichten. Mythos in mythenloser Gesellschaft. Erlangen/Jena 1997; Mythos und Wahrheit. In: Komparatistik als Arbeit am Mythos. Hrsg. v. M. Schmitz-Emans und U. Lindemann. Heidelberg 2004. S. 39–54.

gende (vor allem in England stark diskutierte) Frage, die wesentlich auch die theoretischen Grundlagen eines Faches wie der Ethnologie betrifft, ob das moderne Weltverständnis Universalität beanspruchen darf, ob die Rationalitätsstandards, von denen sich die Wissenschaften intuitiv leiten lassen, universelle Geltung beanspruchen dürfen.

Alle zentralen philosophischen Mythentheorien der Gegenwart kommen weitgehend ohne Berücksichtigung anthropologischer Forschungsergebnisse aus, vor allem die deutschen Theorien. Die bisherigen philosophischen Mythentheorien zeichnen sich vor allem durch eine doppelte Beschränkung aus, die sich verhängnisvoll auf ihre Ergebnisse auswirkt: historisch blendet man die Prähistorie aus, kulturell beschränkt man sich auf Europa; der Vordere Orient oder andere Kulturkreise wie etwa China etc. bleiben unberücksichtigt. Grundlegend für meinen eigenen Entwurf ist der Versuch, „den Mythos-Begriff in der Spannung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit zu erörtern“² und die „Anerkennung, dass auch vor den Mythen der Griechen eine lange Epoche der Nicht-Schriftlichkeit lag, ein Schock, auf den Romantiker schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts reagierten“.³

Unter Berücksichtigung der meist vernachlässigten Forschungsergebnisse der Philologie und (Palä-)Anthropologie habe ich die These zu entwickeln gesucht, es handele sich bei dem Mythos um ein Symbolisierungssystem, das im Laufe der Geschichte tiefgreifenden Veränderungen unterworfen gewesen ist. Diese Veränderungen hängen wesentlich ab vom Stand der (technischen) Zugriffe des Individuums auf die materielle Welt, d.h. der Mythos geht parallel mit den Etappen der Naturbeherrschung, die seit dem Neolithikum immer effektiver geworden ist. Unter diesem Blickwinkel muss man notwendig zu der Einsicht gelangen, dass der (literarische) Mythos, wie wir ihn kennen, nichts Urzeitlich-Archaisches, sondern etwas Sekundäres darstellt: er ist schon eine Antwort auf bestimmte, wohl erstmals zur Zeit der neolithischen Revolution (beim Übergang von den Wildbeuter- zu den Ackerbaukulturen) entstandene Defiziterfahrungen (die zu der grundlegenden Trennung des Heiligen vom Profanen führten). Diesen Begriff von „Mythos“ kann man nicht mehr auf die Welt der sogenannten Primitiven anwenden, obschon man die sammlerisch-jägerischen Völker und Kulturen bei der Begriffsbestimmung von Mythos auch nicht ausschließen kann. Hier wird deshalb vorgeschlagen, für diese

2 Ulrich J. Beil, Ch. Jamme. „Gott an hat ein Gewand“. In: *Arbitrium* 3 (1992), S. 257–259, hier 258.

3 Andreas Anglet. „Neue Arbeiten zur Mythos-Theorie“. In: *AZP* 18:3 (1993), S. 43–50, hier S. 49.

Epoche des Paläolithikums nicht von „Mythos“, sondern von dem „Mythischen“ zu sprechen.

Eine geschichtliche Konstruktion verschiedener, aufeinander folgender Mythisierungsformen, wie ich sie vorgeschlagen habe, gerät notwendig in Konflikt mit heutigen Theorien der Weltbildrationalisierung, wie sie vor allem Jürgen Habermas im Ausgang von Max Weber entwickelt hat. Der in der *Theorie des kommunikativen Handelns* zugrunde gelegte Begriff des Mythos ist stark von Lévi-Strauss abhängig, gleichwohl bestehen zwischen Habermas' und dem strukturalistischen Konzept fundamentale Differenzen. Darf für Lévi-Strauss der im modernen wissenschaftlichen Denken vorherrschende Wirklichkeitsbezug nicht als Fortschritt gegenüber dem „wildem Denken“ interpretiert werden, so ist Habermas' Analyse des Mythos eingebettet in eine Evolutionstheorie, die die gattungsgeschichtliche Entwicklung als einen Prozess versteht, der primär einen Rationalisierungsfortschritt offenbart. Damit aber setzt Habermas *eine* historische Form von Rationalität, die in *einer* Kultur beheimatet ist, mit der „Mündigkeit der Vernunft“ überhaupt gleich. Habermas konstruiert erhebliche Rationalitätsunterschiede zwischen Mythos und Moderne; in Wahrheit aber sind die Unterschiede zwischen den Individuen der traditionellen Gesellschaft und denen der Moderne wesentlich geringer, als Habermas vorgibt. Naturvölker sind weder prälogisch noch präkulturell.

Am Schluss meiner Arbeit hatte ich dann – jenseits der fruchtlosen Alternative von Re- bzw. Entmythologisierung – die Kunst nicht nur als immer gegenwärtige Arbeit am Mythos, sondern auch und gerade als Alternative zum Mythos in der Gegenwart diskutiert. Anhand von Beispielen aus Literatur, Musik, Film und besonders bildender Kunst habe ich mit der Warburg-Schule die These zu erhärten gesucht, dass sich die Restbestände mythischen Denkens heute auf ästhetische Strukturen zurückgezogen haben, während seine ursprüngliche Lebensmacht bereits geschwunden ist. Der Mythos ist in der modernen Kunst zu einer latent vorhandenen Möglichkeit künstlerischer Gestaltung geworden, die sich aber nicht in der Rezeption oder Illustration gängiger Mythenstoffe erschöpft, sondern selbst „neue mythopoietische Kraft“ (G. Boehm) angesichts einer immer bedrohlicher werdenden technischen Welt gewinnt.

I.

Im Folgenden soll es mir um den Versuch gehen, den Mythosbegriff in der Spannung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit zu erörtern, in dem

die Kritik, neben dem Aufbrechen der „klassizistischen Blickverengung“⁴, den wegweisenden Schwerpunkt der Arbeit gesehen hat. Beide Zentralthesen meiner Arbeit hängen aber aufs engste zusammen und sind ihrerseits abhängig von einem symboltheoretischen Mythenverständnis, das ich im Anschluss an Cassirer und Langer entwickelt habe und heute noch einmal zur Diskussion stellen möchte. Es geht um die These, dass der Mythos ein komplexes Repräsentationssystem sei, das die frühe Welterfahrung *symbolisch* darstelle. Nicht nur ist die mythische Denkweise eine der für das gesamte primitive Denken charakteristischen Grundzüge, nicht nur verkörpert der symbolbildende Mensch – wie die Warburg-Schule uns gelehrt hat – die elementare Stufe der Rationalität, sondern die Kultur insgesamt wird hier verstanden als ein Symbolsystem zur Ordnung der erfahrenen Wirklichkeit (in Worten, Ritualen, Bildern). Aus diesem symboltheoretischen Mythenverständnis ergeben sich dann die beiden eben erwähnten Konsequenzen:

1. Die grundlegende Erweiterung der Materialbasis für die Mythendiskussion⁵, eine „klassizistische“ Verengung ist von vornherein ausgeschlossen;

2. die Entwicklung eines eigenen geschichtsphilosophischen Mythosmodells: Wir gehen nicht mehr von einem festen archaischen Mythos aus, sondern wir versuchen, „den ‚Mythos‘-Begriff historisch zu differenzieren, genauer: zwischen Mythischem, Mythos und Mythologie zu differenzieren und diese drei Gestalten jeweils verschiedenen Menschheitsepochen zuzuordnen“⁶.

