

Ralf Elm,  
Ingo Juchler,  
Jürgen Lackmann,  
Siegbert Peetz  
(Hrsg.)

# Grenzzlinien

**Interkulturalität und Globalisierung:  
Fragen an die Sozial- und  
Geisteswissenschaften**



**WOCHEN  
SCHAU**  
WISSENSCHAFT

---

Ralf Elm/Ingo Juchler/Jürgen Lackmann/Siegbert Peetz (Hrsg.)

## **Grenzlinien**

Interkulturalität und Globalisierung:  
Fragen an die Sozial- und  
Geisteswissenschaften



Ralf Elm/Ingo Juchler/Jürgen Lackmann/Siegbert Peetz (Hrsg.)

# Grenzlinien

Interkulturalität und Globalisierung:  
Fragen an die Sozial- und  
Geisteswissenschaften



**WOCHEN  
SCHAU  
WISSENSCHAFT**

## **Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© by WOCHENSCHAU Verlag  
Schwalbach/Ts. 2010

### **[www.wochenschau-verlag.de](http://www.wochenschau-verlag.de)**

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie oder in einem anderen Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet werden.

Umschlaggestaltung: Ohl Design  
Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier  
Gesamtherstellung: Wochenschau Verlag  
ISBN 978-3-89974579-5 (Buch)  
ISBN 978-3-73440044-5 (E-Book)

# Inhalt

Vorwort .....	7
<i>Christoph Jamme</i>	
Der Mythos als Relativierung des eigenen kulturellen Horizonts .....	8
<i>Ralf Elm</i>	
Hermeneutik und Interkulturalität. Zentrale Dimensionen interkultureller Bildung im Ausgang von der Hermeneutik des 20. Jahrhunderts .....	16
<i>Herbert Rommel</i>	
Juden – Christen – Muslime Biblische „Gottebenbildlichkeit“ und koranische „Stellvertreterschaft“ im ethischen Dialog.....	62
<i>Ingo Juchler</i>	
Die Thermopylen – eine alte und neue Grenzlinie im Kampf der Kulturen?.....	81
<i>Dieter Senghaas</i>	
Versinkt die Welt in Kulturkonflikten? .....	105
<i>Jürgen Lackmann</i>	
Wohlfahrtsstaat und Globalisierung .....	117
<i>Gregor Lang-Wojtasik</i>	
„Wir sollten mehr über die Kulturen der Ausländerkinder erfahren...“. Differenz als Theorieangebot für die Pädagogik.....	136
Autorenverzeichnis .....	158



# Vorwort

Das „Zentrum für politisch-ökonomische und ethische Bildung“ der Pädagogischen Hochschule Weingarten führte am 9./10. Juni 2008 eine Fachtagung mit dem Titel „Interkulturalität und Globalisierung. Herausforderungen für Sozial- und Geisteswissenschaften“ an der eigenen Hochschule durch. Die Auseinandersetzung mit interkulturellen Fragen im Kontext des Globalisierungsprozesses bildet einen Teil des Forschungsprogramms des Zentrums. Seine Forschungsarbeit gilt dem übergreifenden Thema: „Politische, ökonomische und ethische Urteilsbildung im Horizont von Modernisierungsprozessen – Voraussetzungen und Kontexte“.

Die Vorträge der Tagung zu ökonomischen, pädagogischen, politischen und ethisch-philosophischen Schwerpunkten wurden in Form von Workshops mit weiteren Fachvorträgen vertieft. In die vorliegende Publikation sind aber nicht nur Tagungsvorträge eingegangen. Überdies wird sie durch Beiträge weiterer Zentrumsmitglieder bereichert.

Die Herausgeber danken herzlich allen Beteiligten, die die Tagung und die Publikation möglich gemacht haben.

