



Homo mythicus

Mythische Identitätsmuster

Bogdan Trocha / Paweł Wałowski (Hg.)

T Frank & Timme

Bogdan Trocha/Paweł Wałowski (Hg.)
Homo mythicus

Bogdan Trocha/Paweł Wałowski (Hg.)

Homo mythicus

Mythische Identitätsmuster

FFrank & Timme
Verlag für wissenschaftliche Literatur

Umschlagabbildung: Gilgamesch, Abbildung nach einer Skulptur in: George Smith (1876):
The Chaldean Account of Genesis; © Viktor Mildenberger/PIXELIO

Die Publikation des Bandes wurde durch die Mittel der Universität Zielona Góra ermöglicht.

ISBN 978-3-86596-435-9
ISSN 1860-1952

© Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur
Berlin 2013. Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts-
gesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen.

Herstellung durch das atelier eilenberger, Taucha bei Leipzig.
Printed in Germany.
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

www.frank-timme.de

Inhaltsverzeichnis

Bogdan Trocha/Paweł Wałowski: Mythische Identität. Statt eines Vorworts.....	7
Bogdan Trocha: Zur Präsenz des ‚wilden Denkens‘ in der populären Unterhaltungsliteratur	11
Andrea Rudolph: Ewiger Umlauf oder Neuanfang. Funktionen christlich-barocker und expressionistischer Mythosgestalten im Nachkriegswerk Ilse Langners.....	41
Arletta Szmorhun: Paradiesische Metamorphosen bei Dagmar Nick, Leonie Ossowski und Ingo Schulze	61
Rolf Füllmann: Klaus Manns <i>Vergittertes Fenster</i> : Ludwig II. und die Arbeit am Mythos.....	73
Anna Szóstak: Im Kreis mythischer Identität der Kindheit: Arkadia a' rebours in <i>Ślicznotka doktora Josefa</i> [<i>Schönes Mädchen Doktor Josefs</i>] von Zyta Rudzka.....	91
Alexander Riha: Die Sprengung der Genre Grenzen durch die (Re-)Sakralisierung des utopischen Romans bei Hauptmanns <i>Die Insel der Großen Mutter</i>	107
Adam Sobek: Mythos als Bewertung und Verhässlichung vorgefundener Realität am Beispiel ausgewählter Werke von Otto F. Walter	125
Agnieszka Dylewska: Homo mythicus der Postmoderne. Die Reflexion über den Mythos und das Mythische in Botho Strauß' Roman <i>Vom Aufenthalt</i>	139

Eligiusz Piotrowski: Die Film-Trilogie <i>Matrix</i> als Ort der Vertiefung theologischer Reflexion	159
Rafael Bienia: Mythoskonstruktion im Liverollenspiel.....	183
Paweł Wałowski: Die mythische Perspektive als Interpretationsdominante in der neuesten DDR-Prosa. (Vor)Überlegungen und Beispiel.....	201

Mythische Identität. Statt eines Vorworts

Die Präsenz des Mythos in der gegenwärtigen Kultur scheint zwar offensichtlich zu sein, doch die Frage nach seinen Funktionen und Quellen ist nicht immer im Bewusstsein der Rezipienten verankert. Es stellt sich daher die Frage nach dem Warum. Der Gegenwartsmensch – obwohl den Realien der rationalen Betrachtungsweise der Welt verpflichtet und auf die pragmatische Dimension seiner Existenz fokussiert – kommt nicht ohne mythische Bilder und Narrationen aus. Die Annahme, dass in der Kultur des heutigen Abendlandes der Mythos rationalisiert und katalogisiert wurde, erweist sich als irreführend. Der ursprüngliche Mythos bleibt nach wie vor komplex und vielschichtig. Überdies büßt der Mythos, an dessen Wahrheitsgehalt und Heiligkeit niemand mehr glaubt und der einem Degradierungsprozess unterliegt, weder an Wahrheitsgehalt noch an Heiligkeit ein, auch wenn er zerkleinert und reduziert wird (vgl. Mircea Eliade). Es scheint, als ob der Mythos zurzeit zum dritten Mal für unsere Kultur entdeckt wird. Allerdings geschieht dies in einer veränderten Wirklichkeit und unter anderen Voraussetzungen, als dies im klassischen Griechenland bzw. während der Aufklärung der Fall war. Heute ist unser Wissen zum Thema *Mythen* viel reicher, der Mythenkatalog an sich umfassender und das Bedürfnis nach verschiedenartigen Formen der mythischen Bedeutungen wird im Vergleich zu früheren Epochen in einem viel größeren Ausmaß artikuliert.

Wenn man heutzutage über die Attraktivität des mythischen Bildes bzw. der mythischen Narration spricht, drängt sich die Frage sowohl nach der Quelle, als auch nach dem Medium auf, anhand dessen mythische Inhalte gegenwärtig manifestiert werden. Großen Einfluss auf die Attraktivität des Mythos hat die Tatsache, dass er immer aktiver an der Gegenwartskultur partizipiert. Zu beobachten ist dies etwa in der hohen Literatur, wo die ursprünglichen Mythen unterschiedlichen Neu-Narrationen und Neu-Interpretationen unterzogen werden. Nicht weniger stark trifft dies auf die Sphäre der Politik zu, wo gesellschaftliche Mythen kreierte werden. Auch im Medium *Film* werden mythische Szenarien dazu genutzt, diverse Figuren und Fabeln zu entwerfen. Des Weiteren ist die Alltagswelt nicht frei von Mythischem. Sie wird nämlich häufig mit Hilfe der

Bedeutungen beschrieben, die auf mythische Vorstellungen zurückgehen. Somit ist evident, dass der Mythos in der Welt von heute nicht nur einen ästhetischen, sondern auch einen symbolischen Aspekt besitzt. Die These von Hans Blumenberg, nach der mythische Bilder in der Kultur eine Folge der Arbeit am Mythos seien, trifft offensichtlich zu. Diese Arbeit bezieht sich allem Anschein nach auf (fast) alle Menschen und (fast) alle Menschen beteiligen sich in gewissem Grade an ihr.