Lassen sie mich diese Thesen näher erläutern. Ich tue dies, indem ich vier Voraussetzungen benenne, unter denen diese Thesen nur gültig sind:

(1) Die Lebenswelt des Menschen ist in Symbolen aufgebaut. Der Mythos wird hier verstanden als mythische Symbolisierung, als System der Repräsentation. Die symbolhafte Auffassung und Darstellung der Welt ist zugleich eine Form der Verarbeitung der Wirklichkeit und von Erfahrung (vor allem der Erfahrung der Übermächtigkeit und Bedrohlichkeit der Wirklichkeit). Andere Symbolifikationen sind Magie/Religion und Riten. Das symbolische Denken hat bestimmte Kommunikations-Instrumente, so den Austausch bzw. die Identifikation, d. h. es hat *relationalen* Charakter (als Beispiel nennen sowohl Cassirer⁷ als auch Lévi-Strauss⁸ die Magie, die

4 Elias Torra. „Arbeit am Unterschied“. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. Nr. 233/8.10.1991, S. 26.

5 Vgl. L. Wiesing. In: Philosophische Rundschau 40:4 (1993), S. 335.

6 Christoph Jamme. „Gott an hat ein Gewand“. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1990. S. 175.

7 Ernst Cassirer. Philosophie der symbolischen Formen. Bd. 2. 3. Aufl. Darmstadt 1977. S. 52 f., 60 u. ö..

Rauch und Wolke, Schwalbe und Sommer identifiziert). So verstanden, gehört das Mythische wie das Magische (der Mana-Begriff beispielsweise) „nicht zur Ordnung der Realität, sondern zur Ordnung des Denkens“⁹. „In seinem Bemühen, die Welt zu verstehen, verfügt der Mensch [...] immer über einen Überschuss an Sinn (den er auf die Dinge nach Gesetzen des symbolischen Denkens verteilt) [...] Wir glauben, dass die Begriffe vom Typus ‚mana‘ [...] eben diesen *flottierenden Signifikanten* repräsentieren, der die Last des endlichen Denkens (aber auch die Bedingung aller Kunst, aller Poesie, aller mythischen und ästhetischen Erfindung) ist und den die wissenschaftliche Erkenntnis zwar nicht stillzustellen, wohl aber partiell zu disziplinieren vermag“¹⁰.

Diese Form der mythischen Symbolisierung entsteht mit der Sprache, ist aber nicht an die Schrift gebunden.

(2) Die mythische Symbolisierung hat ihren Ursprung in einer ganz spezifischen Wirklichkeitsauffassung; es gibt nicht *eine* einheitliche „Wirklichkeit“, sondern viele Wirklichkeiten, eine Pluralität von Welten (Winch). Diese Wirklichkeiten werden jeweils symbolisch konstruiert (etwa via Sprache). In seiner parallel zu meiner Studie erschienenen Arbeit *Mythos und Methode* definiert Heinz Reinwald Wirklichkeit geradezu als „symbol- und institutionenvermittelte Wahrnehmung von Gegenwart im Horizont von Kultur und Geschichte“¹¹. Die „Wahrheit“ des Mythos, so Reinwald, bestehe gerade darin, „dass unsere Vorstellungen von Wahrheit an ihm zerbrechen, eben weil der Mythos sichtbar macht, was unsichtbar ist“¹². Die Kantische, Humesche und Cartesische Aufspaltung in die verschiedenen Formen der Anschauung, zumindest im Bereich der Subjekt-Objektbeziehung, wird gerade durch eine Analyse der mythischen Welterfahrung hinfällig. „Das Wirkliche ist nicht das Objekt, sondern das Phänomen in einer Welt von Phänomenen, in der das Bewusstsein selbst Phänomen ist. Das Feld der primären Formen, in denen der Mensch als Phänomen den Phänomenen ‚begegnet‘, ist die *Wahr-Nehmung*“¹³. Reinwald fragt deshalb nach den „anthropologischen Grundlagen von Logik“ und versucht in seiner Arbeit, „die Frage nach einer Anthropologie der Logik aus der *Perspektive des Mythos* zu beantworten“¹⁴. Dabei geht es ihm wie mir um den Nachweis, „dass sich der Bewusstseinshaushalt des ‚mo-

8 Claude Lévi-Strauss. „Einleitung in das Werk von Marcel Mauss“. M. Mauss. Soziologie und Anthropologie. Bd. 1. Berlin 1978. S. 7–41, hier S. 37.

9 Ebd.

10 Ebd., S. 39.

11 Heinz Reinwald. *Mythos und Methode*. München 1991. S. 170.

12 Ebd., S. 168.

13 Ebd.

14 Ebd., S. 23.

dernen Menschen‘ nicht so sehr von dem des ‚archaischen‘ Menschen unterscheidet, wie dieser glaubt. Die zentralen Symbole, derer sich der Mensch zur Bewältigung elementarer Erfahrungen bedient, sind seit dem Paläolithikum nachweisbar und nach wie vor in unserem Alltagsleben virulent“¹⁵.

(3) Vom *Mythischen* als Lebenswelt qualifizierender Bedeutsamkeitsstiftung (Blumenberg) ist der *Mythos* zu unterscheiden, der – als Antwort auf bestimmte Defiziterfahrungen – in den Hochkulturen zur Zeit der neolithischen Revolution entsteht. Er entsteht nämlich unter anderem als Antwort auf die mit der Genese der Idee einer Ausbeutung der Natur einhergehende Verletzung, Störung der Symbiose Mensch-Natur. (Allerdings war die Idee der Naturbeherrschung noch begrenzt durch subjektive Weltwahrnehmung; Welt und Natur galten als von Göttern be-seelt.¹⁶ Die soziale Organisation selbst blieb noch naturwüchsig, die Sozialwelt war noch integrierter Teil der Natur).

(4) Vom Mythos ist die *Mythologie* zu unterscheiden. Der Mythos verändert sich, als der Modus seiner Kommunikation nicht mehr exklusiv mündlich ist. Er trennt sich von Religion und wird Gegenstand der Dichtung; in der Literatur aufgehoben, wurden die Mythen dem Mittelalter und der Neuzeit vermittelt. Dieser Prozess beginnt in Griechenland mit Hesiod und Homer. Auch auf dieser Stufe geht die Veränderung des Mythos einher mit einer Veränderung der Natur-Anschauung: Sind in der griechischen Frühzeit die Ordnungen der Natur und der Sozialwelt prinzipiell noch nicht unterschieden, so kommt es im späteren Griechenland zur Absonderung des *nomos* von der *physis*¹⁷. Die Folge ist ein Umbruch des Weltbildes (Plato, Aristoteles) und die Entstehung der Naturwissenschaft (Thales von Milet, 6. Jh. v. Chr.).