*Ralf Elm, Ingo Juchler, Jürgen Lackmann, Siegbert Peetz*

## Der Mythos als Relativierung des eigenen kulturellen Horizonts

### 1.

Das ‚Wesen‘ des Mythos sperrt sich einer einheitlichen Definition. Der Mythos hat eine narrative Struktur; erzählt werden bestimmte wiederholbare Ereignisse, die außerhalb von Raum und Zeit liegen und ansetzen an bestimmten Knotenpunkten der menschlichen Existenz. In einem weiteren Sinn ist der Mythos eine erzählte Geschichte (von Göttern und Halbgöttern), mittels derer ein von Generation zu Generation wachsendes Wissen weitergereicht worden ist. Heute sieht man vielfach die Unterscheidung der Mythen von anderen Erzählungen als unmöglich an und erblickt darin vielmehr ein spätes Konstrukt. Hinzu tritt das Problem, dass das Studium der nur literarisch erforschten Kulturen zunehmend als unzureichend erkannt wird. Modelle, die an den schriftlich überlieferten griechischen Mythen gewonnen wurden, sind auf schriftlose Kulturen nicht übertragbar. Den Typus sakraler Erzählungen, den Mythos als mündlichen Kommentar einer Kulthandlung, gibt es in manchen Kulturen gar nicht. In anderen Kulturen werden Mythen mit Träumen auf eine Stufe gestellt und ausdrücklich von der Wirklichkeit unterschieden. Auch die Vorstellung des Mythos als Widerpart des Logos (die erstmals bei Pindar nachweisbar ist) oder als dessen Vorstufe ist heute überholt. Vielmehr repräsentiert der Mythos eine frühe Form der Rationalität; aitiologische Mythen sind hochrationale Formen. Darauf deutet schon die Wortgeschichte, bedeutete doch *mythos*, ein Kunstwort des frühgriechischen Epos, ursprünglich dasselbe wie *lógos*: beides heißt „Wort“. *Logos* ist das sinnerfüllte Wort, die vernünftige Rede; *Mythos* war bis zur Zeit des Sophokles das gesprochene Wort, seltener ein *hieros logos*, das heilige Wort, schließlich die (unwahre) Erzählung (*fabula*), die Göttersage. In Deutschland begegnet uns das Wort seit Anfang des 16. Jahrhunderts als ‚Fabel‘; erst 200 Jahre später gewinnt es die Bedeutung ‚Erzählung von Göttern‘. Heute ist der Begriff populär, wie seit Georges Sorel üblich, als ein zeitloses, methodisch-wissenschaftlichem Zugriff entzogenes Phänomen. Dies aber widerspricht ganz der antiken Tradition, in der es den Mythos nicht gab: Jeder Mythos war vielmehr an

einen bestimmten Ort und an einen bestimmten Kult gebunden. Doch seit der Aufklärung hat der Mythos keine uns geläufige Organisationsform und Sprache mehr gefunden. Gerade das jedoch macht die Faszination des hermeneutischen Universums aus.

Statt der Frage nach dem ‚Wesen‘ des Mythos erscheint die Suche nach den Funktionen, die mythische Erzählungen haben, fruchtbarer. In allen Naturvölkern vereinigt der Mythos verschiedene Grundfunktionen: (1) Kultisch-religiös vermittelt er heilige Wahrheiten und entscheidet über Schuld oder Unschuld; (2) historisch-sozial erzählt er die Geschichte einer Institution, eines Ritus oder einer gesellschaftlichen Entwicklung; (3) politisch sind Mythen der Ausdruck eines primären kollektiven Narzissmus und dienen der Selbstdarstellung einer Gesellschaft. Hinzu kommen (4) die lehrhafte Funktion (exemplum) wie (5) die ästhetische. Alle diese Funktionen sind heute längst auseinander getreten; der Mythos ist Gegenstand ganz unterschiedlicher Denktraditionen: Eine Gesamtgeschichte des Mythos gibt es nicht, sondern nur diverse Mythen-Begriffe der Einzelwissenschaften, die ihre je eigene Einzelgeschichte haben. So sprechen wir heute von einem anthropologisch-ethnologischen, einem soziologischen, einem philosophischen, einem psychologisch-psychoanalytischen, einem literaturwissenschaftlich-diskurstheoretischen und einem religionswissenschaftlichen Mythosbegriff.