Wo müsste man also nach den Quellen für die Attraktivität des Mythos für den Gegenwartsmenschen suchen? Woher rührt die Wirkungsstärke des Mythischen? Vielleicht verhält es sich so, dass die Säkularisierung der Kultur und der immer häufigere Verzicht auf formalisierte Aspekte der Religiosität dazu führen, dass der Mensch nach alternativen Wirklichkeitsbildern sucht. Trifft das zu, so ist zu fragen, ob diese alternativen Wirklichkeitsbilder auf ihre ästhetische Dimension reduziert werden. Ergibt sich die Attraktivität des Mythischen tatsächlich aus der ästhetischen Attraktivität seiner Fabeln? Oder ist es eher so, dass der Mensch diese Narrationen braucht, um dadurch symbolische Inhalte zu erfahren und seine Welt und Existenz in einer Perspektive zu beschreiben, die den ökonomischen Pragmatismus und das mit ihm zusammenhängende Menschenkonzept übersteigt? Man kann natürlich behaupten, dass das mythopoetische Schaffen eine Art Flucht vor der Wirklichkeit ist, die das Ziel hat, nach einfacheren, leichter annehmbaren Menschenbildern zu suchen. Die Literatur scheint allerdings eine solche These auszuschließen. Für Thomas Mann hat zwar der Mythos ein menschliches, lächelndes Antlitz, doch schon im Werk von James Joyce bringt dieser keine Rettung mit sich. So machen auch die Erkenntnisse Leszek Kołakowskis das Illusionäre der Hoffnung deutlich, die in Anlehnung an Mythen geschöpft wird. Die immer stärkere Präsenz der Mythen in unserer heutigen Welt ist in der hohen Prosa dort zu beobachten, wo die Mechanismen ihrer Entstehung verfolgt und die Konsequenzen für den in sie verwickelten Menschen geschildert werden. Es reicht an dieser Stelle auf den Roman *Blood Meridian or the Evening Redness in the West* von Cormac McCarthy oder auf die russische Prosa, die sich mit der Frage des Stalinismus auseinandersetzt, hinzuweisen.

In der populären Unterhaltungsliteratur hat es mit dem Auftreten des Mythos eine besondere Bewandnis. Zu nennen sind hierzu die Texte aus den Anfängen

des 20. Jahrhunderts, in denen die Attraktivität der mythischen Überlieferungen entdeckt wird. Es ist aber auch das nahezu kanonische Schaffen von J. R. R. Tolkien. Und es sind auch Texte, mit denen neue Aspekte des Mythos in den kulturellen Bereich des Abendlandes eingeführt werden, z. B. das Schamanentum oder die ursprünglichen Mythen der asiatischen, amerikanischen bzw. australischen Kulturen.

Last, but not least sollen auch Romane betrachtet werden, die mit dem Mechanismus der mythopoetischen Spekulation arbeiten. Mit dieser Art Spekulation wird versucht, nicht nur den Stellenwert der dem Mythischen inhärenten Inhalte in Frage zu stellen, sondern auch die Probleme des Gegenwartsmenschen, seine Entscheidungen und ihre Konsequenzen im Medium der literarischen Fiktion mit den Bedeutungsfeldern der Mythen zu konfrontieren.

Die Frage nach der mythischen Identität, die in der Welt von heute gestellt wird, berührt gleichzeitig das Problem der Flucht vor der Wirklichkeit in Richtung fiktionale Spiel- und Roman-Welten, die auf mythopoetischen Fabeln basieren. Es ist aber auch die Frage nach dem Zustand der Gegenwartswelt und ihrer Bewohner. Der Gegenwartsmensch ist auf der Suche nach Persönlichkeitsmustern und nach holistischen Wirklichkeitsversionen, die mythischen und mythopoetischen Bildern entnommen werden können. Zu beachten ist an dieser Stelle jedoch, dass der Mythos vom modernen Menschen gelesen wird, der die Welt aus einer rationaler Perspektive heraus wahrnimmt – eben diese Perspektive scheint ihm jedoch nicht (mehr) zu genügen.

Die Suche nach der mythischen Identität stellt den Versuch dar, das Wesen des Menschen außerhalb der Bedeutungsraster, die ihm die Teilnahme an der Konsum-Wirklichkeit auferlegt, zu entdecken. Es ist der Versuch, das Ich und das eigene Leben in der Perspektive der Werte zu beschreiben, die aus der Tiefe der symbolischen Narrationen geschöpft werden. Dieses Erkenntnis wird übrigens von solchen Gewährs(frauen)männern wie Joseph Campbell, Mircea Eliade oder Karen Armstrong beglaubigt.