(5) Dazu tritt eine letzte Voraussetzung: In dem für die Entwicklung des Mythos wohl letzten entscheidenden Umbruch macht die Mythologie dann dem „Monomythos“ (Blumenberg) des Christentums Platz. „Mit dem Christentum ist nicht nur das Ende der subjektiven Wahrnehmung verbunden, sondern auch die Idee einer universalen Beherrschung der (jetzt entgötterten) Natur, anfangs noch begrenzt durch die antike (Aristotelische) Naturkonzeption und das alte Kosmos-Denken. Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts ist dann eigentlich nicht viel mehr als eine Vollen-dung dieser Entgötterung.“¹⁸

15 Ebd., S. 20.

16 Günter Dux. Die Logik der Weltbilder. Frankfurt a.M. 1982. S. 260.

17 Ebd., S. 266 ff.

18 Jamme. „Gott an hat ein Gewand“, S. 223 f.

Lassen sie mich im Folgenden mein geschichtsphilosophisches Modell hinsichtlich der drei Stufen „Mythisches“, „Mythos“ und „Mythologie“ noch etwas näher erläutern.

(1) Mythisches

Bereits in einer Phase, wo der Mensch noch nicht über eine Schrift verfügt, manifestiert sich eine „mythische“ Bewältigung von Daseins- und Lebensängsten in den symbolischen Handlungen von Riten. Das Ritual wird hier verstanden als standardisierte Handlung mit Zeichenfunktion. Das zentrale traditionelle Ritual, das Solidarisation begründet, ist die zeremonielle Tötungshandlung, das Opfer. Es stammt historisch von der Jagd her (Girard). Die früheste Form der Symbolisation im Paläolithikum ist das Jagdverhalten, aus dem das Opfer-Ritual entstanden ist (Meuli, Burkert): Kompensation des Tötens des Wildes durch symbolisierende Rückgabe von Teilen. Die Frage nach Wesen und Funktion der Mythen ist in dieser Phase, die den Zeitraum von der älteren bis zum Beginn der mittleren Steinzeit umfasst, unlösbar mit der Frage nach dem Wesen der Elementarreligionen verbunden, mit dem religiösen System der Wildbeutergesellschaft. Das Mythische ist eng mit Natur und Religion verbunden; es erscheint nicht nur in Wort und Bild, sondern wird auch durch Handlungen vollzogen. Eliade hat in seiner *Geschichte der religiösen Ideen*¹⁹ versucht, die paläolithischen Mythen im Kern zu rekonstruieren: nach ihm ist es sehr wahrscheinlich, „dass die paläolithischen Völker bereits eine Anzahl von Mythen, und zwar in erster Linie kosmogonische und Ursprungs-Mythen kannten (Ursprung des Menschen, des Wildes, des Todes usw.). Um nur ein Beispiel anzuführen: ein kosmogonischer Mythos schildert die Urwasser und den Schöpfer, der in Gestalt eines Menschen oder eines Wassertieres auf den Grund des Ozeans hinabsteigt, um die für die Erschaffung der Welt notwendige Materie zu holen. Die äußerst starke Verbreitung dieser Kosmogonie und ihre archaische Struktur verweisen auf eine aus der frühesten Vorgeschichte ererbte Tradition. Ebenso sind auch die Mythen, Legenden und Riten im Zusammenhang mit Himmelfahrt und ‚magischem Fluch‘ (Flügel, Federn von Raubvögeln – Adler, Falke) auf allen Kontinenten, von Australien und Südamerika bis in die arktischen Zonen allgemein bezeugt. Diese Mythen aber entsprechen den Traum- und Ekstaseerfahrungen, die gerade für den Schamanismus spezifisch sind; ihr hohes Alter steht außer Zweifel. „[...] Mythen über den

19 Mircea Eliade. *Geschichte der religiösen Ideen*. Bd. 1. Freiburg i. Brsg. 1979. S. 33–35.

Ursprung der Tiere und die religiösen Beziehungen zwischen Jäger, Wild und Herrn der Tiere erscheinen verschlüsselt sehr oft im ikonographischen Repertoire des Altsteinmenschen. Außerdem ist eine Jägergesellschaft ohne Mythen über den Ursprung des Feuers kaum vorstellbar [...].²⁰

Diese Form des Mythischen setzt schon Sprache voraus, aber noch keine Schrift. Bedeutsam ist Eliades Hinweis darauf, dass „die magisch-religiösen Bewertungen der Sprache“ eine „entscheidende Rolle“ spielten²¹. Historisch liegen die Ursprünge der Sprache im Dunkeln (irgendwo zwischen 2 Mio. und 10.000 Jahren v. Chr.). Aus der Zeit der jungpaläolithischen Jägerkulturen (etwa vor 300.000 Jahren, im Verlauf der zweiten europäischen Zwischeneiszeit) stammen die ersten gravierten Stein- und Werkzeuge – der erste Beweis von Bewusstwerdung, das erste Zeichen für die Entstehung der *Kultur*. Es ist anzunehmen, dass der primitive Einsatz von Werkzeugen die Kommunikation gefördert hat (*Homo faber*); jedenfalls setzt die Kunst des Jungpaläolithikums (Lascaux) wohl Sprache (in der Menschen und Tiere einen Namen haben) voraus. Wenn die Menschheit mit dem ersten gravierten Werkzeug ihr Universum in symbolischer Form miniaturisiert, macht sie nicht nur einen ersten Schritt in Richtung Ikonographie und Schrift, sondern auch in die Richtung der Anfänge von Zeitrechnung und Mathematik. Die Periodisierung der Natur nach den Mondphasen ist eine frühe „Erfindung“; schon zu Beginn des Jungpaläolithikums scheint es einen komplexeren Kalender gegeben zu haben: jede Mondphase dürfte eine dazugehörige Geschichte gehabt haben, mithin einen Mythos.

Was die Entstehung der Sprache systematisch bedeutet hat, hat Lévi-Strauss präzise analysiert, wenn er von dem „Übergang von einem Stadium, in welchem nichts eine Bedeutung hatte, zu einem anderen [...], in welchem alles Bedeutungen trug [...]“ als von dem „Augenblick“ sprach, „da das gesamte Universum mit einem Schlag *signifikativ* geworden ist“.²² In diesem Prozess sind zwei Stufen zu unterscheiden. Die erste Stufe ist die des Symbolismus: die beiden Kategorien von Signifikant und Signifikat werden gleichzeitig und *ineinander verschränkt* (vgl. Cassirer) als zwei komplementär/identische Blöcke konstituiert (mythisches Gesetz der Konkreszenz). Die zweite Stufe, die der Erkenntnis, erlaubt es dann, bestimmte Aspekte des Signifikanten und bestimmte Aspekte des Signifikats im Verhältnis zueinander zu identifizieren; im Zuge dieses Vermögens kommt dann das wissenschaftliche Denken zur Herrschaft (Vorsokratik).

20 Ebd., S. 35 f.

21 Ebd., S. 36.

22 Lévi-Strauss, S. 38.

Soziologisch hatte in der Epoche der Schriftlosigkeit (in Griechenland bis zum 6. Jahrhundert v. Chr.) der Dichter = Mythologe das Monopol der Transmission des Erinnerungswürdigen und damit der ‚Erziehung‘. Er bringt in Form und überliefert, was die Identität bzw. das Bewusstsein einer Gesellschaft ausmacht.

