

Stephanie Wodianka

Mythos und Erinnerung

*Mythentheoretische Modelle
und ihre gedächtnistheoretischen Implikationen*

1. Zur Einführung

Dass Mythen zur Erinnerungskultur zu rechnen sind und dass mythische Erzählungen mit Gedächtnis und Erinnerung in Verbindung stehen, ist spätestens seit der Zuordnung des Mythos zum kulturellen Gedächtnis durch Jan Assmann zum Gemeinplatz der einschlägigen Forschung geworden. Assmann geht bekanntlich davon aus, »daß im kulturellen Gedächtnis faktische Geschichte in erinnerte und damit in Mythos transformiert wird. Mythos ist eine fundierende Geschichte, eine Geschichte, die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu erhellen. [...] Durch Erinnerung wird Geschichte zum Mythos. Dadurch wird sie nicht unwirklich, sondern im Gegenteil erst Wirklichkeit im Sinne einer fortdauernden normativen und formativen Kraft.«¹ Für ihn ist in diesem Sinn der Mythos »eine Geschichte, die man sich erzählt, um sich über sich selbst und die Welt zu orientieren, eine Wahrheit höherer Ordnung, die nicht einfach nur stimmt, sondern darüber hinaus auch normative Ansprüche stellt und formative Kraft besitzt.«² Die Zuordnung des Mythos zum kulturellen Gedächtnis impliziert dessen Verortung im zeitlichen Fernhorizont, seine identitätskonstruierende Funktion, seine (institutionelle) Pflege bzw. Pflegebedürftigkeit zum Verbleib im Funktionsgedächtnis sowie die zeitlose Verbindlichkeit des durch ihn konstituierten Sinnangebots.³

Die erinnerungskulturelle Funktion von Mythen wird meist – wie bei Jan Assmann in Bezug auf das kulturelle Gedächtnis – ausgehend von gedächtnistheoretischen Prämissen untersucht, so dass Mythen oder ein bestimmter Mythos quasi zur Illustration bereits vorhandener, etablierter Kategorien des Erinnerungs- und Gedächtnisdiskurses dienen. Vor allem im Hinblick auf das kulturelle Gedächtnis, auf dessen Unterscheidung in Speicher- und

1 Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, S. 52.

2 Ebd., S. 76.

3 Vgl. J. Assmann, *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, in: *Ders. / Tonio Hölscher* (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt a. M. 1988, S. 9–19.

Funktionsgedächtnis sowie auf die Bedeutung verschiedener Erinnerungsinteressen werden Mythen zum Gegenstand der Forschung. Wichtige Erkenntnisse in Bezug auf die erinnerungskulturelle Bedeutung von Mythen kommen auf diese Weise zutage, andere – so lässt sich vermuten – bleiben dadurch im Verborgenen.

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, umgekehrt vorzugehen und nicht bereits bestehende Gedächtnistheorien auf den Mythos anzuwenden, sondern Mythostheorien auf ihre gedächtnistheoretischen Implikationen hin zu untersuchen: Welchen Beitrag kann der interdisziplinäre mythen-theoretische Diskurs mit seinen durchaus heterogenen Ansätzen zur Beschreibung der erinnerungskulturellen Bedeutung von Mythen leisten? Wie wird und wurde der Zusammenhang zwischen Mythos und Erinnerung bzw. Gedächtnis außerhalb der einschlägigen Erinnerungs- und Gedächtnisforschung formuliert oder unausgesprochen vorausgesetzt?

Viele der Mythen-theorien des 20. Jahrhunderts treffen sich – trotz der Unterschiedlichkeit ihrer literaturwissenschaftlichen, religionswissenschaftlichen, politikwissenschaftlichen, philosophischen oder ethnologischen Perspektivierung – in der impliziten oder explizit formulierten Annahme, dass der Mythos als Denkform in einem mehr oder weniger antagonistischen, zumindest aber alternativen Verhältnis zu anderen ›Denkformen‹ steht, insbesondere und namentlich zu Rationalität und argumentativer Logik.⁴ Aus dieser Annahme oder aus der kritischen Auseinandersetzung mit dieser Annahme resultieren theoretische Überlegungen zu Mythos und Geschichte, Mythos und Narration sowie zur ›Struktur‹ des Mythischen. Inwiefern Mythen damit grundsätzlich nicht nur als spezifische Denkform diskutiert, sondern auch als spezifische Erinnerungsform beschrieben werden, wird im Einzelnen zu zeigen sein.

2. Performative Erinnerungswahrheit

Durch den häufig vorausgesetzten Antagonismus zwischen Mythos und Logos kommt häufig die Frage nach der ›Wahrheit‹ eines Mythos auf. Und auch die Frage nach dem Verhältnis bzw. dem Unterschied zwischen Mythos und Geschichte geht letztlich auf die Annahme zurück, dass es einen als ›objektiv wahr‹ bezeichneten ›Kern‹ der mythischen Erzählung gebe. Auch viele mythische Erzählungen selbst weisen den Charakter des ›nur Mythischen‹ von sich und pochen auf ihrer ›Wahrheit‹. Man kann sogar – worauf später in Bezug auf Roland Barthes noch einmal ausführlich einzugehen sein wird – so weit gehen zu sagen, dass der Glaube an die ›Wahrheit‹ des My-

4 S. dazu im Überblick *Andreas Dörner*, Politischer Mythos und symbolische Politik. Sinnstiftung durch symbolische Formen am Beispiel des Hermannsmythos, Opladen 1995, S. 19 ff.

thos bzw. dessen Inszenierung konstitutiv ist für die literarische Mythopoeisis. Gerade in jüngster Zeit, um die Jahrtausendwende, ist zumindest in Bezug auf Mittelaltermythen zu beobachten, dass die mythischen Renarrationen begleitet oder motiviert sind durch die Suche nach »The Truth behind the Legend«, wie in dem kürzlich angelaufenen Kinofilm »King Arthur«.⁵ Dieses Phänomen bleibt nicht auf die populäre Beschäftigung mit Mythen beschränkt, auch Jan Assmann wirft in dem zu Beginn gebrachten Zitat (s.o.) implizit die Frage nach der ›hinter‹ bzw. ›vor‹ dem Mythos stehenden Geschichte auf bzw. setzt voraus, dass es eine objektive Geschichte gibt, die durch Erinnerungsprozesse zum Mythos wird.

Obwohl auf diese Weise – und nur auf diese Weise – wichtige Erkenntnisse gewonnen werden können über die konkreten, deutenden und umdeutenden, mythisierenden Funktionalisierungen von Geschichte im Dienste bestimmter Erinnerungsinteressen, will der Philosoph Ernst Cassirer, dessen mythen-theoretisches Modell hier an erster Stelle im Hinblick auf seine erinnerungskulturellen Implikationen untersucht werden soll, seine Frage nach der ›objektiven Wahrheit‹ von Mythen anders verstanden wissen. Seine Mythostheorie steht im Zeichen der Einsicht in die Objektivität und Wahrheit des Irrationalen. Mythos und Logos stehen sich nicht antagonistisch gegenüber, sondern durchdringen einander wechselseitig: »Der Sinn der Welt erschließt sich uns erst, wenn wir uns zu einem Standpunkt erheben, von dem aus wir alles Sein und alles Geschehen zugleich als rational und als symbolisch ansehen«.⁶ Diese Ansicht erläutert er in seiner Abhandlung »Das mythische Denken« programmatisch: »Das eigentliche Phänomen, das hier begriffen werden soll, ist ja nicht der mythische Vorstellungsinhalt als solcher, sondern die Bedeutung, die er für das menschliche Bewußtsein besitzt, und die geistige Macht, die er für dasselbe ausübt.«⁷ Cassirer wendet sich in seinen Schriften immer wieder gegen eine reine Abbildtheorie des Mythos – für ihn ist der Mythos eine symbolische Form, und als solche vollzieht dieser »nicht eine Gestaltung der Welt, sondern eine Gestaltung zur Welt«.⁸ Mythen sind symbolische Zeichen, die in ihrer konkret-sinnlichen Beschaffenheit Ausdruck sind für bestimmte Bedeutungskomplexe.⁹

5 *Antoine Fuqua*, King Arthur. The Truth behind the Legend, USA/Irland 2004.