Somit wird der in literarischen und kulturellen Texten vermittelte *Homo mythicus* zum kulturellen Filter, mit Hilfe dessen die Gegenwartsliteratur bemüht zu sein scheint, den heutigen Menschen in der Wissensperspektive wahrzunehmen und zu beschreiben, der die traditionellen Kulturen ihre Stärke und Beständigkeit verdanken. Heutzutage werden diese Inhalte, Modelle und Muster immer

weiteren Versuchen in einer ihnen fremden Welt unterzogen. Doch diese Welt wird von Menschen bevölkert, die in ähnlicher Weise wie vor Jahrhunderten nach Gewissheiten, nach Glück und schließlich nach Erlösung suchen.

Bogdan Trocha
Paweł Wałowski

Bogdan Trocha
(Zielona Góra)

Zur Präsenz des ‚wilden Denkens‘ in der populären Unterhaltungsliteratur

Die Präsenz von Mythen – oder eher von mythischen Bezügen – in den Texten der populären Unterhaltungsliteratur wird zu einem immer interessanteren Forschungsproblem. Diese Erscheinung scheint viele Aspekte zu umfassen, die sich nicht allein auf die den derartigen Texten entspringende Problematik reduzieren lassen. Sie hängen vielmehr mit den Änderungen der gegenwärtigen Kultur des Abendlandes zusammen, die sich wiederum auch im Erwartungshorizont des Rezipienten widerspiegeln. Die immer größere Attraktivität des Mythos in den Texten der populären Kultur hat sehr viel der Tatsache zu verdanken, dass die Autoren immer öfter auf Mythen aus archaischen Kulturen zurückgreifen, deren Form und Inhalt sich wesentlich davon unterscheiden, was der Leser mit der Mythologie assoziiert, die für ihn gewöhnlich mit der griechischen oder römischen Mythologie zusammenfällt. Übrigens wird auch die Arbeit mit den der Tradition der Griechen und Römer entstammenden Mythologemen immer öfter komplizierten stilistischen und spekulativen Verfahren unterzogen – um an dieser Stelle nur auf die Dylogie *Heros powinien być jeden* von Henry Lion Oldi (vgl. Oldi 2009) hinzuweisen. Mythische Bezüge funktionieren oft nur im ornamentalen Bereich des literarischen Werks. Sie werden hier in der Regel auf die Dimension der äußeren Attribute der symbolischen Bilder reduziert. Die Texte der populären Kultur werden jedoch auch oft auf die tieferen Bedeutungsebenen bezogen, die in den mythischen Narrationen enthalten sind. Dies lässt sich etwa im Werk von J. R. R. Tolkien oder Ursula K. Le Guin erkennen. Es erscheinen auch Romane, in denen mythische Muster Revisionen und Spekulationen – hinsichtlich ihres Erkenntniswertes und ihres axiologischen Gehalts – unterzogen werden (etwa in der Prosa von Andrzej Sapkowski oder Catherynne M. Valente). Überdies gibt es viele Autoren, für die der mythische Raum und der mit be-

stimmten Eigenschaften des Heros ausgestattete Protagonist als Elemente eines spezifischen Morallabors fungieren. Hier – im Feld der nicht mimetischen Relationen – wird der Protagonist vor die für den Gegenwartsmenschen wichtigen Entscheidungen gestellt, deren Konsequenzen verfolgt werden. Die mythischen Schemata werden für die und in der populäre(n) Literatur dermaßen wichtig, dass man immer öfter nicht nur literarischen Artefakten, sondern geradezu Lehrbüchern begegnet, in denen die Techniken der Arbeit mit dem Mythos im literarischen Text beschrieben werden (Vgl. Vogler 2009). Es gibt immer mehr Forschungsarbeiten, die den literarischen und kulturellen Aspekt der Attraktivität des Mythos im Bereich der gegenwärtigen populären Kultur behandeln. Die Komplexität des Mythos wird in ihren Facetten immer detaillierter, sowohl von den Absendern, als auch von den Empfängern der literarischen Texte wahrgenommen. Dies hängt nicht nur mit dem besseren Zugang zu den Texten der Mythen an sich und zu den ihnen gewidmeten Abhandlungen zusammen. Ebenso entscheidend ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass die Forschungs- und Analysemethoden, mit denen das Phänomen des mythischen Weltbildes entschlüsselt wird, immer präziser und zielgerichteter werden.

Grundsätzliche Fragen, die sich dabei ergeben, sind jedoch die Fragen nach dem Grund für die Attraktivität des Mythos und nach der Art und Weise, wie er in der heutigen Realität funktioniert. Dies ist insofern relevant, als dass es in der gegenwärtigen populären Literatur eher selten der Fall ist, dass die semantische Dimension des Mythos-Begriffs auf mythische Erzählungen des alten Griechenland bzw. Rom reduziert wird. Somit betrifft die Frage nach der Funktion des Mythos in derartiger Literatur immer häufiger die Mythen aus archaischen Kulturen und aus den Kulturen jenseits des Mittelmeerraums. Das Phänomen des mythischen Denkens wird folglich zum Phänomen des „wilden Denkens“ (in Anlehnung an Claude Lévi-Strauss). Auch Hary Slochower berücksichtigt etwa in seiner Arbeit *Mythopoesis* (vgl. Slochower 1970) eher nur mythische Texte, die in der (weit verstandenen) klassischen Tradition präsent sind. Warum also findet sich im Erwartungshorizont des gegenwärtigen Lesers der populären Literatur auch Platz für mythische Inhalte, die auf die Anfänge der menschlichen Kultur zurückgehen? Worin ist ihre Attraktivität zu sehen und welche Funktionen erfüllen sie in der postmodernen Welt der populären Kultur?