(2) Mythos

Erst die *Schrift* transformiert dann diese Phase um 3.000 v. Chr. in ein Symbolsystem, welches erstmals ein über mehrere Generationen hinausreichendes *Geschichtsbewusstsein* ermöglicht. Dieser Umbruch wird zur Zeit der sogenannten ‚neolithischen Revolution‘ angesetzt: neben die Entwicklung der Schrift im ökonomischen Bereich (Tempelwirtschaft) tritt die Entstehung neuer Herrschaftsformen (Königtum, Verwaltung). Es formt sich ein neues operatives Verhältnis zur Zeit (Ackerbau), und das Fremdland wird als Ort des Dämonischen von der Stadt abgegrenzt. Der Mythos, so wird unter dieser Perspektive deutlich, hat mit Krisenerscheinungen innerhalb der Hochkulturen zu tun (Franz Borkenau); er ist nicht Ausdruck eines „natürlichen“, vorzivilisatorischen Weltverständnisses, sondern eine Antwort auf eine „Erfahrung der Krise“²³; der Mythos ist nichts Archaisches, sondern *sekundär*, schon Antwort auf bestimmte Defiziterfahrungen. Der erste „technische“ Zugriff auf die Natur wurde als „Verschuldung“ (Burkert) empfunden, die nach Formen symbolischer Wiedergutmachung verlangte. Für jeden Übergriff gab es (rituelle) Wiedergutmachungen; die Tötung von Tieren war allein durch den Bedarf an Nahrung entschuldigt und wurde durch eine symbolisierende Rückgabe von Teilen an den „Herrn der Tiere“ kompensiert. Zu den zentralsten rituellen Wiedergutmachungen gehören die Regenerierungsrituale, mit denen die Wildbeuter des Jungpaläolithikums überall auf der Welt den Wechsel der Jahreszeiten, der Fruchtbarkeit, beschworen. „Diese Regenra- tionsriten sind bis ins Frühneolithikum zu beobachten: alle Religionen des Altertums im ganzen Vorderen Orient beherrschte die Vorstellung von einem Götterpaar, dessen weiblicher Partner eben die ‚Magna mater‘ bzw. ‚Magna dea‘, deren männlicher Partner (Paredros) aber ein eher weibischer Jüngling ist. Die Göttin ist unsterblich, Verkörperung der ewigen Fruchtbarkeit der Erde; der Jüngling hingegen stirbt jährlich mit dem Eintritt der Dürre, doch gelingt es der Göttin, ihn wiederzubeleben – Symbol der jährlichen Wiederbelebung der Fruchtbarkeit der Natur. Beider Liebesakt ist eine heilige Hochzeit, ein *hieros gamos*, deren Vollzug der Natur erst ihre

23 Torra, S. 26.

Fruchtbarkeit gibt. Dieser Fruchtbarkeitszauber (der für die minoische Kultur besonders zentral war) ist älter als die persönlichen Götter; erst mit der Entstehung der Hochgötter [...] ist er in den Götterhimmel gelangt. Jetzt schiebt sich zwischen Bauer und Gott ein menschliches (Götter-)Paar, der (rituelle) König und seine Oberpriesterin, die ihrerseits am Jahresfest der ‚Großen Göttin‘ den *hieros gamos* vollziehen, zuerst real, dann symbolisch.“²⁴

(3) Mythologie

Die Mythologie wird angesiedelt in der sogenannten „Achszeit“ (800–200 v. Chr.). Diese Phase beginnt mit der Krise und dem Zusammenbruch des (mykenischen) Königtums im Zuge einer beginnenden interkulturellen Kommunikation der Völker. Neue, rationale Diskurse bilden sich aus: die Philosophie und die Geschichtsschreibung. Die Schrift erhält eine neue, öffentliche Funktion; das öffentliche Leben verlagert sich vom Palast auf die Plätze. Ein neues geometrisches räumliches Denken entsteht, das dem Demokratisierungsprozess entspricht. Die üblicherweise im Mittelpunkt der Mythos-Forschung stehenden Göttergeschichten von Homer und Hesiod erscheinen vor diesem Hintergrund bereits als eine erst um 800 v. Chr. einsetzende Spätform mythischen Denkens, in der das Symbolsystem – durch seine *ästhetische* Komponente aus dem engeren religiösen kulturellen Zusammenhang gelöst – sich emanzipiert und zur Mythologie wird. Die „Mythologie“ ist bereits Teil einer Aufklärungsbewegung und steht nicht im Gegensatz zur gleichzeitig entstehenden griechischen Philosophie. Die griechische Mythologie ist mithin nicht archaisch, sondern markiert den Beginn der modernen Mythosrezeption. „In der Ästhetisierung des Mythos verrät sich dessen Unfähigkeit, eine kollektive Identität dauerhaft zu begründen. Nach dem Verlust allgemeinverbindlicher Rahmenerzählungen in der Moderne hat sich der Mythos auf die Kunst bezogen, die zugleich die Unabschließbarkeit der ‚Arbeit am Mythos‘ (Blumenberg) garantiert [...]“²⁵

II.

Das hier vorgeschlagene Drei-Phasen-Modell ist in mehrerer Hinsicht problematisierbar, besonders im Hinblick auf die Kulturgeschichte. An

²⁴ Jamme, S. 202. Vgl. dazu meinen Aufsatz: Mythos und Wahrheit (Anm. 1).

²⁵ Torra, S. 26.

sehr eingeschränkten historischen Beispielen, nämlich am Beispiel der Hochkulturen Europas, des Vorderen Orients und Ägyptens, dargestellt, bezieht das Modell „aber seine strukturelle Bedeutung aus den institutionellen Formationen [...], die aus ihrer Übertragbarkeit auf andere Kulturkreise heraus konzipiert sind“²⁶. Ein Blick auf Ostasien, Indien oder Amerika brächte u. U. andere Ergebnisse. Aber auch für eine Hochkultur wie die Ägyptens muss die Funktion der Schriftkultur differenzierter gesehen werden, als ich dies getan habe. Am Beispiel dreier Kulturen (Ägypten, Israel und Griechenland) beschreibt Jan Assmann die Wechselbeziehung zwischen Schrift, Erinnerung und politischer Identität. In vielen Punkten gelangt Assmann zu gleichen oder ähnlichen Ergebnissen, besonders was die Funktion des Mythos in frühen Hochkulturen angeht. So sieht er die Hauptleistung des Mythos in der Transformierung faktischer Geschichte in erinnerte und definiert ihn daher als „kulturelles Gedächtnis“²⁷. Dieses kulturelle Gedächtnis steht in einer engen Beziehung zum Heiligen, etwa zu Fest und Ritus als Orten der Vermittlung und Weitergabe des identitätssichernden Wissens der Gruppe.²⁸ Eine der wichtigsten Formen kultureller Erinnerung ist das Totengedenken.²⁹ Was das problematische Verhältnis von Mythos und Geschichte angeht, so verweist Assmann darauf, dass jede Vergangenheit, die zur fundierenden Geschichte verinnerlicht wird, Mythos sei, unabhängig davon, ob sie fiktiv oder faktisch ist (auch Stücke von Geschichte können als Mythen dienen).³⁰ Innerhalb des zugrundegelegten *funktionellen* Mythosbegriffs unterscheidet Assmann zwei Funktionen des Mythos: 1. fundierend (aitiologischer Mythos), 2. kontra-präsentisch (heroischer Mythos). In beiden Fällen hat der Mythos orientierende Kraft für eine Gruppe („Mythomotorik“³¹). In der Schrift sieht Assmann dann den Übergang von *ritueller* zu *textueller* Kohärenz.³² Die Repetitivität oraler Kulturen hört auf; das kulturelle Gedächtnis organisiert sich in Kanones, als Umgang mit fundierenden Texten. Jetzt entsteht auch die Geschichtsschreibung. An die Stelle von Wiederholung tritt Variation. Allerdings verlegt Assmann die Scheide zwischen ritengestützter Repetition und textgestützter Interpretation erst in die „Achsenzeit“³³, lokalisiert sie also erheblich später, als ich dies versucht habe. Ein größeres Gewicht als ich legt Assmann überdies auf die *Kanonisierung* der fundierenden Texte