6 *Ernst Cassirer*, Das mythische Denken, in: *Ders.*, Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe, hg. v. *Birgit Recki*, Bd. 12: Philosophie der symbolischen Formen, zweiter Teil, Hamburg 2002, S. 303.

7 *Cassirer*, Die Sprache, in: *Ders.*, Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe, hg. v. *Birgit Recki*, Bd. 11: Philosophie der symbolischen Formen, erster Teil, Hamburg 2001, S. 6.

8 *Ebd.*, S. 9.

9 *Cassirer*, Das mythische Denken, S. 40: »Hier ist das Bewußtsein, um das Ganze im Einzelnen zu erfassen, nicht mehr auf die Anregung des Einzelnen selbst, das als solches gegeben sein muß, angewiesen, sondern hier erschafft es sich selbst bestimmte konkret-sinnliche Inhalte als Ausdruck für bestimmte Bedeutungskomplexe.«

»Die Objektivität des Mythos besteht daher vornehmlich in dem, worin er sich von der Realität der Dinge, von der ›Wirklichkeit‹ im Sinne eines naiven Realismus und Dogmatismus, am weitesten zu entfernen scheint – sie gründet sich darauf, dass er nicht das Abbild eines gegebenen Daseins, sondern eine eigene typische Weise des Bildens selbst ist, in der das Bewußtsein aus der bloßen Rezeptivität des sinnlichen Eindruckes heraus- und ihr gegenübertritt.«¹⁰

Diese dem Mythos eigene, typische »Weise des Bildens« ist charakterisiert durch dessen spezifischen Zeitbezug – und damit begründet durch ihren spezifischen Erinnerungsmodus: Während die Geschichte nach Kausalität und Chronologie fragt und somit die Unterscheidung und begründete Abfolge bestimmter Zeitmomente zu ihrem Prinzip macht, sind Mythen durch Vergangenheitssetzung (Vergangenheit als das fraglose Warum der Dinge) und zeitliche Differenznivellierung (»Konkreszenz«) gekennzeichnet.¹¹

Für Cassirer liegt die ›Wahrheit‹ von Mythen nicht in ihrer – mehr oder weniger historiographisch oder spekulativ zu ergründenden ›dinglichen‹ Wahrheit, sondern in ihrer ›tatsächlichen‹ und insofern ›objektiv sich vollziehenden‹ pragmatischen Macht sowie in seinem objektiv beobachtbaren Funktionieren im Sinne einer ihm immanenten Regel, der ihm »eigenen typischen Weise des Bildens«: »Seine ›Objektivität‹ ist [...] nicht dinglich, sondern funktionell zu bestimmen: Sie liegt weder in einem metaphysischen noch in einem empirisch-psychologischen Sein, das hinter ihm steht, sondern in dem, was er selbst ist und leistet. In der Art und Form der Objektivierung, die er vollzieht.«¹² Die Wahrheit des Mythos als Erinnerungsmodus liegt nicht in der ›historischen Objektivität‹ des Erinnerten, sondern die mythische Erinnerung schafft eine ›objektiv zu beschreibende symbolische‹

10 Ebd., S. 18.

11 Ebd., S. 125 und 130f.: »Die Vergangenheit selbst hat [für den Mythos] kein ›Warum‹ mehr: Sie ist das Warum der Dinge. Das eben unterscheidet die Zeitbetrachtung des Mythos von der der Geschichte, daß für sie eine absolute Vergangenheit besteht, die als solche der weitergehenden Erklärung weder fähig noch bedürftig ist. [...] Von jener Art der ›Objektivität‹, wie sie sich im mathematisch-physikalischen Begriff ausdrückt, [...] weiß somit der Mythos nichts. Er kennt sowenig diese mathematisch-physikalische wie eine im strengen Sinne ›historische‹ Zeit. Denn auch das geschichtliche Zeitbewußtsein trägt ganz bestimmte ›objektive‹ Momente in sich. Es gründet sich auf eine feste ›Chronologie‹, auf eine strenge Unterscheidung des Früher und Später und auf die Innehaltung einer fest bestimmten, eindeutigen Ordnung in der Abfolge der einzelnen Zeitmomente. Eine derartige Scheidung der einzelnen Zeitstufen und eine Aufnahme derselben in ein einziges festgefügtes System, in dem jedem Geschehen eine und nur eine Stelle zukommt, ist dem Mythos fremd. Wie es zum Wesen der mythischen Denkform überhaupt gehört, daß sie überall, wo sie eine Beziehung setzt, die Glieder dieser Beziehung ineinanderfließen und ineinander übergehen läßt, so waltet diese Regel der ›Konkreszenz‹, des Zusammenwachsens der Beziehungsglieder, auch in der Art des mythischen Zeitbewußtseins. Auch hier hält die Scheidung der Zeit in scharf gesonderte Stufen, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gewissermaßen nicht stand; sondern immer wieder unterliegt das Bewußtsein der Tendenz und der Lockerung, die Unterschiede zu nivellieren, ja sie zuletzt in reine Identität umschlagen zu lassen.«

12 Ebd., S. 16.

und darüber hinaus auch eine objektiv historische Realität, in der sich performativ das Erinnerte vollzieht – ohne zuvor jemals tatsächlich im Sinne eines Erinnerungsreferenten existiert haben zu müssen. Wenn Jeanne d'Arc von den Franzosen in der Zeit des Zweiten Weltkriegs als patriotische Befreierin von einer Besatzungsmacht erinnert wurde, dann ist die Frage nach dem ›historischen Kern‹ dieser Deutung für Cassirer irrelevant. Die Objektivität dieser mythischen Renarration liegt vielmehr in der Realität, die durch diese Renarration des Mythos geschaffen wird – z.B. in der Mobilisierung der Résistance der Franzosen – und in der Tatsache, dass der Mythos diese Macht auf das menschliche Bewusstsein auszuüben vermochte. In diesem Sinn ist Cassirer zu verstehen, wenn er zuspitzend formuliert: »Im Verhältnis von Mythos und Geschichte erweist sich jener durchaus als das Primäre, diese als das Sekundäre und Abgeleitete. Nicht durch seine Geschichte wird einem Volke seine Mythologie, sondern umgekehrt wird ihm durch seine Mythologie seine Geschichte bestimmt.«¹³ Die Erinnerungs-Wahrheit des Mythos beruht nicht auf einem Vergangenheitsbezug, sondern auf einer sich ereignenden Gegenwart.