Um diese Fragen zu beantworten, muss man erstens das Wesen des „wilden Denkens“ näher beleuchten. Zweitens sollte man auf die kulturellen Bedingungen eingehen, die sich auf die Identität des Gegenwartsmenschen beziehen. Schließlich ist aufzuzeigen, welche Ästhetisierungsmechanismen bei den Inhalten des mythischen Denkens in heutigen literarischen Texten am Werk sind.

1. Im Kreis des „wilden Denkens“

Die Frage des wilden Denkens erscheint in Forschungsarbeiten von Autoren wie Émile Durkheim, Bronislaw Malinowski oder auch Lucien Lévy-Bruhl. Durkheim behandelt dieses Thema in seiner umfangreichen Studie zu Totem-Systemen in Australien (vgl. Durkheim 1990), Malinowski dagegen etwa in seinem – nur auf Polnisch verfassten – Werk *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego*. (Vgl. Malinowski 1984) Lévy-Bruhl thematisiert das mythische Denken in *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*. (Vgl. Lévy-Bruhl 1992) Schon die einleitenden Erkenntnisse der oben genannten Forscher weisen auf die kulturbildende Funktion des mythischen Glaubens hin und heben ihren prälogischen Aspekt hervor. Es sind jedoch die Arbeiten von Claude Lévi-Strauss und Jack Goody, mit denen die grundsätzlichen Unterschiede zwischen dem rationalen und mythischen Denken deutlich markiert werden. Goody veranschaulicht den kulturellen Unterschied zwischen diesen zwei Paradigmen des Denkens in der folgenden Gegenüberstellung:

zahm	wild
heiß	kalt
modern	neolithisch
abstraktes Wissen	konkretes Wissen
wissenschaftliches Denken	mythisches Denken
wissenschaftliches Wissen	magisches Wissen
Ingenieur (Technologie)	Bricoleur (Bricolage)
abstraktes Denken	Wahrnehmung, Vorstellung, Intuition

Anwendung von Begriffen
Geschichte

Anwendung von Zeichen
Zeitlosigkeit, Mythen, Rituale

(Vgl. Goody 2011: 170, Übersetzung –
der Verf.)

Nach den Quellen für eine derartige Gegenüberstellung könnte man natürlich auch bei vielen anderen Forschern suchen, worauf Joanna Tokarska-Bakir im Vorwort zur polnischen Edition des oben angeführten Werks Goodys (vgl. Ebd. 9) hinweist. Lévi-Strauss führt bei der Beschreibung des mythischen Menschen den Begriff des „Bricoleurs“ ein. Dessen Selbstgenügsamkeit wird hierbei besonders unterstrichen. So Lévi-Strauss:

„Der Bricoleur ist imstande, verschiedenartige Aufgaben auszuführen. Er ist jedoch anders als der Ingenieur nicht von den Rohstoffen und vom Werkzeug abhängig, die in Hinblick auf das gegebene Projekt entworfen und gewonnen werden. Die Werkzeug-Welt des Bricoleurs ist geschlossen und es gehört zu den Spielregeln, dass er immer die Gegenstände benutzt, die er zur Hand hat. Das heißt: Er verfügt über einen endlichen Bestand an Gegenständen und Materialien, die ungleichartig sind, weil ihre Zusammensetzung sich nicht aus dem aktuell realisierten – und auch gar keinen anderen besonderen – Plan ergibt. Sie ist vielmehr ein zufälliges Ergebnis aller sich anbietenden Gelegenheiten, den gegebenen Bestand zu erneuern evtl. zu bereichern oder an die früheren Konstruktionen und Destruktionen anzuknüpfen.“ (Lévi-Strauss 2001: 32, Übersetzung – der Verf.)

Der Bricoleur macht eine Bestandsaufnahme der Welt, indem er reduzierte Modelle bildet, die es ihm erlauben, seine Welt ganzheitlich zu erfassen. Zwischen der Welt der Wahrnehmungen und der Welt der Gegenstände ist der Mythos verortet. Und wenn der Mythos stirbt, werden seine Inhalte in der Kunst aufgehoben, die ebenfalls einen analogen Platz zwischen der Wahrnehmung und dem Gegenstand einnimmt. Die Literatur – ähnlich wie der Mythos – ist eine kulturelle Invariante und somit ein Träger der Tradition. Zwar lebt der Bricoleur in geschlossenen, der Gegenwartsmensch in offenen Strukturen. Doch ist diese Öffnung auch eine potenzielle Öffnung gegenüber den Sinngehalten, die in den geschlossenen Strukturen enthalten sind. Andrzej Szyjewski bemerkt in seiner Abhandlung *Etnologia religii*:

„Die Dimensionen des traditionellen Denkens: Es geht darum, möglichst auf die einfachste Weise, das völlige, allgemeine Verstehen des Kosmos zu erreichen; wenn nicht alles verstanden wird, kann nichts erklärt werden – dies ist ein totaler Gegensatz zum wissenschaftlichen Denken. Die grundsätzliche Regel derartigen Denkens ist die Einheitlichkeit der Wirklichkeit. Der Mensch im Mythos ist keine aus der Welt der Natur ausgegliederte Existenz, sondern er bildet eine Einheit mit ihm. Diese Logik erlaubt es nicht zu sagen, das der Kosmos ‚da ist‘, sondern dass man im Kosmos lebt. Die Weltanschauung der Gesellschaft wird durch Mythopoeia und Ritual ausgedrückt. Das Ritual führt zu unmittelbaren Erfahrungen, die in der Weise interpretiert werden, dass die Weltanschauung belebt und verifiziert wird. (...) Das grundsätzliche Mittel der Codierung des ideologischen Systems/des Systems der Kosmologie und zugleich das Hauptelement der Mythen ist das Symbol, besonders als Metapher. Der Sinn der mythischen Aussage ist enthalten in der Transformation der einen Ordnung in eine andere.“ (Szyjewski 2001: 73 ff, Übersetzung – der Verf.)