26 Anglet, S. 49

27 Jan Assmann. Das kulturelle Gedächtnis. München 1992. S. 52.

28 Ebd., S. 52 f, 56 ff.

29 Ebd., S. 60 ff.

30 Ebd., S. 75–78.

31 Ebd., S. 80.

32 Ebd., S. 87 ff.

33 Ebd., S. 96 f.

in den frühen Hochkulturen und deren Bedeutung für die identitätsbildende und -sichernde Funktion des kulturellen Gedächtnisses.³⁴ Den Untergang der alten Welt überdauert haben nur Israel und Griechenland, und dies aufgrund ihrer *Produktion* fundierender Texte (8.–5. Jahrhundert) und der *Kanonisierung* dieser Texte.³⁵ Babylonien und Ägypten haben es nicht vermocht, ihre Traditionsströme in eine Israel und Griechenland vergleichbare zeitresistente Form zu bringen.³⁶ Das alte Ägypten, und hier müsste mein Entwurf korrigiert werden, bringt zwar das *repräsentative* Element der Schrift zur reinsten Anschauung: in der „Riesenschrift seiner Monumente“ (Jacob Burckardt) wird die neue Form politischer Identität sichtbar gemacht. Das Geheimnis der kulturellen Kontinuität beruht jedoch nach wie vor auf den Riten, die im Tempel begangen werden, und nicht auf den Texten und ihrer Auslegung. Das alte Ägypten basiert trotz Schriftgebrauchs auf „ritueller Kohärenz“³⁷. Die Identitätssicherung geschah nicht durch Bildung eines Schriftkanons (wie in Israel), sondern durch den Bau von Tempeln, der sich auch als Akt der Kanonisierung verstehen lässt.³⁸ Der Sakralität der kulturellen Erinnerung und dem Verhältnis zwischen Mythos und Erinnerung gilt ein Großteil der Ausführungen dieses wichtigen Buches, das mit dem Problem der Entstehung abendländischer Rationalität in den sog. „Achsenzeiten“ eine der zentralen Fragen gegenwärtigen kulturphilosophischen Nachdenkens behandelt. Am wichtigsten erscheint die These, dass Hochkulturen auf Bedrohung der eigenen Identität mit Kanonisierungen antworten, was – konsequent zu Ende gedacht – zu einem neuen Mythos-Begriff führen müsste.

Vor besondere, auch und gerade methodische, Schwierigkeiten sieht sich auch derjenige gestellt, der versucht, die erste – von mir mit dem Terminus des „Mythischen“ charakterisierte – Phase der Symbolisierung näher zu beschreiben. Hier muss die Philosophie Schritt zu halten suchen mit den Fortschritten bei der Erforschung der vorgeschichtlichen Kunst (von ihrem Aufkommen vor etwa 40.000 Jahren bis um etwa 10.000 v. Chr.). Die Entwicklung geht heute dahin, Kunstwerke nicht so sehr unter archäologischen und technischen Aspekten als vielmehr unter ‚ästhetischen‘ und anthropologischen zu betrachten. Kunst wird, so etwa in dem Buch *Frühzeit des Menschen* von Denis Vialou, verstanden als eine der frühesten „symbolischen Kommunikationsarten“, und deshalb wird der Symbolik der prähistorischen darstellenden Kunst ein besonderes Ge-

34 Ebd., S. 93 f, 103 ff, 163.

35 Ebd., S. 163.

36 Ebd., S. 164 f.

37 Ebd., S.143.

38 Ebd., S. 159, 165 f.

wicht zugewiesen. Die Symbolik des Tiers oder „Leben, Tod und ihre symbolische Erhöhung“ sind Themen, mit deren Hilfe sich der Autor die Höhlenmalerei zu erschließen versucht. Ein eigenes Kapitel fragt nach den Ursprüngen schöpferischer Formgebung. Wie kommt es zur Schaffung „symbolischer Formen“?

Die Umwandlung natürlicher Dinge in unendlich vielerlei Gegenstände war die Voraussetzung dafür, dass auch symbolische Formen entstanden, wie dies seit etwa 40.000 Jahren an verschiedenen Orten auf der Welt geschah [...]. Den ersten Platz und auch den breitesten Raum innerhalb dieser neuen, vom *Homo sapiens* in Gang gesetzten Entwicklung der Symbolik und ihrer stofflichen Umsetzung belegt in Eurasien das Schmuckhandwerk, das bei vielen vorgeschichtlichen Völkern anderen künstlerischen Ausdrucksformen vorausging.³⁹

Die nächste Stufe bildeten dann unbekleidete, aber mit Schmuck ausgestattete Frauenstatuetten, ehe dann Feldbilder auftreten und schließlich die Höhlenmalerei. Die hinter dieser Malerei stehende reiche Mythologie (etwa der australischen Aborigines) wird dabei ebenso gewürdigt wie die architektonischen technischen Mittel. Von besonderer Wichtigkeit ist der Versuch Vialous, Ordnung in die Vielfalt der paläolithischen Zeichen zu bringen. Von ihrer Gestalt her bilden diese Zeichen

drei Gruppen: einfache Zeichen, zusammengesetzte, nur regional verbreitete Zeichen und außergewöhnliche Zeichen. [...] In der paläolithischen und vorgeschichtlichen Kunst insgesamt stellen die Zeichen mit ihrer ursprünglichen und ihrer besonderen Bedeutung die am meisten beladenen Sinnträger dar. Da beide Bedeutungen in ihnen überaus symbolisch ausgedrückt sind, braucht man ein doppeltes Wissen, um sich in der reinen Form zu verständigen, die nichts nachahmt und keinem figürlichen Zwang unterliegt. Neben der Schönheit der Tiere und der mystischen Widerspiegelung von Glaubensüberzeugungen machen die Zeichen deutlich, dass die Kunst dem Reich der Gedanken angehört, das auf ewig im Universum verankert ist.⁴⁰

Noch aber sind wir weit davon entfernt, das Zeichenrepertoire der paläolithischen Kunst und damit auch ihre mögliche mythische Funktion hinreichend zu entschlüsseln.