Dieses Postulat ist im Übrigen nicht mit der gedächtnistheoretisch bekannten Rede von der ›Konstruktivität der Erinnerung‹ zu verwechseln. Während diese eine retrospektive, subjektive Erschaffung von ›Realitäten‹ im Plural meint, ist für Cassirer – sicherlich auch vor dem Hintergrund seiner persönlichen Erfahrung mit den Folgen politischer Mythen im Nationalsozialismus – die durch den mythischen Erinnerungsprozess sich ereignende Realität, seine pragmatische Macht für das menschliche Bewusstsein sowie sein verallgemeinerbares Funktionieren als symbolische Form von unhintergebar-objektiver Objektivität.¹⁴ Er wirft damit ein besonderes Licht auf das Verhältnis zwischen dem Wie und dem Was des Erinnerens: Cassirer sieht Erinnerungskulturen weniger durch ihre Erinnerungsobjekte im Sinne einer Erinnerungsreferenz bestimmt, sondern wesentlich durch ihre Erinnerungsmodi bzw. die Erinnerungsperformanz.¹⁵

3. Gedächtnis als System

Claude Lévi-Strauss, der hier an zweiter Stelle exemplarisch zur Verfolgung unserer Fragestellung herangezogen werden soll, geht es in seiner strukturalistischen Mythostheorie (*La structure des mythes*, 1958) – sozusagen ganz im Sinne Cassirers – darum, die bleibende, allen Mythen zu allen Zeiten zu Grunde liegende Struktur herauszuarbeiten und sich auf diese Weise der ›objektiven Wahrheit‹ mythischen Denkens zu nähern. Er fragt also nicht

13 Ebd., S. 6.

14 Ebd.

15 Vgl. dazu auch Punkt 6. und 7.

nach konkreten mythischen Inhalten und deren ›objektiver Wahrheit‹, sondern nach einer ›objektiv‹ beschreibbaren abstrakten Form des Mythischen. Auch seine Überlegungen lassen sich – wie gezeigt werden soll – in gewisser Hinsicht für gedächtnistheoretische Überlegungen fruchtbar machen, obwohl er als Ethnologe vorrangig die synchrone, nicht so sehr die diachrone Dimension von Mythen im Blick hat, und obwohl ihn die erinnerungskulturelle Dimension seines Gegenstandes zumindest nicht explizit interessiert.

Lévi-Strauss definiert die bleibende, allen Mythen zugrunde liegende Struktur bekanntlich in Anlehnung an das de Saussuresche Sprachmodell als ein System, das aus sogenannten Mythemen als konstituierenden Einheiten besteht. Unter Mythemen versteht er Beziehungsbündel, die durchaus auch in sich widersprüchliche semantische Einheiten umfassen (z.B. sowohl das Gespräch Jeannes mit Heiligen als auch ihren Tod auf dem Scheiterhaufen). Dieses Mytheminventar ist insofern diachronisch ›offen‹, als es die Gesamtheit aller Fassungen des Mythos bzw. deren Mytheme umfasst.¹⁶ Die ›Mytheme‹ werden bei jeder Mythosaktualisierung neu aus dem Mytheminventar selektiert und kombiniert, so dass sich eine mythische Rekonfiguration ergibt, die – vergleichbar mit einer Orchesterpartitur,¹⁷ die ebenfalls auf vertikalen und horizontalen Beziehungen beruht – zugleich diachron und synchron dimensioniert ist:

»Nous posons, en effet, que les véritables unités constitutives du mythe ne sont pas les relations isolées, mais des paquets de relations, et que c'est seulement sous forme de combinaisons de tels paquets que les unités constitutives acquièrent une fonction significative. Des relations qui proviennent du même paquet peuvent apparaître à intervalles éloignés, quand on se place à un point de vue diachronique, mais, si nous parvenons à les rétablir dans leur groupement ›naturel‹, nous réussissons du même coup à organiser le mythe en fonction d'un système de référence temporel d'un nouveau type [...]. Ce système est en effet à deux dimensions: à la fois diachronique et synchronique, et réunissant ainsi les propriétés caractéristiques de la ›parole‹.«¹⁸

Zunächst scheint es so, als handle es sich bei diesem Mythosmodell und insbesondere bei der Rede vom Mytheminventar um ein Gedächtnis-Speicher-Modell mit statischem Charakter: Alle Fassungen eines Mythos bzw. dessen bedeutungstragende Einheiten, die sogenannten ›Mytheme‹, werden aufbewahrt und bei Bedarf hervorgeholt. Kein geringerer als Paul Ricoeur kritisiert denn auch die strukturalistischen »zeitlosen Paradigmen« und »überzeitlichen Invarianten« und sieht durch sie den dynamischen Charak-

16 Insofern berücksichtigt Lévi-Strauss implizit auch die diachrone Dimension der ›Geschichte des Mythos‹, die durch Deutungen und Umdeutungen neue Mytheme hervorzubringen vermag.

17 Diesen Vergleich bringt Lévi-Strauss selbst, s. *Claude Lévi-Strauss, La structure des mythes*, in: *Ders., Anthropologie structurale*, Paris 1958, S. 235–265, S. 242.

18 Ebd.

ter jeder Art von »fabelkomponierender Tätigkeit« in Frage gestellt.¹⁹ Er sieht die »aneddotenhafte Entfaltung des Mythos darin zugunsten eines kombinatorischen Gesetzes aufgehoben, das nicht etwa zeitgebundene Sätze miteinander verbindet, sondern was der Verfasser Beziehungsbündel nennt.«²⁰

Ich möchte dem eine andere Sichtweise gegenüberstellen und mich dabei auf die Grundprämisse Lévi-Strauss' stützen: auf die Vorstellung vom Mythos als System. Das Mythosmodell von Lévi-Strauss ist in gewisser Hinsicht geradezu ein Anti-Speichermodell, das sich durch seine Dynamik auszeichnet – und zwar durch diese grundsätzliche Annahme seines Systemcharakters. Es verweist auf eine – gedächtnistheoretisch durchaus attraktive – Vorstellung auch des Gedächtnisses als System, das eine Alternative zur konventionellen Vorstellung des kulturellen Gedächtnisses in seiner Differenzierung von Speicher- und Funktionsgedächtnis darstellt.

Ein System wird definiert als ein Gefüge, in dem alle Teile eine Relation zueinander und zum Ganzen haben, zu einer Struktur verknüpft sind und dabei bestimmte Funktionen innehaben. Es ist vorstellbar als ein Netz, dessen Knoten und Fäden eine Struktur bilden, deren Position zueinander die Dichte(n) des Netzes bestimmt und deren singulare oder plurale Wegfallen Konsequenzen für die benachbarten Knoten und Fäden sowie für das gesamte Netz in seinem Funktionieren hat. Aus der Doppelrelation der Systemelemente (›Gedächtnisinhalte‹) untereinander und zum Ganzen und den sich aus strukturellen Verknüpfungen (›Netz‹) ergebenden Funktionen lassen sich folgende gedächtnistheoretische Überlegungen ableiten: Die Systemelemente/Gedächtnisinhalte sind sozusagen doppelt semantisiert. Und zwar a) durch ihre Verknüpfung untereinander: Ein Mythem als konstituierendes Element des Systems ›Mythos‹ bedeutet an sich nicht immer das gleiche, sondern ist abhängig davon, mit welchen anderen Mythemen es wie in Beziehung tritt – es wird nicht nur paradigmatisch selektiert, sondern auch syntagmatisch verknüpft. So trägt zum Beispiel der Scheiterhaufentod der mythischen Figur Jeanne d'Arc eine unterschiedliche Bedeutung, je nachdem, ob ihre spätere Heiligsprechung miterzählt wird²¹ oder nicht.²² Werden bei der Tätigkeit des *bricolage*, der konkreten Rekonfiguration des Mythos, aus dem Mytheminventar bestimmte Mytheme ausgewählt und narrativ miteinander verknüpft, erhalten sie ihre spezifische Bedeutungsfunktion und werden neuen Erinnerungsintentionen dienstbar gemacht.²³

19 *Paul Ricoeur, Zeit und Erzählung*, München 1988–1991, Bd. I: *Zeit und historische Erzählung*, S. 57.

20 Ebd., Bd. II: *Zeit und literarische Erzählung*, S. 56, Anm. 6.

21 Wie z.B. in Victor Flenings Film »Joan of Arc« (1948), der mit dem Verweis auf ihre Heiligsprechung beginnt.

22 So z.B. in *Florence Trystam, Moi, Jeanne obéissance*, Paris 1987. Hier wird das so bewirkte Fehlen einer ›Wiedergutmachung‹ kompensiert durch die positiv konnotierte Aussicht auf die zukünftige, erinnernde Renarration ihrer Geschichte (ebd., S. 248f.).