Man kann sagen, dass der Bricoleur ein autarker Mensch ist, der die ihn umgebende Wirklichkeit als lebendigen Kosmos begreift. Er verfügt über ein Bild des Ganzen und lebt nach der Tradition, die das unabdingbare Wissen liefert, um zu überleben. Sein Wissen ist zwar prälogisch und irrational, dafür aber konkret, traditionell und mythenbildend und somit – was den Aspekt der Nachhaltigkeit der Tradition angeht – kulturbildend. Der Bricoleur kennt und versteht die ihn umgebende Welt, die für ihn eine bedeutende und harmonische Einheit darstellt. In dieser Einheit realisiert er seine dem kosmischen Plan inhärenten Ziele. Seine Identität wird durch mythische Inhalte und durch die Gemeinschaft bestimmt, die über die Überlieferungen der Tradition und ihre Umsetzung Wache zu halten hat.

Anders als der Bricoleur ist der Gegenwartsmensch weitgehend von der Zivilisation abhängig, in der er funktioniert. Er handhabt das Werkzeug und die Geräte, die von hohen Technologien entwickelt werden, doch meistens versteht er die Regeln ihres Funktionierens nicht. Er ist in das rationale und logische Denken eingebettet, aber gleichzeitig unterliegt er dem ständigen Druck des Markts. Der Markt ist es, der die Attraktivität der Güter bestimmt, die dem Menschen die volle Lebensbefriedigung garantieren sollen. Das historische Denken des Gegenwartsmenschen wird nicht nur hinsichtlich des Verstehens und Interpretierens von Geschichte manipuliert. Vielmehr wird das Historische auf das *News*-Muster, das in den Massenmedien dominiert, reduziert.

Die Suche nach weiteren Aspekten des „wilden Denkens“ und die mythischen Bilder des Ganzen werden durch die in der Kulturwelt des Abendlandes fortschreitende Säkularisierung begleitet. Es geht u. a. um die Dekomposition der Wirklichkeit und um die Dekomposition der Religion. Damit gehen – so die Religionssoziologen – die Suche nach der direkten Berührung mit dem Sacrum, der Bruch mit der Tradition und die Entfremdung einher. Der Wandel hat zur Folge, dass die Identität des Gegenwartsmenschen immer problematischer wird. Charles Taylor behauptet, dass die menschliche Identität durch drei Aspekte determiniert wird: Moral, Geistigkeit und Gemeinschaft:

„Meine Identität wird durch Bindungen und Identifikation bestimmt, die einen Rahmen oder einen Horizont ausmachen, innerhalb derer ich in jedem konkreten Fall imstande bin, zu erkennen, was gut oder wertvoll ist, was ich zu tun habe oder wofür ich mich einsetze und wogegen ich mich auflehne. Anders ausgedrückt: Nur innerhalb dieses Horizonts kann ich irgendeine Haltung einnehmen. Für manche Menschen wird die Identität durch eine Art moralische oder geistige Bindungen, die etwa dem Katholiken oder dem Anarchisten eigen sind, bestimmt. (...) Die vollständige Bestimmung der Identität umfasst also gewöhnlich nicht nur die Haltung des Menschen zu gewissen moralischen und geistigen Fragen, sondern sie muss sich auch auf die Gemeinschaft beziehen, die ihn prägt.“ (Taylor 2001: 53-72, Übersetzung – der Verf.)

Zu erwähnen ist an dieser Stelle auch der Rahmen der Identität, der nach Taylor von solchen Elementen wie dem Guten, dem Würdevollen, dem Wertvollen und dem Wichtigen gebildet wird. Es ist somit einleuchtend, dass die Identitätssuche in der Welt, die der Dekomposition unterliegt, mit der Tradition bricht und desakralisiert wird, mitnichten einfach ist. Gemeint ist hier natürlich eine authentische Identität, die sich von derjenigen, die dem Menschen durch den Markt aufgezwungen wird, wesentlich unterscheidet.

Aus diesem Grund darf man bei der Rede von der Attraktivität des wilden Denkens nicht außer Acht lassen, in welchem Milieu der Mensch, den dieses Phänomen anspricht, zu Hause ist. Wie bereits erwähnt, unterliegt die Welt des Gegenwartsmenschen ernststen und wesentlichen Veränderungen. Gemeint sind hier nicht nur technologische oder politische Neuerungen. Als viel wichtiger erscheinen aus der Perspektive der menschlichen Identität solche Phänomene wie die Webersche ‚Entzauberung der Welt‘ (vgl. Weber 2000: 183) und – dazu im ge-