III.

Bei allen historischen Einzelfragen, von denen ich hier nur zwei Problemkreise exemplarisch nennen konnte, sollte aber nicht aus den Augen verloren werden, worum es bei der Beschäftigung mit der philosophischen Theorie des Mythos heute gehen muss. Bei meinem Versuch, den Begriff

39 Denis Vialou. *Frühzeit des Menschen*. München 1992. S. 20 f.

40 Ebd., S. 338.

des Mythos in sich systematisch und historisch zu differenzieren, geht es weniger um eine Rettung des Mythos als vielmehr um „die Radikalisierung eines Selbstverständigungsproblems abendländischer Rationalität“⁴¹. Am präzisesten hat dieses Anliegen Wolfgang Müller-Funk auf den Punkt gebracht: „Der Mythos als negative Kontrastfolie wird zu einem Testfall für das moderne Bewusstsein, sich selbst nämlich als historisch-kulturelles Phänomen zu verstehen – wie eben der Mythos [...]“. Die Auseinandersetzung mit dem Mythos

zwingt uns zur Auseinandersetzung mit zwei ganz elementaren Fragen, die für den Menschen nach der Aufklärung von zentraler Bedeutung sind: Wie fremd sind uns fremde Kulturen? Wie weit lässt sich der eigene kulturelle Horizont relativieren? Und: in welcher Welt befinden wir uns heute, wenn einerseits die aufklärerische Vernunft das Mythische nicht zum Verschwinden zu bringen vermochte und andererseits der Weg zu einer naiven Wiederaufnahme mythischer Erzählungen verstellt ist?

Statt Remythisierung stehe eher an, „das bewusst zu vollziehen, was der Mythos unbewusst vollzog: die symbolische Bearbeitung der menschlichen Existenz in einer bestimmten historischen Situation.“⁴²

41 Konrad Liessmann. „Mythos und Imagination“. In: *Falter*. Wien 41 (11.–17. Oktober 1991), S. 21–22, hier 21.

42 Wolfgang Müller-Funk. „Gipfelsiege, Abstürze.“ In: *Die Presse*. Wien. 8./9. Februar 1992. S. X.

Gegenwärtigkeit des Mythos nach der Aufklärung? Mythostheoretische Einwände¹

Herwig Gottwald (Salzburg)

1. Die Suche nach dem Mythischen in der Moderne

Ein kurzer Blick auf die anschwellende Zahl an Publikationen zum Thema ‚Mythos‘ macht deutlich, dass eine Jahrtausende lange Diskussion über das Wesen des ‚Mythos‘, über seine Rollen in der Kultur nicht nur keine klare Lösung erbracht hat, sondern zur Verunklarung sowohl des Begriffs als auch seiner Einordnung in kulturelle Ordnungssysteme und historische Prozesse beigetragen hat. Dies hat unterschiedliche Ursachen: Eine davon liegt in der allgemeinen Unsicherheit in bezug auf den Begriff selbst; diese wiederum hängt mit der zunehmend schwieriger werdenden Kommunikation innerhalb der mit dem Problem befassten Geistes- bzw. Kulturwissenschaften zusammen. Es scheint vielfach keine fächerübergreifende Zusammenarbeit oder auch nur den grundlegenden Austausch von Forschungsergebnissen zu geben.

Daher ist Gerhart von Graevenitz bereits vor 20 Jahren zur Schlussfolgerung gelangt, „daß das, was wir für ‚Mythos‘ halten, eine große kulturgeschichtliche Fiktion ist.“² Seine kritische Wissenschaftsgeschichte der „Denkgewohnheit Mythos“ hat prinzipielle Schwachpunkte jüngerer philosophischer Mythos-Forschungen aufgezeigt, indem sie klassizistische Mythos-Begriffe (die Luc Brisson als „Hellenozentrismus“ charakterisiert hat³) ebenso grundsätzlich in Frage stellte wie die Reduktion des Mythos

1 Die folgenden Ausführungen sind auf die theoretischen Teile meines kürzlich publizierten Buches bezogen: *Spuren des Mythos in moderner deutschsprachiger Literatur. Theoretische Modelle und Fallstudien*. Würzburg 2007.

2 Gerhart von Graevenitz. *Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit*. Stuttgart 1987. S. IX.

3 Brisson versteht unter ‚Hellenozentrismus‘ diejenige weitverbreitete Verwendungsweise des (altgriechischen) Begriffs Mythos in neueren Sprachen, die diesen von den griechischen Gegebenheiten her definiert und die Mythen und mythischen Systeme anderer Kulturen daran taxiert: „Die Aussage ‚x ist ein Mythos‘ heißt mit anderen Worten ‚x ist ein Mythos (ganz wie z im antiken Griechenland)““. Luc Brisson. *Einführung in die Philosophie des Mythos*. Bd. 1: Antike, Mittelalter und Renaissance. Darmstadt 1996. S. 20.

auf philosophisch-ästhetisch hochwertige Texte – dies ist in der Tradition Hans Blumenbergs ein vor allem in den Literaturwissenschaften beliebtes Prinzip: Der Mythos wird in der sogenannten ‚Höhenkammliteratur‘ gesucht, bei Goethe, Hölderlin, Richard Wagner, Nietzsche, Thomas Mann und vielen anderen. An repräsentativen Texten und Autoren will man ein Wiederaufleben des Mythos in der Moderne festschreiben können, deren unüberbrückbare Gegensätze durch die Zuschreibung „mythisch“ verwischt werden.⁴ Literatur alleine aber kann keine ausgezeichnete Quelle für die Rekonstruktion mythischer Denkformen sein. Andere potentielle Quellen wären (nach Graevenitz) etwa die Bildenden Künste, Filme, Theateraufführungen, Computermedien, Musik, theoretische oder politische Texte, Formen des Ritualen, Feste, materielle Zeugnisse (von der Kulturtaxt bis zur Fahne).

Symptomatisch für die vielfältige Faszination des Mythos bis heute ist die hinter dieser Diskussion erkennbare Hoffnung, es könnten doch noch entweder eine Wiederkehr des Mythos (bevorzugt im Medium der modernen Literatur) möglich oder gar mythische Denkformen (als anthropologische Konstanten) erhalten geblieben sein. Diese angebliche Fähigkeit, nach der Aufklärung sogar ‚neue Mythen‘ hervorzubringen, wird – in Anlehnung an den *poeta vates*-Topos antiker Kulturen – vor allem großen Künstlern und Philosophen zugestanden: Nietzsche z.B. erscheint dabei als „Mythenzerstörer und Mythenschöpfer“⁵, Thomas Mann, Franz Kafka oder Hermann Broch als „mythische Schriftsteller“.⁶ Schon ein kurzer Blick auf die Ergebnisse der einschlägigen Mythenforschungen ist hingegen ernüchternd: Es ist nicht gelungen, auf mythographischem Wege, d.h. durch Analyse des Fortwirkens mythologischer Stoffe, Figuren, Motive in Kunst und Literatur (im Sinne von Blumenbergs „Arbeit am Mythos“⁷), den Nachweis zu erbringen, ob Formen des Mythos bzw. des ‚mythischen Denkens‘ den Prozess der Zivilisation überleben konnten und ob Literatur überhaupt als historische Quelle für ein mögliches Weiterwirken des Mythos bis in unsere Zeit gelesen werden könne. Jene – thematisch auch

4 Als Beispiele (neben Blumenberg) seien genannt: Kurt Hübner. *Die Wahrheit des Mythos*. München 1985; Dieter Borchmeyer. *Mythos*. In: ders. u. Viktor Žmegač (Hrsg.). *Moderne Literatur in Grundbegriffen*. Tübingen, 2. Aufl. 1994, S. 292–308; ders. *Mythos: 1800 – 1900 – 2000*. In: *Zagreber Germanistische Beiträge* 6 (1997), S. 1–12; Ders.. (Hrsg.): *Wege des Mythos in der Moderne*. Richard Wagner, ‚Der Ring des Nibelungen‘. München 1987.