23 *Lévi-Strauss, La pensée sauvage*, Paris 1962.

Eine weitere Semantisierung erlangen die Mytheme als Gedächtnisinhalte durch ihre Relation zum Ganzen, d.h. zum gesamten Gedächtnisinventar. Das bedeutet, dass auch die in der konkreten mythischen Renarration nicht aktivierten Mytheme die Semantik der selektierten Mytheme mitprägen. Sie sind zwar nicht aktiviert, ihre Funktion wird dadurch aber nicht beeinträchtigt. So kann z.B. ihr Nichterscheinen im Sinne eines ›beredten Schweigens‹ bedeutungsvoll sein – z.B. das den Rezipienten *bewusste* Verschweigen der Heiligsprechung Jeannes als Anklage an die Kirche –, oder aber ihr den Rezipienten *unbewusstes* Fehlen hat zumindest semantische Verschiebungen i.S. von Bedeutungserweiterungen der aktivierten Mytheme zur Folge.²⁴ Daraus ergibt sich eine Konsequenz für die Assmannsche Trennung des kulturellen Gedächtnisses in Speicher- und Funktionsbereich: Die Beziehung, Abhängigkeit und Permeabilität zwischen Speicher- und Funktionsgedächtnis wird beschreibbar als systemhafter Zusammenhang. Die Unterscheidung in Speicher- und Funktionsgedächtnis wird dadurch in gewisser Weise relativiert: Das Speichergedächtnis ist kein ›funktionsloser‹, stillgestellter Bereich des kulturellen Gedächtnisses, sondern im Hinblick auf ihr Semantisierungspotential genauso ›aktiv‹ und ›funktional‹ wie das Funktionsgedächtnis, weil beide keine getrennten ›Räume‹, sondern jeweils eine Menge von Knoten und Fäden eines einzigen System-Netztes sind.

4. Erinnerungs-Poetik des Schlusses

Die mythen-theoretischen Überlegungen Hans Blumenbergs²⁵ sollen hier ebenfalls exemplarisch auf ihre erinnerungstheoretische Aussagekraft hin untersucht werden. Sie implizieren eine ›Poetik des Schlusses‹, die in unserem Zusammenhang von Interesse ist.

Mythen – darauf weist Blumenberg besonders hin – sind nicht nur Geschichten im Sinne von ›Erzählungen‹, sondern sie haben auch eine Geschichte und nehmen – jeweils ausgehend vom Selbstverständnis eines Schlusspunktes – rückblickend aufeinander Bezug. Die sich im Mythos vollziehende deutende und umdeutende Variation des Gleichen, die »Arbeit am

²⁴ So werden in Christian Duguays Film »Jeanne d'Arc. Die Frau des Jahrtausends« (1999) die französisch-nationalen Motivationen der Pucelle stark zugunsten einer solidarischen Weltgemeinschaft relativiert. Hier wirft die kindlich wirkende, aber selbstbewusst auftretende Protagonistin angesichts des Elends der vielen »Flüchtlinge« ihrem Vater vor, nichts gegen »Not und Elend in der Welt« zu tun. Immer wieder wird Jeanne gezeigt als mildtätig-karitative Managerin einer groß angelegten Hilfsaktion. Ihre Mission erinnert den Rezipienten vor diesem Hintergrund an UNO-Einsätze oder das Internationale Rote Kreuz und resultiert nicht aus frankozentristischem Patriotismus, sondern aus universalem Gerechtigkeitssinn und Grenzen überschreitender Menschenliebe.

²⁵ Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos, in: Manfred Fuhrmann (Hg.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, Frankfurt a. M. 1979, S. 291–326.

Mythos«, ist immer der subjektive Versuch seines »Zuendebringens« (Hans Blumenberg):²⁶ Sie resultiert aus dem Versuch, die ›wahre Version‹ des Mythos zu erzählen, damit jede weitere, abweichende Erzählung ad absurdum zu führen und ihn in diesem Sinne zum letzten Mal zu erzählen. Dieser Anspruch kann zwar sicherlich unterschiedlich stark ausgeprägt sein (zu unterscheiden wäre z.B. die zerstörerische Intention einer Entmythisierung gegenüber dem Selbstverständnis als plausibelste Erzählvariante), aber in bezug auf den bereits zu Anfang genannten Kinofilm »King Arthur« ist diese Annahme Blumenbergs in jedem Falle einleuchtend: Mit der Ankündigung des Untertitels, mit dem Film »The Truth behind the Legend« zu zeigen, werden nicht nur vorgängige Renarrationen des Artus-Mythos in Frage gestellt – die ›wahre‹ Version des Mythos ist endlich ans Licht gebracht, und damit werden auch zukünftige Um- und Neudeutungen prophylaktisch für überflüssig erklärt.

Der Mythos impliziert noch in einem weiteren Sinne eine ›Poetik des Schlusses‹, die erinnerungskulturelle Relevanz hat: Wer sich wie der Erzähler des Mythos ans Ende einer Geschichte stellt, weist sich als kompetenter Erzähler aus und initiiert bzw. legitimiert Narrationen aus der distanzierten Perspektive auf Zeit und Erinnerung. Der Endpunkt ist der Punkt, von dem aus eine Geschichte als Totalität wahrgenommen werden kann. Erinnerung setzt Anfang und Ende in ein spezifisches Verhältnis, es verkehrt ihre Chronologie: Nur wer sich am Ende einer Geschichte sieht, nimmt die Perspektive der Erinnerung ein, begreift den Schlusspunkt als Gesichtspunkt und beginnt zu erzählen.²⁷ Das vorgebliche Zuendebringen des Mythos – z.B. durch das Aufdecken seines ›wahren‹ Hintergrundes oder durch ironische ›Entmythisierungen‹ – eröffnet dabei aber auch neue Erinnerungsperspektiven: Der Versuch seines Zuendebringens wird zum Impuls seines Weiter- oder Neuerzählens. Demythisierung und Remythisierung – so ließe sich Blumenbergs Ansatz gedächtnistheoretisch formulieren – sind als endlose Kette von intendierter Festschreibung im Speichergedächtnis und bewirkter Fortschreibung im Funktionsgedächtnis zu verstehen.

Insbesondere für das Weitererzählen *bekannter* Geschichten – unter das auch mythische Renarrationen zu fassen sind – ergeben sich in einer dritten Hinsicht Folgerungen aus der ›Erinnerungs-Poetik des Schlusses‹: Das Erinnern von Bekanntem, von Erzählungen, die wie Mythen zum kulturellen Gedächtnis zählen, basiert auf der Semantisierung von Zeit-Verhältnissen, die im Nachhinein aus der Perspektive eines Endpunktes konstruiert werden. »Sobald eine Geschichte bekannt ist«, so Ricœur, »heißt eine Geschichte nachzuvollziehen, nicht die Überraschungen oder Entdeckungen in die Erkenntnis des Sinnes einzuschließen, der der Geschichte als einem Ganzen zukommt, als vielmehr die Episoden selbst, die wohlbekannt sind,

²⁶ Ebd.