wissen Zusammenhang stehend – die Heideggersche ‚Ablehnung der Götter‘ (vgl. Heidegger 1996: 373 ff). Diese beiden Termini weisen auf die Abkehr vom Horizont der sakralen, theologischen und religiösen Bedeutungen hin, die nicht mehr für ein notwendiges Element des Weltsinns erachtet werden. Die Ursachen, Quellen und Gesetze, nach denen die Wirklichkeit organisiert wird, sucht man in der Wirklichkeit an sich. Dies hat zur Folge, dass man die Sinngehalte verwirft, die in die Perspektive der Transzendenz eingeschrieben sind. Wenn man dieses so reduzierte Weltbild noch mit der Dekomposition von Wirklichkeit und Religion (als den Elementen des Todes der großen Narrationen) zusammendenkt, so wird ein Gegenwartsbild lesbar. Es ist das Jetzt-Bild, das mit der Religion und mit der auf ihr fußenden Tradition bricht. An ihre Stelle wird der Imperialismus des rationalen Verstandes eingeführt. Die Folge hierzu ist einerseits ein immer sicherer und bequemer werdendes Leben, das von wissenschaftlichen Entdeckungen und von hohen Technologien unterstützt wird. Andererseits ist hier die völlige Ratlosigkeit des Menschen und der Wissenschaft gegenüber den radikalen Fragen zu konstatieren. Die Wissenschaft und die Technologie sind nicht imstande, zufriedenstellende Antworten auf die Fragen zu liefern, die sich auf das Wesen von Leben und Tod, auf die Quelle des Bösen, des Guten und der moralischen Werte sowie auch auf die Ursachen des Leidens beziehen. Wenn man die Erkenntnisse von Henri Bergson beachtet (vgl. Bergson 1988: passim), so kann behauptet werden, dass die gegenwärtige Wissenschaft es nicht vermag, ein holistisches Weltbild zu schaffen. Die Quellen des Unvermögens liegen eben in der wissenschaftlichen, rationalen Weltbetrachtung. Der Mensch wird also nicht nur der Möglichkeit beraubt, seine Existenz in einer sinnvollen Perspektive zu erfassen, sondern er unterliegt auch immer weitreichenderen Entfremdungsprozessen. Es handelt sich hier also um die Entfremdung gegenüber der Gesellschaft, in der man lebt und gegenüber der Technologie, der man sich bedient, ohne sie wirklich zu verstehen. Es ist auch die Entfremdung gegenüber der Tradition, die verworfen wird, auch wenn sie dem Menschen immer häufiger nicht bekannt ist.

In dieser Perspektive erscheint der Bricoleur als Figur, die auf die sie umgebende Wirklichkeit in einer Weise Bezug nimmt, die kompletter zu sein scheint. Das heißt: Der Bricoleur erfasst die ganze Welt und dadurch macht er seine Existenz zu einem Teil des großen Ganzen, das lebendiger Kosmos genannt

wird. Hinzu kommt eine Tatsache, die Jack Goody in seiner Forschung deutlich unterstreicht, nämlich dass es zwischen der mythischen und der rationalen Kultur keinen so großen Unterschied gebe. Somit ist das wilde Denken kein Element der ‚Großen Dichotomie‘, sondern in der Kunst der Gegenwartswelt enthalten, was einvernehmlich von Goody und Lévi-Strauss behauptet wird. An dieser Stelle stellt sich die Frage: Welche Elemente des wilden Denkens funktionieren in der gegenwärtigen Kunst und auf welche Weise werden sie in diese Kunst hineinkomponiert? Laut Taylor sollte es sich dabei um Elemente handeln, die die Identität des mythischen Menschen gestalten. Nicht zu vergessen ist jedoch der Standpunkt von Mircea Eliade, demzufolge der Mythos heute in der Kultur in degradiertem Form präsent sei. (Vgl. Eliade 1993: 414-438) Dies beraubt ihn [den Mythos] jedoch nicht seiner Heiligkeit. Wenn man die obigen Forschungsprämissen und Erkenntnisse beachtet, so scheint es legitim, den Fokus auf die Problematik der geistigen Inhalte zu richten, denen die mythischen Bezüge inhärent sind. Dabei ist auch die Art und Weise wichtig, wie sie in den gegenwärtigen Kulturtexten funktionieren.

2. Zur Poetik der mythischen Geistigkeit

Das Verhältnis zwischen Mythos und Literatur wird in zahlreichen Abhandlungen thematisiert. Leider besteht darüber in der Forschung kein Konsens. Es ist auch recht schwierig, eine allgemein akzeptierte Definition des Mythos anzugeben. Der Mythos ist keine Literatur, aber er geht verschiedenartige Wechselbeziehungen mit ihr ein. Indem die Literatur den Mythos in ihren eigenen Bereich einführt, übernimmt sie nicht nur die ästhetische Attraktivität der mythischen Fabel, sondern auch deren symbolischen Bedeutungen. Obwohl diese symbolischen Bedeutungen der religiösen Aspekte bereits beraubt sind, so enthalten sie immer noch viele universale Inhalte. Diese Inhalte zwingen den Leser zur tiefen Reflexion über seine eigene, rationale Weise, die Wirklichkeit wahrzunehmen und über seinen eigenen Platz in dieser Wirklichkeit. Wenn man nach den Quellen der mythischen Bezüge sucht, ist es einleuchtend, die Erkenntnisse von Wal-

