

Mythos zwischen Sprache und Schrift

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

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 (Levi-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 müßten sie in die Lage versetzen anzuerkennen, daß auch in den von ihr ausgegrenzten Bereichen gesichertes Wissen erworben werden kann.

In meiner eigenen Arbeit (vgl. vor allem: *„Gott an hat ein Gewand“*. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart. Frankfurt a. M. 1990/1999) 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. Es geht mir darum, den Grundgedanken einer Rede vom Mythos jenseits der gängigen Dichotomie „Mythos/Logos“ durchzuhalten. Dies geschieht unter der Leitthese, daß wir den Mythos weder zum „Prä-logi-

schen“ (Lévy-Bruhl), zum Ausdruck einer durch Wissenschaft längst überholten Kindheitsstufe der Menschheit abstempeln noch ihn vorschnell 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 vs. 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 beunruhigende 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 und ethnologischer 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 be-

schränkt man sich auf Europa - der Vordere Orient oder andere Kulturkreise wie etwa China etc. bleiben unberücksichtigt. 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-Achaisches ist, sondern etwas Sekundäres: 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 sog. 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 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 strukturalistischem 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 schließlich – 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 bedrohlich 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“ (E. Torra, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 233 v. 08.10.1991, S. L 26), den wegweisenden Schwerpunkt meiner 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 Mythendiskussion (vgl. L. Wiesing, in: Philosophische Rundschau 40 (1993), N. 4, S. 335), 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“ („*Gott an hat ein Gewand*“, S. 175).

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 Cassirer [52f, 60 u. ö.] als auch Lévi-Strauss [Marcel Mauss-Einleitung S. 37] die Magie, die 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“ (Lévi-Strauss, Marcel Mauss-Einleitung, S. 37). „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.“ (ebd. S. 39)

Diese Form der mythischen Symbolisierung entsteht mit der Sprache, ist aber noch 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 (P. 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 „die symbol- und institutionenvermittelte Wahrnehmung von Gegenwart im Horizont von Kultur und Geschichte“ (S. 170). 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“ (S. 168). 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 dem das Bewußtsein selbst Phänomen ist. Das Feld der primären Formen, in denen der Mensch als Phänomen den Phänomenen „begegnet“, ist die *Wahr-Nehmung*.“ (Reinwald, S. 168) 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“. (ebd. S. 23) Dabei geht es ihm wie mir um den Nachweis, „daß sich der Bewußtseinshaushalt des ‚modernen Menschen‘ nicht so sehr von dem des ‚archaischen‘ Menschen unterscheidet, wie dieser glaubt. Die zentralen Symbole, deren sich der Mensch zur Bewältigung elementarer Erfahrungen bedient, sind seit dem Paläolithikum nachweisbar und nach wie vor in unserem Alltagsleben virulent.“ (ebd. S. 20)

- (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 das Konzept der Naturbeherrschung noch begrenzt durch subjektivistische Weltwahrnehmung; Welt und Natur galten als von Göttern beseelt (Dux: Die Logik der Weltbilder. S. 260). 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* (Dux, S. 266 ff). Die Folge ist ein Umbruch des Weltbildes (Plato, Aristoteles) und die Entstehung der Naturwissenschaft (Thales von Milet, 6. Jh. v. Chr.).

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 Vollendung dieser Entgötterung.“ („*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, in der 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 (R. 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 Elementarregionen verbunden, mit dem religiösen System der Wildbeutergesell-

schaft. Das Mythische ist eng mit Natur und Religion verbunden; es erscheint nicht nur in Wort und Bild, sondern wird auch durch Handlungen vollzogen. M. Eliade hat in seiner *Geschichte der religiösen Ideen* (Bd. 1, S. 33-35) 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 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 Jägersgesellschaft ohne Mythen über den Ursprung des Feuers kaum vorstellbar (...).“ (ebd. S. 35 f.)