²⁷ S. u. a. Frank Kermode, Poetry, Narrative, History, Oxford 1989.

als zu diesem Ende führende zu erfassen. Diese Art des Verstehens bringt eine neue Zeitqualität hervor.«²⁸ Man könnte also sagen, dass Mythen durch ein spezifisches Zeit- bzw. Erinnerungsverhältnis geprägt sind, das aus dem von Ricoeur beschriebenen Erzählen von Bekanntem resultiert. Im Unterschied zum Märchen etwa zeichnet sich dieses Zeit- und Erinnerungsverhältnis darüber hinaus aber auch durch die Spannung zwischen dem Erzählen von Bekanntem und dem Erzählen von Neuem aus: Jeder Versuch des Zuendebringens eines Mythos basiert auf der erzählenden Inszenierung des Verhältnisses zwischen dem Bekanntem und dessen Variation / Ergänzung / Umdeutung: Im Mythos wird Bekanntes anders erzählt, mit dem Anspruch, daß dieses Andere sein Weitererzählen (oder zumindest sein umdeutendes Weitererzählen) beendet. Während Erinnerung generell mit dem Selbstbewusstsein verbunden ist, an einem (vorläufigen) Endpunkt zu *stehen*, zeichnet den Mythos als spezielle Erinnerungsform darüber hinaus aus, dass er mit seiner Renarration ein Ende zu *setzen* versucht.

5. Erinnerungspräsenz – Erinnerungsevidenz

Die Mythentheorie des französischen Philosophs und Literaturwissenschaftlers Roland Barthes lässt sich ebenfalls auf den Kontext unserer Fragestellung applizieren (*Mythologies / Le mythe, aujourd'hui*, 1957).²⁹ Sein Verdienst ist es nicht nur, den Blick auf die Bedeutung und Schöpfung so genannter »Mythen des Alltags«³⁰ sowie auf die grundsätzliche Medialität des Mythos als Zeichen zweiter Ordnung / sekundäres semiologisches System gelenkt bzw. vertieft zu haben.³¹ Er beschreibt darüber hinaus ein Phänomen, das man als »Erinnerungsevidenz« des Mythos bezeichnen könnte und das die grundsätzliche Ähnlichkeit des Funktionierens »alter« Mythen (griechisch-römische Mythologie, z.B. Venus) und »neuer« Mythen (z.B. »Mythen des Alltags« wie Marilyn Monroe) vor Augen führt. Nicht ihre tatsäch-

28 Ricoeur, *Zeit und Erzählung*. Bd. I: *Zeit und historische Erzählung*, S. 109.

29 Roland Barthes, *Le mythe, aujourd'hui*, in: *Ders.: Mythologies*, Paris 1957, S. 213–268.

30 Vgl. schon Cassirer: »Jeder noch so alltägliche Daseinsinhalt kann den auszeichnenden Charakter der Heiligkeit gewinnen, sobald er nur in die spezifische mythisch-religiöse Blickrichtung fällt – sobald er, statt in den gewohnten Umkreis des Geschehens und Wirkens eingespannt zu bleiben, das mythische »Interesse« von irgendeiner Seite her ergreift und es in besonderer Stärke erregt.« (Cassirer, *Das mythische Denken*, S. 89).

31 Er beschreibt den Mythos als Aussage-Form, die – wie jede Aussage – primäre Zeichensysteme wie die Sprache, Bilder oder Rituale »benutzt«, um als sekundäres Zeichensystem transportiert zu werden. Der Mythos deformiert dabei den »Sinn« eines »Zeichens« des primären Zeichensystems (z.B. Sprache, Bilder, Rituale), indem er es parasitär als »Form« benutze, um eine bestimmte Bedeutung dem »Verbraucher des Mythos« nahe zu bringen (Barthes, *Le mythe, aujourd'hui*, S. 228–231). Auch die Beschreibung des Mythos als Symbol bzw. Zeichen, das aus der Einheit von signifié und signifiant besteht, ist bei Cassirer bereits formuliert (s. o. sowie bei Cassirer, *Das mythische Denken*, S. 30f. und 49).

liche Verortung im zeitlichen Fernhorizont im Sinne eines objektiv messbaren Abstandes (vgl. Assmann zum kulturellen Gedächtnis), sondern das sich ihnen gegenüber manifestierende subjektive Zeitbewusstsein ist für die Erinnerungsqualität des Mythischen entscheidend (vgl. auch Erll in bezug auf ihre Definition von kulturellem Gedächtnis).³²

Der Mythos erscheine dem Rezipienten nicht als geschichtlich bedingt, sondern entfalte eine so genannte »naturalisierende Wirkung«. Der Mythos, so Barthes, »transforme l'histoire en nature« – er lässt Geschichte als Natur, als schon immer und für immer so gewesene Tatsache erscheinen. Dadurch werde der Mythos sozusagen entzeitlicht: »[...] le temps ni le savoir ne lui ajouteront rien, ne lui enlèveront rien [...]«³³ Allerdings gilt diese Wirkung des Mythos nur für den, der an ihm teilhat: die »naturalisierende« Zeitstruktur des Mythos existiert nur als subjektive Wahrnehmung.³⁴ Dieses Postulat erläutert Barthes durch die drei von ihm unterschiedenen Arten der Lektüre des Mythos: 1.) seine Schöpfung bzw. Instrumentalisierung durch den »producteur de mythe«, 2.) seine wissenschaftliche Beschreibung durch den »mythologue« und 3.) sein »Verbrauch« als Mythos durch den »consommateur de mythe«.³⁵ Der »Mythosproduzent« (z.B. ein Journalist) sucht für ein vorhandenes Konzept (z.B. für die französische Imperialität) ein Symbol oder ein Exempel und gießt es z.B. in die »Form« eines Photos (primäres semiologisches System) von einem salutierenden Schwarzen, um damit den Mythos der Französischen Imperialität als sekundäres semiologisches System zu transportieren. Der Mythologe (2. Lesart) »entziffert« dieses Zusammenspiel von Konzept und Form. Er bleibt vom Mythos ausgeschlossen, weil er sein Funktionieren aufdeckt und das Ganze von Konzept/Sinn und Form als Betrug entlarvt.³⁶ Er ist derjenige, der sozusagen den Witz erklärt und ihm so seinen Witz nimmt. Nur der »Verbraucher« des Mythos (3. Lesart) hat wirklich an ihm teil, weil er diesen nicht »entziffert« oder hinterfragt, sondern »glaubt«. Für ihn ist der salutierende Schwarze weder Exempel noch Symbol, für ihn ist er die Präsenz der französischen Imperialität, die sich ihm als unmittelbarer Sinneseindruck darbietet.³⁷

32 Astrid Erll, *Gedächtnisromane. Literatur über den Ersten Weltkrieg als Medium englischer und deutscher Erinnerungskulturen in den 1920er Jahren*, Trier 2003, S. 49.

33 Barthes, *Le mythe, aujourd'hui*, S. 237f.

34 Ebd., S. 265f.

35 Ebd., S. 235f.

36 Vgl. ganz ähnlich schon Cassirer: »Erst wir, die Zuschauer, die in ihm nicht mehr leben und sind, sondern die ihm bloß reflektierend gegenüberstehen, legen sie [die Trennung von Sein und Bedeutung] in ihn hinein. Wo wir ein Verhältnis der bloßen »Repräsentation« sehen, da besteht für den Mythos, sofern er von seiner Grund- und Urform noch nicht abgewichen und von seiner Ursprünglichkeit noch nicht abgefallen ist, vielmehr ein Verhältnis realer Identität.« (Cassirer, *Das mythische Denken*, S. 47).