## 2.

Dem Mythos liegt ein spezifisches Wirklichkeitsverständnis zugrunde, und die Rezeptionsgeschichte des Mythos kann als Indikator für die Entwicklung dieses Wirklichkeitsverständnisses fungieren. Die Kriterien dessen, was als wirklich gilt, sind nicht universal gleich, sondern entspringen dem Kontext gesellschaftlicher Lebensformen. Das Verstehen der Welt orientierte sich bei den Griechen am Akt des Sehens. Die Möglichkeit der Theophanie war fraglos und nie (mindestens bis zum Epikureismus) Anlass für eine „philosophische Kritik des Mythos.“. Erst die neuzeitliche Aufklärung bestand auf der Unmöglichkeit eines theophanen Sachverhalts (Wunderkritik). „Mit dem Gedanken, dass Götter erscheinen könnten, ist im Horizont des neuzeitlichen Wirklichkeitsbegriffs nicht einmal mehr zu spielen.“ (Blumenberg 1971, 41) Der Mythos aber folgte noch einem anderen Wirklichkeitsverständnis, ja, er ging überhaupt nicht von einem fertigen Bild der Wirklichkeit (ebenso wenig wie von einem fertigen Begriff des Ichs) aus, sondern der Mythos dient (wie jede symbolische Form) dazu, die Grenze zwischen Ich und Wirklichkeit allererst zu setzen. Wir konstruieren die Wirklichkeit mittels symbolischer

Vorstellungen. Die Kriterien, mit denen wir zu wahren Vorstellungen gelangen, verändern sich im Laufe der Geschichte, oft ohne unser Wissen, d. h. man muss die Idee der Wahrheit historisch behandeln. Es gibt nicht die Vernunft, sondern es gibt – so die von Foucault vertretene These – durch die Jahrhunderte hindurch eine Vielzahl von Wahrheitsprogrammen. Wenn dem aber so ist, dann lässt sich der herkömmliche Gegensatz von Wahrheit und Fiktion, Vernunft und Mythos nicht mehr aufrechterhalten. Der Mythos wird in der Geschichte so wenig restlos verworfen wie das Imaginäre, wie Fiktion. Für die Griechen war der Mythos deshalb weder wahr noch falsch oder beides zugleich. Manche schriftlosen Völker unterscheiden selbst zwischen verschiedenen Gattungen der mündlichen Überlieferung, wobei die Grenzen fließend sind. Eine Grenze zwischen wahren und falschen, heiligen und profanen Berichten lässt sich nicht ziehen, prägend ist vielmehr die Unterscheidung zwischen verschiedenen zeitlichen Ebenen, zwischen der Urzeit und der jetzt gültigen Weltordnung. Der Ursprung aber ragt in die Gegenwart hinein.

### 3.

„Der“ Mythos (im Singular) ist ein theoretisches Konstrukt der europäischen Wissenschaften, das spätestens in der beginnenden Neuzeit entsteht. Im Zeitalter der Renaissance und der ersten großen überseeischen Entdeckungen erfuhr das überlieferte christliche Weltbild eine tiefe Krise. Die Frage nach einer allen Religionen gleichermaßen zugrunde liegenden „natürlichen Religion“ wurde akut angesichts des Auffindens völlig unbekannter Völker in Amerika, dann in Japan, China und Hinterindien. Christliche Missionare untersuchten im 16. und 17. Jahrhundert die Kulthandlungen der Wilden mit der größten Gründlichkeit. Der christliche Eurozentrismus unterwarf sich die Mythen der anderen Völker. Die Missionare wandten die Prinzipien der Spätantike an und verglichen indianische Kulte und Heiligtümer mit den antiken: Der südamerikanische Kannibalismus erschien so als direkter Abkömmling der antiken Bacchanalien. Auch im 18. Jahrhundert erweiterte die Ethnographie den Horizont für Vergleiche „primitiver“ zeitgenössischer Religionsformen. Im frühen 18. Jahrhundert entstanden deshalb die ersten Ansätze zu einer historischen Bewertung der klassischen Religionen. Nachdem man vom 15. bis 17. Jahrhundert die griechischen mit den alttestamentlichen Göttern und Gestalten gleichgesetzt hatte (G.I. Vossius, 1641), empfand François Joseph Lafitau 1724 die Gleichartigkeit der griechischen und indianischen mythologischen Erzählungen. Von Freidenkern wurde die Religion der „Wilden“ der christlichen Kirche als die reine Vernunftreligion entgegengestellt. Für