5 Eugen Biser. Nietzsche als Mythenzerstörer und Mythenschöpfer. In: *Nietzsche-Studien* XIV (1984), S. 96–109.

6 Gerhard Schmidt-Henkel. Der Mythos in der modernen Literatur. Funktion und Funktionswandel. In: Manfred Schmeling (Hrsg.). *Funktion und Funktionswandel der Literatur im Geistes- und Gesellschaftsleben*. Akten des Internationalen Symposiums Saarbrücken 1987. S. 83–100.

7 Hans Blumenberg. *Arbeit am Mythos*. Stuttgart 1979.

dieses Symposium dominierende – mythographische Methode der Mythos-Forschung kann prinzipiell, auch aufgrund meist unzureichender mythostheoretischer Voraussetzungen, nur begrenzte Leistungen erbringen, zumal der kulturtheoretische, zivilisationsgeschichtliche Status des Mythischen in den jeweiligen Texten aus dieser Perspektive häufig unbestimmt bleibt. Dies führt dann zu Ergebnissen wie dem Konstatieren eines ‚Neuen Mythos‘ etwa bei Christoph Ransmayr oder Christa Wolf. Die prinzipielle mythostheoretische Unsicherheit vieler rein mythographischen Forschungen zeigt sich schon an der weitgehenden Uneinigkeit über den Begriff ‚Mythos‘. Gerhard Plumpe bringt sie auf folgenden Punkt:

Es gibt Begriffe, deren Suggestivkraft Indiz einer vermeintlichen Sinnfülle ist, die sich semantischer Beliebigkeit verdankt. Zu ihnen zählt das Wort ‚Mythos‘. Man darf unterstellen, daß bereits der Versuch einer strengen Definition Widerspruch hervorrufen wird; gerade als schlechterdings undefinierbarer Begriff produziert ‚Mythos‘ die ihm eigene Faszination.⁸

Im *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* erläutert Ute Heidmann Vischer daher drei Hauptbedeutungsgruppen des Begriffs, indem sie folgende reportive Definitionen referiert: 1. „Mythos₁“ bezeichne „die erzählende Darstellung von kollektiv bedeutsamen Orten und Figuren oder Naturphänomenen, in aller Regel mit religiöser oder kultischer Dimension; 2. „Mythos₂“ bezeichne als „mythisches Denken“ ein „Weltverhältnis“, das aus „Mythos₁“ erschlossen werde; 3. „Mythos₃“ „meint umgangssprachlich eine Person, Sache oder Begebenheit, die aus nicht selten irrationalen Vorstellungen heraus glorifiziert oder dämonisiert wird“. Daraus folgert sie: „Wie der Begriff definiert wird, hängt von den jeweils vorherrschenden Mythos-Theorien ab.“⁹ Während die dritte Verwendungsweise für die Frage nach dem Mythischen in modernen kulturellen Formationen nicht verwendbar ist und die erste vor allem für mythographische Erkenntnisinteressen nutzbringend eingesetzt werden kann, mythostheoretisch aber wenig verspricht, ermöglicht die zweite (Mythos als ‚mythisches Denken‘) weiterführende Fragestellungen und kann gerade auch für philologische Annäherungen an das Phänomen des Weiterwirkens des Mythos nach der Aufklärung neue Perspektiven ermöglichen. Ich verwende sie daher als stipulative Definition.¹⁰

8 Gerhard Plumpe. Das Interesse am Mythos. Zur gegenwärtigen Konjunktur eines Begriffs. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* XX (1976), S. 236–253.

9 Ute Heidmann-Vischer. Art. Mythos. In: Werner Kohlschmidt u. Wolfgang Mohr (Hrsg.). *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Bd. 2. Berlin/New York 2001. S. 664–668.

10 Mit dem Ausdruck ‚stipulative Definition‘ sei hier eine Absichtserklärung bezeichnet, den Ausdruck ‚Mythos‘ in eben dieser Bedeutung zu verwenden.

2. Mythostheorien

Eine grundlegende Aporie ist in den Hauptströmungen der Mythostheorien des 20. Jahrhunderts unverkennbar, nämlich in bezug auf die Richtung des (europäisch-westlichen) Zivilisationsprozesses. Die meisten Mythostheorien sind grundsätzlich an bestimmte Typen von Zivilisations- bzw. Modernisierungstheorien gebunden. Deren Mythos-Auffassung ist Indikator für den jeweiligen zivilisationstheoretischen Standpunkt. Der deutsche Soziologe Georg W. Oesterdiekhoff unterscheidet zwei Haupttypen von Mythostheorien, denen – analog – zwei Typen von Zivilisationstheorien entsprechen, die man verkürzt und vereinfacht nach den beiden Modellen ‚Vom Mythos zum Logos‘ (nach der bekannten Formel von Wilhelm Nestle) und ‚Gegenwärtigkeit des Mythos‘ unterscheiden kann.¹¹ Hauptprobleme der Mythosforschung lassen sich auf diese Auseinandersetzung zurückführen: Wie verläuft die Entwicklung menschlicher Denkformen, wie kann daher der Prozess der Zivilisation beschrieben werden? Wie ist das Fortleben des Mythos beziehungsweise des Mythischen in modernen Denkformen und kulturellen Formationen zu erfassen bzw. zu erklären? Gibt es eine „Gegenwärtigkeit des Mythos“¹²? Kann es überhaupt eine „Neue Mythologie“¹³ in aufgeklärten Kulturen geben?

Typisch für die – häufig ideologisch motivierte – Ablehnung des ersten Modells und die damit verbundene Verstrickung in Aporien ist das Werk von Claude Lévi-Strauss:

Vielleicht werden wir eines Tages entdecken, daß im mythischen und im wissenschaftlichen Denken dieselbe Logik am Werke ist und daß der Mensch allezeit gleich gut gedacht hat. Der Fortschritt – falls dieser Begriff dann überhaupt angemessen ist – hätte nicht das Bewußtsein, sondern die Welt als Aktionsraum, in der eine mit konstanten Begabungen ausgestattete Menschheit im Laufe ihrer langen Geschichte mit immer neuen Objekten ringen mußte.¹⁴

11 Vgl. Georg W. Oesterdiekhoff. Kulturelle Bedingungen kognitiver Entwicklung. Der strukturgenetische Ansatz in der Soziologie. Frankfurt a.M. 1997 – bes. S. 129 f., 147 f.