37 Vgl. auch hier schon Cassirer: »Der Mythos hält sich ausschließlich in der Gegenwart seines Objekts – in der Intensität, mit der es in einem bestimmten Augenblick das Bewußt-

Die Präsenz der mythischen Bedeutung geht mit deren (scheinbarer) Evidenz einher:

»En passant de l'histoire à la nature, le mythe fait une économie: il abolit la complexité des actes humains, leur donne la simplicité des essences, il supprime toute dialectique, toute remontée au delà du visible immédiat, il organise un monde sans contradictions parce que sans profondeur, un monde s'étale dans l'évidence, il fonde une clarté heureuse: les choses ont l'air de signifier toutes seules.«³⁸

Indem Mythen zeitlich-menschliche Geschichte in überzeitlich-gegebene ›Natur‹ überführen, reduzieren sie Komplexität: Sie setzen sinnlich-konkrete Wahrnehmungen an die Stelle von Abstraktionen, sie bedeuten scheinbar unmittelbar und heben Gegensätze auf. Auf ihrer unmittelbaren Wirksamkeit ohne dialektische Tiefe basiert auch ihr hohes Identifikationspotential – sowohl die Kritik an menschenverachtender Unterwerfung als auch das Selbstbewusstsein kultureller Überlegenheit bzw. erfolgreicher Kulturmission kann in dem den Mythos des französischen Imperialismus transportierenden Photo gelesen werden. Diese Gegensätze werden nicht expliziert, sondern werden in ›glücklicher Klarheit‹ unterdrückt³⁹ – dem Verbraucher des Mythos erscheint die Semantik des sinnlichen Eindruckes eindeutig, konkurrierende Bedeutungen sind aus seiner subjektiven Wahrnehmung ausgeblendet. Der Mythos als ›Erinnerungszeichen‹ ist demnach charakterisiert durch seine Erinnerungsevidenz mit ambivalenter Tiefenstruktur.⁴⁰ Seine ›naturalisierende Wirkung‹ verweist auch darauf, dass der Mythos als ›kollektive Erinnerungsform‹ letztlich immer auf individuelle Erinnerungsprozesse rekurriert: Erst die individuelle semantische Aufladung (die gleichwohl erinnerungskulturell, d.h. durch kollektive Erinnerung geprägt ist) ermöglicht die scheinbare Evidenz-Erfahrung, zum ›kollektiven‹, identitätsstiftenden Erinnerungsprozess wird diese erst durch kulturelle Strategien (z.B. die Etablierung einer Deutungsvariante durch

sein ergreift und von ihm Besitz nimmt. [...] Das ›Bild‹ stellt die ›Sache‹ nicht dar – es ist die Sache; es vertritt sie nicht nur, sondern es wirkt gleich ihr, so daß es sie in ihrer unmittelbaren Gegenwart ersetzt.« (Ebd., S. 43 und 47).

38 Barthes, *Le mythe, aujourd'hui*, S. 252.

39 Vgl. auch Dörner, der in der Schaffung der Optik einer einheitlichen Realitätserfahrung eine der wesentlichen Kommunikationsfunktionen von Mythen sieht (*Dörner, Politischer Mythos und symbolische Politik*, S. 67).

40 Davon ausgehend – und Barthes' Prämissen von der Medialität und Evidenz des Mythos verknüpfend – lassen sich auch weitere, bei Barthes nicht ausgeführte Überlegungen in Bezug auf die (Inter-)Medialität mythischer Erinnerung anstellen. So legt die sinnlich-konkrete Evidenz mythischer Erinnerung das unbewegte Bild als bevorzugtes Erinnerungsmedium des Mythos nahe, das deshalb durch intermediale Verfahrensweisen in anderen medialen Gestaltungsformen mythischer Renarration (Film, Roman, Drama) inszeniert bzw. integriert wird (vgl. *Stephanie Wodianka, Mythos als ›défilé d'images‹. Zur (Inter)Medialität mythischer Erinnerung*, in: *Sprache und Literatur* 34 (2003), H. 91/92, Themenschwerpunkt ›Dimensionen des Medialen‹, hg. v. *Ludwig Jäger*, S. 69–83).

ständige Wiederholung oder durch mit Autorität ausgestattete Institutionen wie Zeitungen/öffentliche Rituale), die diese individuelle Evidenzerfahrung als kollektiv verbindlich und ›überindividuell‹ ausweisen.

6. Mythos als Erinnerungs-Zeichen: Semantisierung der Form – Desemantisierung des Inhalts

Im Folgenden soll das bei Barthes formulierte Modell vom Mythos als Zeichen / Erinnerungszeichen weiter vertieft werden, und zwar durch seine Verknüpfung mit anderen mythen-theoretischen Ansätzen, die in Anlehnung an kognitiv-narratologische Modelle (z.B. Vladimir Jakoblevic Propp)⁴¹ das ›Schema‹ mythischer Erzählungen zu eruierten versuchen und als wahrnehmungs- und erinnerungskonstitutiv begreifen.⁴²

So zeichnet sich die Mythostheorie des Religionswissenschaftlers Fritz Stolz (1988)⁴³ im Hinblick auf unsere Fragestellung vor allem dadurch aus, dass er den Mythos als schematisierten Erinnerungsmodus beschreibt. Daraus ergeben sich bestimmte Konsequenzen für das Verhältnis von Inhalt und Form innerhalb des mythischen Zeichens, auf die gleich einzugehen ist.

Stolz versteht mythische Erzählungen als Wiedergabe eines Vorgangs im Rahmen eines religiösen Symbolsystems, und zwar in einer festgelegten Folge bedeutungsvoller Szenen. Die Reihenfolge der Ereignisse in einem Mythos ist nicht beliebig, sondern verläuft nach einem jeweils spezifischen Schema. Dabei erfolgt – ebenfalls schematisch – eine Transformation von der Labilität zur Stabilität: In einen Zustand des Chaos/der Instabilität muss Ordnung gebracht werden, am Schluss steht eine gegen die Instabilität etablierte Ordnung. Diese Ordnung ist allerdings nicht zu verwechseln mit einem Happy End, Stabilität ist hier eine neutrale Kategorie. Diesem ›stabilen Schluss‹ der mythischen Erzählung kommt eine gewisse Gültigkeit zu, er macht vorherige Stationen in gewisser Weise ungültig.⁴⁴ Zur Illustration kann die Verbrennung Jeanne d'Arcs als möglicher ›stabiler Schluss‹ ihres Mythos dienen: Er bringt ›Ordnung‹ in eine Situation der Instabilität (Umstrittenheit Jeannes) und macht die vorherigen Stationen ihrer Triumphe (Sieg in der Schlacht um Orléans, Krönung Karls) ungültig.

41 *Vladimir Jakoblevic Propp, Morphologie des Märchens*, Frankfurt a. M. 1975 (1928).

42 S. dazu *Manfred Jahn, Frames, Preferences, and the Reading of Third-Person-Narratives. Towards a Cognitive Narratology*, in: *Poetics Today* 18 (1997), H. 4, S. 441–468.

43 *Fritz Stolz, Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos*, in: *H.H. Schmid (Hg.), Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988, S. 81–103.

44 Diese Überlegungen – so lässt sich im Sinne unserer Erkenntnisinteressen bemerken – konstatieren implizit ein Differenzkriterium zum historischen bzw. historiographischen Erinnerungsmodus, der durch die (zumindest vordergründige) Absage an schematisierte Narrationsformen gekennzeichnet sein möchte und die ›Offenheit‹ der Geschichte voraussetzt.

Durch die Annahme eines dem Mythos zugrundeliegenden Schemas werden Semantik und Struktur, Inhalt und Form des Mythos in ein spezifisches Verhältnis gesetzt.⁴⁵ Es kommt sozusagen zu einer hierarchischen Spannung zwischen Semantik und Form: Die schematisierte Stabilität am Ende der mythischen Erzählung dominiert den semantischen Wert des Schlusses als »gut« oder »schlecht«. Das schematisierte Ende zeichnet sich sogar durch eine semantische Neutralisierung der vorgängigen Elemente der Narration aus. Und die schematisierte Abfolge der mythischen Narration beraubt diese darüber hinaus eines konstitutiven Mittels der Semantisierung, nämlich der Möglichkeit zeitlicher Inbezugsetzungen. Insofern ist von einer mit der Semantisierung der Form einhergehenden Desemantisierung des Inhalts zu sprechen: Der Mythos ist als Zeichen sozusagen inkongruent, Form und Inhalt stehen in gewisser Hinsicht nicht gleichberechtigt zueinander. Dieses Phänomen könnte insofern auch von gedächtnistheoretischem Interesse sein, als sich verschiedene Erinnerungsformen durch ein verschiedenes Verhältnis zwischen dem *Wie* des Erinnerns (Erinnerungsmodus) und dem *Was* des Erinnerns (Erinnerungsobjekt) auszeichnen können. Pointiert formuliert: Das *Wie* des Erinnerns kann unter Umständen konstitutiver für einen Erinnerungsakt sein als das *Was*.