die Aufklärung gehörte die Mythologie zur Finsternis der Abgötterei; die griechische Religion galt als Aberglaube. Erst der Verlust des Glaubens an den wahren geistigen Gott habe zur Anbetung personifizierter Naturgewalten geführt. Erlaubt war die Mythologie höchstens noch als für Künstler, Gelehrte und alle Gebildeten nützliches, lexikalisch inventarisierbares Wissen (Lessing, Hederich). Beherrschend blieb die historische Kritik am Mythos als vergangener, überholter Erkenntnisform.

#### 4.

Die Philosophie brauchte sehr lange, um die Mythen in einem ethnologischen und interkulturellen Horizont zu verorten. Es waren in strengerem Sinne erst die phänomenologischen Mythen-Theorien, die sich dadurch auszeichneten, dass sie in engem Wechselgespräch mit (neu entstehenden) zeitgenössischen ethnologischen und prähistorischen Forschungen entwickelt wurden. So begrüßt bereits Husserl im Zusammenhang der Arbeit an der Krisis-Abhandlung die Arbeiten des Pariser Religionsethnologen und Völkerpsychologen Lucien Lévy-Bruhl, dessen ihm „vom Verfasser 1929“ zugesandtes Buch „Die geistige Welt der Primitiven“ (München 1927) er nicht nur gründlich studierte und mit Randbemerkungen und Anstreichungen versah, sondern auf das er auch in einem Brief an den Autor vom 11.03.1935 explizit reagierte. (Vgl. Verf. 1989, 65-80) Spuren dieser Beschäftigung mit kultureller Fremdheit finden sich im Werk dann einmal in den (um 1930 entstandenen) „Forschungsmanuscripten“ zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Im Zusammenhang des Verstehens „primitiver Menschen“ und Kulturen (Hua XV, 233; folgendes Hua XV 145) stellt sich Husserl auch das beunruhigende Problem der Konfrontation mit fremden Mythen. Unter Mythen versteht Husserl ein den Generationswechsel überbrückendes Erzählen, das die Identität und damit den Fortbestand der fremden Heimwelt sichert. In der Konfrontation mit mythischer Fremderfahrung stellen sich vor allem zwei Probleme: Einmal das der Relativierung der eigenen Kultur und damit das Problem historischer Relativität überhaupt, sodann das Problem des Verstehens dieser fremden Mythen. Konkret auf die Griechen bezogen diskutiert Husserl das Problem des Mythos sodann im Wiener Vortrag (7./10. Mai 1935). Der Mythos, so heißt es hier, gehöre notwendig zur „Umwelt“ der Griechen, d. h. zu ihrer „Weltvorstellung -- (...) mit all den dann geltenden Wirklichkeiten, z. B. den Göttern, den Dämonen usw.“ (Hua VI, 137) Aber er reduziert ihn letztlich nur zu einem Horizont, der sich für eine Interessiertheit öffnet, und konfrontiert den Mythos mit der Freiheit der Theoria (Hua VI, 331). Heideggers Einstellung zum Mythos bleibt lange ambivalent. In Mythen werde einerseits