12 Leszek Kolakowski. Die Gegenwartigkeit des Mythos (Obecność mitu, 1972). München/Zürich 1973. Die Vertreter dieses Modells (u.a. Mircea Eliade, Kurt Hübner, Paul Veyne, Thomas Bargatzky, Hans Peter Duerr) verneinen – bei allen Unterschieden – eine grundsätzliche Entwicklung der menschlichen Kultur ‚vom Mythos zum Logos‘, u.a. durch den Hinweis auf die Rationalitätsleistungen mythischer Denkweisen und deren (angebliche, nur behauptete) Ebenbürtigkeit mit dem wissenschaftlichen Denken.

13 Nach dem bekannten Modell der Romantik; vgl. Manfred Frank. Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. Frankfurt a.M. 1982.

14 Claude Lévi-Strauss. Die Struktur der Mythen (1955). In: Strukturelle Anthropologie I. Frankfurt a.M. 1967. S. 226–254, hier S. 254.

Diese Behauptung steht in klarem Widerspruch zu Lévi-Strauss' eigener Theorie über das Absterben des Mythos in der Neuzeit und seiner gleichzeitigen Ersetzung durch Formen der Kunst, etwa der Musik:

Eine große Anzahl von Funktionen der Mythologie ist von der Wissenschaft übernommen worden, und das, womit wir es zu tun haben, sind verstreute Bruchstücke des mythischen Denkens in der Kunst und in dem, was von der Religion übriggeblieben ist.¹⁵

Zwei der bekanntesten Theorien von der „Gegenwärtigkeit des Mythos“, Leszek Kolakowskis und Paul Veynes Versuche, das Fortwirken des Mythos als Bewusstseins- und Denkform nach der Aufklärung bis in unsere Gegenwart zu beweisen, entgehen der genannten Aporie ebenfalls nicht. Kolakowski etwa kann ebensowenig wie Lévi-Strauss Phänomene wie Aufklärung oder „Entzauberung der Welt“ (Max Weber) erklären. Er stellt vielmehr wissenschaftlich-rationale und mythische Erkenntnisweisen und Erklärungsansprüche als spannungsreich koexistierende nebeneinander, eine in bezug auf traditionale Kulturen, in denen der Mythos als Denkweise lebendig war und ist, sicher unzutreffende Vorstellung: Eine derartige Koexistenz kann es prinzipiell nur in modernen, weitgehend vom wissenschaftlichen Denken bestimmten Gesellschaften geben. Kolakowskis auf Einzelbereiche der Kulturen, auf bestimmte kulturelle Entwicklungsstadien und Mentalitäten durchaus anwendbare Thesen versagen angesichts des Zivilisationsprozesses der westlichen Welt; sie können die immer weiter sich vollziehende Abkehr von religiösen, mythischen Denk- und Lebensformen in immer größeren Teilen dieser Gesellschaften bzw. ihrer Eliten nicht erklären, aber auch nicht ein mögliches Weiterleben in modernen Kulturen. Kolakowskis Kategorien wie „Gleichgültigkeit“ oder „Fremdheit“ der Welt¹⁶ sind ebenso wie die mit diesen zusammenhängenden bzw. auf sie bezogenen Formeln wie „Entzauberung der Welt“ oder „Absolutismus der Wirklichkeit“¹⁷ aus der Perspektive einer aufgeklärten, wissenschaftlichen Kultur formuliert, beschreiben die mythische Kultur aus einer Ex-post-Perspektive und projizieren damit zentrale Probleme der eigenen Formen von Wirklichkeits-Erfahrung in die Schilderung genuin mythischer Kultursysteme. Kolakowski beschreibt *ex negativo* vormoderne Kulturphänomene, deren angebliche Merkmale er zugleich als ahistorische Konstanten auf moderne Gesellschaften überträgt, wo sie als

15 Claude Lévi-Strauss. Die strukturalistische Tätigkeit (1979). In: Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge. Gespräche mit Claude Lévi-Strauss. Hrsg v. Adelbert Reif. Übers. v. Britta Reif-Willenthal u. Max Looser. Frankfurt a.M. 1980. S. 265 f.

16 Kolakowski 1973, S. 89 ff..

17 Blumenberg 1979, S. 9 ff.

Defizit- und Verlustkategorien ein zwielfichtiges Dasein führen („Gleichgültigkeit der Welt“).¹⁸

Analog ist Paul Veynes Theorie von der Gleichzeitigkeit einander ausschließender Denkweisen in antiken Hochkulturen¹⁹ für methodische Schwierigkeiten und Aporien typisch, die sich ergeben können, wenn Entwicklungsperspektiven ausgeblendet und altgriechische Kultur- und Mythos-Geschichte zu Weltmodellen mit paradigmatischer Gültigkeit auch in bezug auf die Moderne stilisiert werden. Veyne stützt sich auf Inkohärenzen der altgriechisch-römischen Mythoskritik (die intellektuellen Eliten glaubten z.B. nicht an phantastische Elemente der Mythologie, wohl aber an die Existenz von Heroen wie Achill oder Herakles²⁰) und entwickelt daraus seine bekannte Theorie von ahistorischen anthropologischen Konstanten wie ‚Wahrheitsprogrammen‘ oder ‚Glaubensmodalitäten‘ der Kulturgeschichte:

Es gibt keine Wahrheit der Dinge, und die Wahrheit ist uns nicht immanent. [...] Die Pluralität der Glaubensmodalitäten ist in Wahrheit Pluralität der Wahrheitskriterien. [...] Sie [die Wahrheit, H.G.] ist keine transhistorische Invariante, sondern ein Werk der konstituierenden Einbildungskraft.²¹

Zugleich kann Veyne aber die von ihm ebenfalls (im Widerspruch dazu) behauptete Evolution des Denkens nicht erklären: „Die Menschheit ist lange Kind gewesen, jetzt ist sie erwachsen und erzählt keine Mythen mehr. Sie hat oder wird ihre Vorgeschichte verlassen.“²² Warum und wie dieser Vorgang erfolgt, darüber erfährt man nichts, auch nicht bei Lévi-Strauss oder Kolakowski, wohl aber bei jenen Mythostheorien, die im folgenden kurz skizziert seien.

3. Die Stadientheorie Piagets und ihre Weiterentwicklung bei Hallpike und Oesterdiekhoff

Jean Piagets grundlegendes, empirisch fundiertes Modell zur Erklärung der Entwicklung menschlicher Intelligenz (die sog. ‚Stadientheorie‘)²³, im einzelnen nicht unwidersprochen, im gesamten aber bis heute empirisch

18 Zur Kritik an Kolakowski vgl. Gottwald 2007, S. 59–62.

19 Paul Veyne. Glaubten die Griechen an ihre Mythen? Ein Versuch über die konstitutive Einbildungskraft (*Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* 1983). Frankfurt a.M. 1987.

20 Ebd., S. 56, 89, 134.

21 Ebd., S. 129, 136, 141.

22 Ebd., S. 149; zur Kritik an Veynes Modell vgl. Gottwald 2007, S. 97–103.

23 Vgl. die Überblicks-Darstellung bei Georg W. Oesterdiekhoff. Traditionales Denken und Modernisierung. Jean Piaget und die Theorie der sozialen Evolution. Opladen 1992. S. 22–49.