Daran lässt sich die Frage knüpfen, ob die Persistenz mythischer Erinnerung bis in unsere Gegenwart hinein womöglich ebensoviel mit der Attraktivität des Mythos als Erinnerungsmodus zu tun haben könnte wie mit der Attraktivität der mythischen Inhalte und deren Aktualisierungspotentialen. Zumindest scheint es plausibel, von einer mit dem Mythos einhergehenden »Erinnerungstoleranz« bei seinen »Verbrauchern« auszugehen: Eine erhöhte Bereitschaft, sich »um der mythischen Form willen« auf eigentlich »fern« liegende Inhalte einzulassen (Man denke an laizistisch eingestellte Rezipienten gegenüber dem »Stimmen« hörenden Bauernmädchen Jeanne d'Arc).

7. Zwischen Erinnerungsnähe und Erinnerungsdistanz

Diese angedeutete Überlegung legt die Entwicklung eines Modells der »Erinnerungsnähe und Erinnerungsdistanz« nahe, das hier vorgestellt und auch als mythen-theoretisches Erinnerungsmodell herangezogen werden soll. Es baut in gewisser Weise auf der eben genannten Überlegung zur unter Umständen inkongruenten Bedeutung von *Wie* und *Was* des Erinnerns auf. Das

45 Zwar geht auch Lévi-Strauss letztlich von der konstitutiven Bedeutung einer Struktur aus – aber bei ihm besteht die »Statik« der Struktur in ihrer bedeutungsverändernden Flexibilität. Das *Funktionieren* seines strukturierten Systems prägt das Erinnerungskonzept und ist insofern statisch, als es überzeitlichen und allgemeingültigen Charakter hat. Seine Dynamik schöpft das Modell aus der Tatsache, dass sich die Bedeutung der Mytheme als Teile eines Systems sich in jeder mythischen Renarration neu definiert, hier ist die Struktur geradezu bedeutungskonstitutiv.

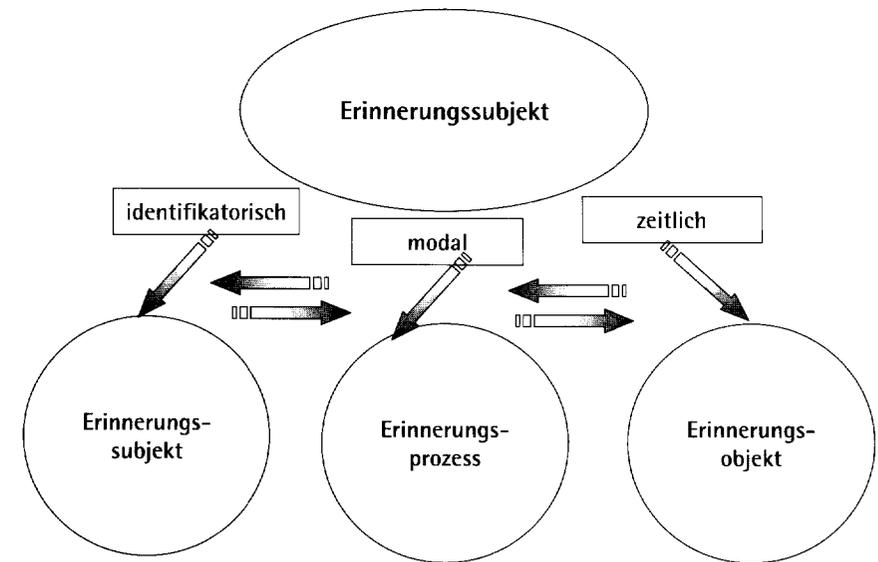


Abb. 1. Gedächtnistheoretisches Modell: Erinnerungsnähe und Erinnerungsdistanz

Modell ergänzt die durch Zeit (Assmann)⁴⁶ bzw. Zeitbewusstsein (Erll)⁴⁷ zu unterscheidenden Kategorien »kommunikatives Gedächtnis« und »kulturelles Gedächtnis«, indem es die differenzierende Qualität von kognitiver Nähe und Distanz nicht nur auf das Zeitbewusstsein des Erinnerungssubjektes im Verhältnis zum Erinnerungsobjekt bezieht (so Assmann und Erll), sondern auch anwendet auf die beiden anderen Dimensionen der Erinnerungskonstellation (s. Abb. 1).

Erinnerungsnähe und Erinnerungsdistanz werden bei diesem Modell auch als relevante Untersuchungskategorien im Hinblick auf das Verhältnis des Erinnerungssubjektes zum Erinnerungsprozess sowie im Hinblick auf das Verhältnis zwischen verschiedenen (z.B. fiktiven und nicht-fiktiven) Erinnerungssubjekten aufgefasst. Auf diese Weise implizieren die Begriffe »Erinnerungsnähe« und »Erinnerungsdistanz« nicht nur eine zeitliche, sondern auch eine modale und identifikatorische Dimension, man könnte sie also mit der Trias Zeit – Medien – Identität bezeichnen: Zeit bzw. Zeitbewusstsein ist maßgeblich für die Erinnerungsdistanz und -nähe zwischen Erinnerungssubjekt und Erinnerungsobjekt (vgl. Assmann und Erll zum kulturellen Gedächtnis); durch Medien bzw. mediale und intermediale Strategien kann Distanz bzw. Nähe des Erinnerungssubjektes zum Erinnerungsprozess

46 Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, S. 56.

47 Erll, Gedächtnisromane, S. 49.

hergestellt/beeinflusst werden;⁴⁸ das für Erinnerungskulturen konstitutive Identitätsbewusstsein resultiert schließlich aus dem Bewusstsein der Distanz/Nähe zwischen verschiedenen Erinnerungsobjekten.

Mythos und Geschichte – so könnte man exemplarisch illustrieren – implizieren als zwei unterschiedliche Erinnerungsformen jeweils unterschiedliche Konstellationen der Erinnerungsnähe oder Erinnerungsferne in bezug auf Erinnerungsobjekte, Erinnerungssubjekte und Erinnerungsprozesse. Mythen zeichnen sich dadurch aus, dass ihr Erinnerungsobjekt zwar einerseits im zeitlichen bzw. überzeitlichen Fernhorizont verortet wird (vgl. Barthes, naturalisierende Wirkung; nicht zu verwechseln mit dem zeitlich messbaren Abstand im Sinne Assmanns), andererseits aber auch wiederholend und aktualisierend in die Erinnerungsnähe der Gegenwart gerückt wird bzw. seine Bedeutung präsentisch erfahrbar wird (»elastischer Pfeil«). Die am Mythos teilhabenden Rezipienten befinden sich als Erinnerungssubjekte in bewusster Erinnerungsnähe zueinander, woraus das dem Mythos eigene Potential zur Begründung kollektiver Identität resultiert. Mythen sind schließlich durch eine extrem geringe Erinnerungsdistanz der erinnernden Subjekte zum Erinnerungsprozess charakterisiert: Nur wer an den Mythos »glaubt« und ihn nicht als Symbol dechiffriert, hat wirklich an ihm teil. Am anderen Ende der Skala befindet sich die historische bzw. historiographische Erinnerung: Sie beruht auf der – dem Anspruch nach – betont »objektiven« Distanz zum Erinnerungssubjekt, auf der relativierenden, nicht identifizierenden Selbstverortung in bezug auf andere historiographisch erinnernde Subjekte sowie auf der methodisch selbstreflexiven Distanz zum Erinnerungsmodus.