auf uneigentliche, metaphorische Weise die Urbewegung des Daseins dargestellt. Das Dasein, so heißt es 1927/28 über dessen Selbsterschlossenheit, „vollzieht zunächst keinen begrifflichen Unterschied zwischen der Seinsart seiner selbst und der Seinsart der Dinge, zu denen es sich verhält, und das so wenig, dass es zunächst sein eigenes Sein mit dem der Dinge identifiziert. So ist es in allem mythischen Denken (...)“ (GA I/25, 24). Mythen beinhalten eine Verfallenheit an die Dinge, was das alltägliche Besorgen ebenso wie die Philosophie betrifft. Die Auffassung des Mythos als Seinsverfehlung prägt auch „Sein und Zeit“: Wenn wir uns metaphorisch, mythisch verstehen, führen wir eine uneigentliche Existenz. Andererseits hat aber das mythische Dasein noch ein Bewusstsein der Trennung zwischen ungemessener und alltäglicher Zeit, zwischen „Ungemessenheit, Mächtigkeit“ (die die transzendente Zerstreutheit des Daseins überwindet) und „Alltäglichkeit“, d. h. zwischen der Zeit der Feste und der vulgären Zeiterfahrung (als unterschiedslos homogener). Heidegger bezog sein Wissen über den Mythos zu jener Zeit aus Cassirer, wie seine Interpretation des mythischen Daseins in der Rezension des 2. Bandes der Philosophie der symbolischen Formen 1928 zeigt. Heidegger paraphrasiert hier Cassirer in der Sprache von „Sein und Zeit“: Er konfrontiert die Schicksalsordnung des Mythos mit der alltäglichen Zeit, d. h. Heiliges mit Profanem. Der Mythos ist für Heidegger vorwissenschaftliche Wissenschaft (er geht vor allem von aitiologischen Mythen aus), steht nicht in Bezug zur Religion, sondern ist allenfalls religiös. Mit der hier erhobenen Forderung einer neuen Philosophie des Mythos im Anschluss an Schelling und Cassirer bereitet sich eine Neubewertung des Mythos im Zuge der so genannten ‚Kehre‘ vor: Ab 1929 wird W. F. Otto mit seinem Buch „Die Götter Griechenlands“ – eine erste objektivistische Mythos-Interpretation – wichtig, dann Hölderlin und die griechische Tragödie. Heidegger wollte die Erfahrung des Göttlichen durch ein Zusammenwirken von Dichten und Denken neu zur Entscheidung stellen. Mit der Verkehrung der aletheia zur Richtigkeit hängt zusammen, dass der Mythos – das Wort und die „Sage“ – aus seinem Eigenwesen und in den Gegensatz zum logos gedrängt wurde. (GA II/54, 89 ff.) Es war die Sprache und Dichtung Homers, die den Griechen ihre Götter gegeben hat. So soll Hölderlin den Deutschen den Weg bahnen für den kommenden Gott – wenn er Gehör findet. Der späte Heidegger betont deshalb immer wieder, dass „der Mythos (...) das Denkwürdigste bleibt“ (Heidegger 1954, 137). Mit einer historisch gelehrten „Mythologie“ hat dies aber nichts zu tun (GA II/55, 14 f). In seiner an die Religionsphänomenologie anschließenden frühen Hermeneutik der Symbole sucht Ricoeur nach Richtlinien für das kritische Verstehen der Primärsprache symbolischer Selbstausslegung, als die er den Mythos versteht. Ricoeur möchte den ursprünglichen Begriff