ter J. Ong heranzuziehen. (Vgl. Ong 2011) Es geht um das orale Schaffen. Diese archaischste Literaturform schlechthin bedient sich ihrer eigenen Poetik. Es gehören hierzu Formeln, Repetitionen, epische Klischees und stereotype Phrasen. Möchte man nach derartigen Formeln in der populären Unterhaltungsliteratur suchen, so ist es wichtig, sowohl ihre Form, als auch ihre Inhalte zu berücksichtigen. Am häufigsten sind Gebete und magische Beschwörungsformeln anzutreffen, die in der Fantasy-Literatur einen festen Platz haben. Das Problem besteht darin, dass sie eher selten inhaltliche Bezüge zu primären Quellen aufweisen. Sie erfüllen vielmehr die Funktion, den magischen Aspekt der sekundären Wirklichkeit zu manifestieren. Wichtig ist jedoch in diesem Zusammenhang, dass die Tatsache an sich, mit magischen Formeln zu arbeiten, die ästhetische Dimension der Beglaubigung einer sakralen Wirklichkeitsnatur mit sich bringt. So eine Wirklichkeit – wenn sie im Rahmen der „sekundären Welt“ funktioniert – wird nicht nur durch physische und metaphysische Gesetze regiert. Sie unterliegt auch den Gesetzen der Magie, deren Quellen in einer gewissen prästabilisierten Harmonie zu suchen sind und die die inhomogene Wirklichkeit sanktioniert, der wiederum viele Gemeinsamkeiten mit dem mythischen Bild des lebendigen Kosmos anhaften. Es scheint in diesem Fall nur zweitrangig, ob die magischen Formeln in einer fiktiven (*The Lord of the Rings*), der lateinischen (*Harry Potter*) oder in irgendeiner anderen (*Conan*) Sprache ausgesprochen werden. Es muss an dieser Stelle unterstrichen werden, dass sie – ähnlich wie auch Gebete oder Lieder – ein spezifisches Bild der Wirklichkeit vermitteln, das sich oft von der Betrachtungsweise der den Menschen umgebenden Gegenwartswelt wesentlich unterscheidet. Zu beachten ist dabei auch, dass das Prinzip des Umgangs mit magischen Formeln in der Fantasy-Literatur nicht zwangsläufig nur oral begründet ist. Es wird häufig durch das Motiv des magischen Zauberbuchs begleitet. (*Uczeń czarnoksiężnika*). Doch die Tatsache an sich, dass eine magische Formel benutzt und oft repetiert wird, scheint einen Bezug sowohl zur Moral, als auch zu einer mit ihr verbundenen Form der Geistigkeit zu suggerieren (*Mgły Avalonu*). Einen anderen Aspekt dieser Erscheinung betonen die Forschungsarbeiten der französischen Religionssoziologen. Sie behaupten, dass die ungewöhnliche Attraktivität des Magier-Motivs in der Gegenwartskultur aus dem Unbehagen des Menschen an seiner aktuellen Kondition resultiert. Der Gegenwartsmensch beherrscht technologische Nuancen seiner Umgebung, er konstru-

iert rationale Wirklichkeitsmodelle und diese Wirklichkeit kann mit Sinn behaftet werden, ohne dass man sich auf den Absolut berufen muss. Er besitzt also alle Qualitäten des Subjekts, das die Welt regiert. Trotzdem verliert er ständig gegen seine eigene Sterblichkeit. (Vgl. Lenoir/Tardan-Masquelier 2002, II: 2014-2020)

Etwas anders verhält es sich mit der Frage der epischen Klischees. Hierzu kann von zwei Ebenen gesprochen werden: der eigentlichen und der Markt-Ebene. Die Erstere bildet einen ästhetischen Bezug zur oralen Epik. Ein ganzheitliches Modell der Umcodierung ist eher selten der Fall – am häufigsten handelt es sich um die Arbeit mit der Dimension der Ereignisse, der Zeit, des Raums, der Figur und der Intrige. Was hier einer gewissen Kategorie von Texten gemeinsam ist, besteht in der Konstruktion der Welt, die die Eigenschaften des lebendigen Kosmos (Zyklus *Ziemiomorze*) aufweist. Es ist auch die Intrige, die sehr oft an den kosmischen Konflikt (Zyklus *Fionavarski Gobelin*) erinnert oder auch der Protagonist, der mit seinem Handeln das Mythologem der Heros-Reise (*Amber*) realisiert. Die Formel der Arbeit mit epischen Klischees muss natürlich nicht auf die Elemente der mythischen Entlehnungen reduziert sein. Dies ist etwa in den Romanen zu sehen, die zur Subgattung der *Space Opera* gehören. Diese Formel unterliegt jedoch sehr oft einer spezifischen Reduktion. Sie besteht darin, dass man in den sekundären Welten, die keine Charakteristika der archaischen Kultur aufweisen (*Diuna*), mit der Kategorie der Erhabenheit und mit den oben angeführten Kategorien arbeitet. Dies bestätigt allerdings die These von Goody: Sie besagt, dass die Elemente der Ur-Kultur – in diesem Falle diejenigen, die den symbolischen Aspekt des Bedeutungsnetzes von epischen Klischees ausmachen – auch in den hochtechnologisierten Zivilisationen funktionieren. (Vgl. Goody 2011: 40-56)

Die zweite Ebene der Arbeit mit epischen Klischees gehört schon zum Markt der populären Unterhaltungsliteratur. Wenn ein Titel einen verlegerischen Erfolg erreicht, wird er zur Vorlage, die von anderen Autoren vervielfältigt wird, indem sie den Text wie einen Thesaurus von epischen Klischees benutzen. Diese zweite Ebene hat jedoch auch – neben den Bemühungen um den kommerziellen Erfolg – eine weitere Bedeutung. Sie ist im Erwartungshorizont des Lesers verankert und zieht die Fragen nach sich: Was und warum bewirkt es, dass archaische, epische Klischees attraktiv für den Gegenwartsleser sind? Eine eindeutige

und einfache Antwort ist hierzu nicht zu erwarten. Es sei denn, man nimmt die Gefahr der Vereinfachung in Kauf. Doch müsste man hier das Wesen der archaischen Texte, ihre Symbolik und ihr Bedeutungsnetz in Erwägung ziehen. Man kann die Quellen der Attraktivität in ihrem äußeren Element suchen, wobei dann zu beachten wäre, dass es sich in diesem Fall um eine starke Reduzierung handelt, die in der Regel zur Banalisierung des Inhalts führt. Es lässt sich jedoch nicht ausschließen, dass dem gegenwärtigen Rezipienten der Massenkultur das vereinfachte Element völlig ausreicht.