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“ spielten. (ebd. S. 36). 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 unbeholfenen Schritt in Richtung Konographie und Schrift, sondern auch in die Richtung der Anfänge von Zeit-

rechnung 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 haben mag, 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“ (Lévi-Strauss: Marcel Mauss-Einleitung, S. 38). 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 ver-schränkt* (vgl. Cassirer) als zwei komplementäre/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).

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 sog. ‚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“ (so Torra, in: FAZ); der Mythos ist nichts Archaisches, sondern *sekundär*, schon Antwort auf bestimmte Defiziterfahrungen. Der erste „technische“ Zugriff auf die Natur wurde als „Verschul-

dung“ (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 Regenerationsriten sind bis ins Frühneolithikum zu beobachten: alle Regionen 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 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.“ („*Gott an hat ein Gewand*“, S. 202).

(3) Mythologie

Die Mythologie wird angesiedelt in der sog. „Achsenzeit“ (800-200 v. Chr.). Diese Phase beginnt mit der Krise und dem Zusammenbruch des (mykenischen) Königums 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 kultischen 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 (...)“ (E. Torra, in: FAZ).

II.

Das hier vorgeschlagene Drei-Phasen-Modell ist in mehrerer Hinsicht problematisierbar, besonders im Hinblick auf die Kulturgeschichte. An 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“ (A. Anglet, in: AZP 18 (1993), N. 3, S. 49). 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 (*Das kulturelle Gedächtnis*. München 1992). 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“ (S. 52). 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 (S. 52 f., 56 ff.). Eine der wichtigsten Formen kultureller Erinnerung ist das Totengedenken (S. 60 ff.). 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) (S. 75-78). Innerhalb des grundgelegten *funktionalen* Mythosbegriffs unterscheidet Assmann zwei Funktionen des Mythos: 1. fundierend (aitologischer Mythos), 2. kontrapräsentisch (heroischer Mythos). In beiden Fällen

hat der Mythos orientierende Kraft für eine Gruppe („Mythomotorik“, S. 80). In der Schrift sieht Assmann dann den Übergang von *ritueller* zu *textueller* Kohärenz (S. 87 ff.). Die Respektivität 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‘ (S. 96 f.), lokalisiert sie also erheblich später, als ich dies versucht habe. Ein größeres Gewicht als ich legt Assmann überdies auf die *Kanonisierung* der fundierenden Texte in den frühen Hochkulturen und deren Bedeutung für die identitätsbildende und –sichernde Funktion des kulturellen Gedächtnisses (vgl. S. 93 f., 103 ff., 163). 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 (S. 163). Babylonien und Ägypten haben es nicht vermocht, ihre Traditionsströme in eine Israel und Griechenland vergleichbare zeitresistente Form zu bringen (S. 164 f.). 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 Burckhardt) 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“ (S. 143). 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 (S. 159, 165 f.). 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 kulturanthropologischen zu betrachten. Kunst wird, so etwa in dem Buch *Frühzeit des Menschen* von Denis Vialou (München 1992), verstanden als eine der frühesten „symbolischen Kommunikationsarten“, und deshalb wird der Symbolik der prähistorischen darstellenden Kunst ein besonderes Gewicht 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, von 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.“ (S. 20 f.). Die nächste Stufe bildeten dann unbekleidete, aber mit Schmuck ausgestattete Frauenstatuetten, ehe dann Felsbilder 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.“ (S. 338) Noch aber sind wir davon weit 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 des Mythos in sich systematisch und historisch zu differenzieren, geht es weniger um eine Rettung des Mythos, sondern um „die Radikalisierung eines Selbstverständigungsproblems abendländischer Rationalität“ (Konrad P. Liessmann, in: Falter [Wien] 11.-17. Oktober 1991). Am präzisesten hat dieses Anliegen Wolfgang Müller-Funk in seiner Besprechung meines Buches (in: Die Presse [Wien] 8./9.2.1992, S. X) 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, den Jamme als eine Form symbolischer Bearbeitung begreift, die Traditionsbildung ermöglicht und den Prozeß der Sozialisation begleitet. (...) Jammes Buch 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 Mytische 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.“