des Mythos wiederherstellen und gegen Übergriffe von Pseudomythologien schützen. Mit Eliade betont Ricoeur vor allem die „Symbolfunktion“ des Mythos, d.h. „sein Vermögen, die Bindung des Menschen an das ihm Heilige zu entdecken, zu entschleiern“. Der Mythos ist die „symbolische Wiedergutmachung und Wiederherstellung“ der verlorenen Ureinheit und Ganzheit (Ricoeur 1971, 191). Ricoeurs kritisches Verständnis des Mythos ist Platon verpflichtet; er gebraucht den platonischen Begriff des Mythos, um das primäre Bewusstsein und die Sprache des Mythos zu entziffern (ebd. 192). Ricoeur sieht zwei Charakteristiken des Mythos: Dass er Wort ist, und dass bei ihm das Symbol die Form der Erzählung annimmt (ebd.191). Das Faktum des Schuldigwerdens sperrt sich jeder Beschreibung. Nur in der Konkretheit des Mythos und in der Sprache des Bekenntnisses kann das Fehlen bzw. das Schuldigwerden ausgesprochen werden. In seiner weiteren Entwicklung erscheint Ricoeur diese frühe Hermeneutik der Symbole immer mehr zu einer Hermeneutik von Texten erweiterungsbedürftig. Im Grunde wäre alles schon zu Symbol und Mythos Gesagte aus der Perspektive der späteren sprachtheoretischen Arbeiten (vor allem zu den Themenbereichen „Metaphern und Erzählung“) wiederaufzugreifen. Auch für den tschechischen Husserl- und Heidegger-Schüler Patocka ist der Mythos eine Aufhebung der profanen Zeit. Wie Ricoeur begreift er ihn als ewige rituelle Wiederholung eines Urereignisses und damit erblickt er in der „mythischen Urzeit“ „den Schlüssel zu allem, was wirklich geschah“. (Patocka 1987, 107, 75, 78, 108, 79) Für den Mythos ist die Realität „Erzählen“, und insofern ist er „die ursprüngliche Form, in der der Mensch seine Beziehung zur Welt in ihrer Totalität reflektierte“. Die „Kehrseite“ des Mythos liege in der Verführung des Menschen zur Passivität; um für die Zukunft offen zu werden, bedürfe der Mensch des Glaubens. In seinen späteren Schriften stellt Patocka der vorgeschichtlichen natürlichen Welt (die er mit Hannah Arendt als von reiner Selbstreproduktion bestimmt sieht) die Welt der Geschichte gegenüber. Mit Polis und Philosophie tut sich zwischen den Menschen und den ihm bisher vertrauten Dingen ein Abgrund auf, der den Beginn der Geschichte markiert. An die Stelle des dunklen Erratens des Mythos tritt das ausdrücklich fragende Suchen der Philosophie. Es ist vor allem die mit der Schrift einhergehende Entstehung eines kollektiven Gedächtnisses, die dazu führt, dass der Mythos auf „höherer Ebene“ wiederholt wurde. Es ging darum, „das Menschenbild des Mythos beim Wort zu nehmen, eine Tat, welche ihresgleichen nicht hat in der Geschichte des menschlichen Geistes“ (Patocka 1988, 232-38, 237, 234). Jetzt erst entsteht die Voraussetzung für ein Suchen nach Gründen und Begründung, wie es die Philosophie darstellt.

## 5.

In der gegenwärtigen Diskussion liegt der Wert der philosophischen Mythologie in der Möglichkeit eines erweiterten Erklärungsmotivs des Wesens von Rationalität, letztlich menschlicher Kultur überhaupt. Der Mythos wird zum Zeichen einer Selbstkritik moderner Philosophie und der sie tragenden Rationalitätskonzepte; diese Kritik mündet zum Teil in eine anarchistische Revolte gegen die Vernunft, die mit Herrschaft gleichgesetzt wird (‚Postmoderne‘), und mündet in den Versuch, zu Totalität und Unmittelbarkeit zu gelangen. Der Feminismus spitzt das Problem zu auf den Gegensatz zwischen matriarchalischem Mythos und patriarchaler Vernunft (im Anschluss an Bachofen). Der Mythos wird hier wie anderswo instrumentalisiert für bestimmte politische Interessen. Eine weitere wichtige Tendenz der gegenwärtigen Diskussion ist die stärkere Berücksichtigung anthropologischer und paläontologischer Forschungsergebnisse und der Blick auf andere Kulturen. Die Ethnologen verweisen darauf, dass die Bestimmung des Mythos am Spannungsverhältnis von Logos/Mythos aufzubrechen ist, um die tiefgreifende Verschiedenheit zwischen mündlichen und schriftgestützten Kulturen beschreiben zu können. Die Gefahr bei der Konzentration auf die schriftliche Fixierung des Mythos besteht in der Herauslösung von Mythen aus ihrem sozialen kulturellen Umfeld. Mythen einzelner Gesellschaften können sinnvoll nur kontextuell interpretiert werden.