An dieser Stelle formieren sich allerdings zwei Fragen. Erstens: Enthält das vereinfachte Element auch symbolische Inhalte? Wenn ja; welche Rolle spielen sie in ihm? Zweitens: Verhält es sich möglicherweise so, dass eine derartige ästhetische Formel des Textes und ihr Inhalt eine Antwort auf tiefere Bedürfnisse des Gegenwartlesers darstellen? So formulierte Fragen bilden eine gewisse Raumsuche, in der das ästhetisch attraktive Bild zum Raum wird, in dem die Probleme des Gegenwartsmenschen ästhetisiert werden (wie dies etwa in der Serie *A Game of Thrones* der Fall ist, die eine Verfilmung des Fantasy-Zyklus mit demselben Titel darstellt). Andererseits handelt es sich hier um einen Wandel der Haltung zur Geistigkeit bei dem Gegenwartsmenschen, was auch von den Erkenntnissen der Religionssoziologen bestätigt wird. (Vgl. Hervieu-Léger 1999: 46-97) Folglich muss die Arbeit mit den Elementen der archaischen Texte nicht immer in der ihnen inhärenten Attraktivität der Inhalte begründet liegen. Jean Séguy weist in seinen Arbeiten auf den Reduktionsmechanismus hin, der von ihm als *Metaphorisierung* bezeichnet wird. (Ebd. 46-97) Während jedoch der von Séguy beschriebene Mechanismus der Metaphorisierung eine gewisse geschlossene Ganzheit bildet, so kann man auch seine Umsetzungen in konkreten, literarischen Texten beobachten, die auf isolierten, besonderen Ebenen erfolgen. In der ersten Stufe könnte es sich um die Abkehr vom Sacrum handeln. Sie nimmt etwa die Form der Weberschen ‚Entzauberung der Welt‘ oder der Heideggerschen ‚Ablehnung der Götter‘ an. Es liegt hier somit eine Situation vor, im Rahmen derer es nicht darum geht, die endgültige Erklärung der Wirklichkeit in den Sinngehalten der Transzendenz zu suchen. Derartige Verfahren sind sehr oft in der populären Unterhaltungsliteratur zu finden (Science Fiction, Fantasy, theologische Thriller).

Es muss beachtet werden, dass – außer den Verfahren, die darin bestehen, das Bild der dargestellten Wirklichkeit einfach auf das Materielle zu reduzieren (SF-Romane) – es sich immer häufiger um literarische Variationen des Themas „Auswirkungen des Technologieeinflusses auf orale Überlieferungen“ handelt. Hierbei kann von einer Evolution gesprochen werden: beginnend mit den Romanen von Robert Silverberg (*W dól do Ziemi*), über die Romane von Philip K. Dick (*Valis, Boża inwazja, Transmigracja Timothy’ego Archera*), Philip J. Farmer (*Świat rzeki*), Roger Zelazny (*Widmowy Jack, Dilvish Przekłęty*) bis zu den gegenwärtigen Texten von Ian McDonald (*Rzeki bogów, Dom derwiszy, Dni Cyberabadu*) sowie China Miéville (*Kraken*).

Die zweite Stufe der Metaphorisierung von mythischer Symbolik besteht darin, dass die Rationalisierung fortschreitet und die mit ihr zusammenhängende Beschreibung der mythischen und religiösen Inhalte reduziert wird. Dies ist etwa im Roman *Flesh* von Philip J. Farmer sichtbar, wenn die Kulte der Natur durch die auf die Erde zurückkehrenden Astronauten analysiert und diskutiert werden. Analoge Verfahren finden sich im Werk von Phillip Vanderberg und Dan Brown.

Die Reduzierung der symbolischen Bedeutung erscheint auch an den Stellen, wo die Schamanen-Haltung mit der typischen Haltung des Gegenwartsmenschen aus dem Abendland konfrontiert wird (*Oko kota*). Ein sehr – in stilistischer und semantischer Hinsicht – interessantes literarisches Bild der Welt, deren Organisation der religiösen Inhalte beraubt ist, liefert die bereits erwähnte Trilogie von Farmer *Świat rzeki*. Diese Trilogie vermittelt ein Wirklichkeitsbild nach der Auferstehung. Nackte Menschen aus verschiedenen Epochen und Nationen kommen zusammen. Doch handelt es sich hier mitnichten um eine literarische Version des Paradieses. Die Flusswelt ist eine Welt der sich wiederholenden Auferstehungen. Die Hauptfigur sieht nach einer gewissen Zeit ein, dass sie und alle anderen Weltbewohner nur willenlose Teilnehmer eines wissenschaftlichen Experiments sind. Der Selbstmord bildet die einzige Form der Rebellion und Flucht. Auch diese – auf keiner Religion oder symbolischen Organisation fußende – Welt vermag es jedoch nicht, den Menschen von Fragen religiöser Natur zu befreien. Dies wird etwa an der radikalen Frage demonstriert, die die Hauptfigur an die versteckten Forscher richtet: „Wer gab euch das Recht, die Götter zu spielen?“ (Farmer 1997: 348, Übersetzung – der Verf.)