Der inflationäre Gebrauch von ‚Mythos‘ in den Medien und politisch-kulturellen Debatten ist z.T. negativ besetzt (im Sinne von ‚Illusion‘), z.T. positiv (im Sinne des Legendären, z.B. der ‚Mythos Titanic‘). Zugleich ist ‚Mythos‘ in fast allen Geistes- und Kulturwissenschaften ein immer noch viel diskutierter Begriff.

Gefragt wird u.a. nach den Restbeständen mythischer Potentiale in unserer Gegenwart. Was erfüllt heute, in unserer vorgeblich mythenlosen Gesellschaft, die Funktion, die in traditionellen Gesellschaften die Mythen erfüllt haben? Die Frage nach den Orten und den Weisen, an und in denen vormoderne Sichtweisen in der Moderne überlebt haben, muss zunächst an der Lebensbedeutung des Mythos ansetzen. Erste Hinweise hat hier Kolakowski gegeben (Kolakowski 1973). Ihm ging es um die Integration der unser Handeln leitenden nicht-vernünftigen Gründe in einem umfassenden Weltentwurf, wie sie sich aufdrängen durch das Problem des Todes und der Liebe. Es geht um die Verwandlung des Zufälligen (Kontingenz) in etwas für unsere Biografie Notwendiges. Das Bedürfnis nach Welt- und Selbstinterpretation verlangt nach Ausdrucksmöglichkeiten, die selbst nicht realer, sondern fiktionaler Natur

sind: einzelne wirkliche Erlebnisse müssen sich in Geschichte verwandeln, d.h. in zahlreiche – vorgestellte, mögliche – Geschichten. Was ist das Wirkliche, und wie erleben wir es? ‚Wirklich‘, d.h. lebensbedeutsam wird dieses Wirkliche nur, wenn es in Geschichten aufgehoben und schließlich in die eine Lebensgeschichte überführt worden ist. Erst ein mythisches Modell, das die erfahrene Fremdheit der Welt in einen universalen Sinnzusammenhang reintegriert, hebt die ‚Gleichgültigkeit der Welt‘ (Kolakowski) auf. Auch andere Theoretiker erkennen dem Mythos allein die Fähigkeit sozialen und historischen Sinnverständnisses zu. So ist der Mythos für Gerd Brand der Ort der Frage nach dem letzten Sinn (die jedem sozialen Verhalten unverrückbar zugrundeliege), der Mythos sei die zeitenthobene Bedingung jedes sozialen Selbstverständnisses. Mythen bestimmen deshalb auch in weitreichender Weise das politische Denken (Cassirer, Sorel). Unser höchst ernüchtertes, versachlichtes, rationales Leben ist von mythischen Strukturen beherrscht, die nur andere Namen erhielten.

## Literatur

- Blumenberg, Hans 1971: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, in: M. Fuhrmann (Hrsg.): Terror und Spiel. München.
- Heidegger, Martin 1954: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen.
- Heidegger, Martin 1975ff: Gesamtausgabe (=GA). Frankfurt am Main.
- Husserl, Edmund 1950ff: Husserliana (=Hua), Den Haag / Dordrecht.
- Jamme, Christoph 1989: Überrationalismus gegen Irrationalismus. Husserls Sicht der mythischen Lebenswelt, in: ders./O. Pöggeler (Hrsg.): Phänomenologie im Widerstreit. Frankfurt a.M., S. 65-80.
- Kolakowski, L. 1973: Die Gegenwart des Mythos. München.
- Ricoeur, Paul 1971: Die Symbolik des Bösen. München.
- Patocka, Jan 1987: Kunst und Zeit. Stuttgart.
- Patocka, Jan 1988: Ketzerische Essais. Stuttgart.