Eine Besonderheit des Mythos als Erinnerungsform besteht in der bereits angesprochenen Elastizität des Zeit-Pfeiles (Fernhorizont versus präsentische Erfahrung). Gerade moderne Renarrationen von Mythen zeichnen sich darüber hinaus auch durch ein Phänomen aus, das man mit der »Elastizität« des mittleren Pfeiles (Medien-Pfeil) beschreiben kann, dem Verhältnis zwischen Erinnerungssubjekt und Erinnerungsprozess. Dass sich Mythen immer durch die Kürze dieses Pfeiles auszeichnen, stimmt nämlich so nicht – sie sind vielmehr durch die potentielle Elastizität auch dieses Pfeiles bzw. durch dessen »Schwingen« gekennzeichnet.

Dazu ist noch einmal auf die von Barthes beschriebene zweite Lesart des Mythos zurückzukommen, die des entziffernden, dechiffrierenden Mythologen, der von der Teilhabe am Mythos ausgeschlossen ist. Dieser Lektüremodus lässt sich nämlich mit einem Phänomen in Verbindung bringen, das als »Metamythos« bezeichnet werden kann.⁴⁹ Damit sind – in Anlehnung

48 S. dazu Wodianka, Mythos als »défilé d'images«.

49 S. dazu Stephanie Wodianka, Reflektierte Erinnerung, Metamythische Renarrationen des Jeanne d'Arc-Mythos im Drama, in: Klaudia Knabel u.a. (Hg.), Nationale Mythen – kollektive Symbole. Formen, Konstruktionen und Medien der Erinnerung, Göttingen 2005, S. 37–66.

an den Begriff der Metafiktion, der Texte umschreibt, die im Erzählten zugleich das Erzählen reflektieren – Renarrationen des Mythos gemeint, die in gleichsam mythologischer Distanz zugleich den Mythos in seinem Funktionieren dechiffrieren. Die metamythische Konfiguration von Mythen entspricht vordergründig der an zweiter Stelle genannten *mythologischen* Perspektive und dem ihr zuzuordnenden Handlungsmodus in Bezug auf den Mythos: Die Erinnerung an den Mythos wird zerstört, indem – wie zum Beispiel in dem Jeanne d'Arc-Drama »L'Alouette« von Jean Anouilh⁵⁰ oder generell durch die Ironie als distanzierenden Narrationsmodus⁵¹ – die Mechanismen seines Funktionierens freigelegt werden.⁵² Der Rezipient der metamythischen Renarration entziffert den Mythos unwillkürlich mit und sieht sich »als Mythologe« von der Teilhabe am Mythos ausgeschlossen: Der Pfeil wird in die Länge gezogen und entspricht damit nicht mehr dem »mythentypischen« Verhältnis von Erinnerungsnähe und Erinnerungsdistanz. Während selbst die Reduktion des Mythos auf eine bloße Formel, die jenseits ihrer Bedeutungsgeschichte steht und damit aus ihrer ursprünglichen Erinnerungsgemeinschaft entwurzelt sein kann, oder Desakralisierungen den Impuls zur Renarration der »wahren« mythischen Geschichte in sich tragen, wäre insofern in der *metamythischen* Renarration die einzig mögliche Form des Vergessens oder Vergessenmachens eines Mythos zu sehen – sein *tatsächliches* »Zuendebringen«,⁵³ das jenseits der erinnernden Ent- und Remythisierung liegt.⁵⁴

50 Jean Anouilh, L'Alouette (1952), in: *Ders.*, Pièces costumées, Paris 1962. In diesem Drama wird das Funktionieren des Jeanne-d'Arc-Mythos »mythologisch« entziffert, z.B. indem die Reihenfolge der Mytheme von den Figuren diskutiert bzw. vertauscht wird oder indem der Wiederholungscharakter mythischer Renarration durch das auf der Bühne stattfindende Zusammenstellen / Aufsammeln der Requisiten und Kostüme offengelegt wird.

51 Vgl. Northrop Frye, Anatomy of Criticism. Four Essays, Princeton 1957, S. 42, der von der Ironie als »Mythos der Endstufe« und vom »ironischen Mythos« spricht. Er sieht in der Tendenz des Okzidents zur Ironie ein Abstiegsgesetz verwirklicht.

52 Vgl. Jean Pouillon, Die mythische Funktion, in: Jean Pierre Vernant (Hg.), Mythos ohne Illusion. Aus dem Frz. v. Ulrike Bokelmann, Frankfurt a. M. 1984, S. 68–83, S. 68.

53 Blumenberg, Arbeit am Mythos, S. 396 ff.; vgl. dazu Harald Weinrich, der die Fiktionsironie Anouilhs aufzeigt und in diesem Zusammenhang bemerkt: »Das ist das besondere der Fiktionsironie: sie versperrt den Rückweg zur Fiktion. Ironie ist ein Habitus der Spätkommenen. Sie schließt ab, nicht auf.« (Harald Weinrich, Fiktionsironie bei Anouilh, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft 2 (1961), S. 239–253, hier S. 244; s. dazu auch Pierre Schoentjes, Poétique de l'ironie, Paris 2001.

54 Vgl. Cassirer, Das mythische Denken, S. 276, der das Phänomen unter den Begriff »Die Dialektik des mythischen Denkens« fasst: »Die einzelnen Stufen seiner Entwicklung [des Mythos] schließen sich nicht einfach aneinander an, sondern sie treten sich vielmehr, oft in scharfer Gegensätzlichkeit, gegenüber. Der Fortgang besteht darin, daß gewisse Grundzüge, gewisse geistige Bestimmtheiten der früheren Stufen nicht nur weitergebildet und ergänzt, sondern daß sie verneint, ja daß sie schlechthin vernichtet werden. Und diese Dialektik läßt sich nicht nur in der Umbildung der Inhalte des mythischen Bewusstseins aufweisen, sondern sie beherrscht auch dessen »innere Form«. Auch die Funktion des mythischen Gestalts als solche wird durch sie ergriffen und von innen her umgewandelt.«

An dieser Stelle sind jedoch literaturwissenschaftliche Überlegungen anzustellen, die von gedächtnistheoretischer Bedeutung sind und mit deren Hilfe man zu einem anderen Ergebnis kommt. Der Mythos wird *deshalb* nicht wirklich durch seine metamythische Renarration zerstört oder vergessen gemacht, weil seine literarische Gestaltung erinnerungstheoretische (und auch erinnerungspraktische) Konsequenzen hat, die hier zum Tragen kommen. Das Potential metamythischer Renarration liegt darin, nicht nur die Umsetzung der zweiten, d.h. von Barthes dem *Mythologen* zugeschriebenen Lesart des Mythos (s.o.) zu ermöglichen, sondern die synthetische Verknüpfung und Simultaneität *aller drei* Mythoslektüren. Dies verdankt sie – um mit Genette zu sprechen – einer Selbst-Verdoppelung durch die Aufspaltung der mythischen Renarration in Aussage und Aussageakt. Der Rezipient ›liest‹ den Meta-Mythos nicht nur in seiner mythologischen, sondern auch in seiner literarisch-ästhetischen Funktion. Er wandert sozusagen beständig auf dem Grat zwischen einer mythologisch distanzierenden und einer in die Fiktion involvierten (Zeit-)Perspektive bzw. ist zwischen den Lesarten des Mythos hin- und hergerissen. Um im Bild des hier vorgestellten Modells von Erinnerungsnähe und Erinnerungsdistanz zu sprechen: Der Pfeil zwischen Erinnerungssubjekt und Erinnerungsprozess wird ›elastisch‹ und erfährt ständig wechselnde Verkürzungen und Verlängerungen. Das von Genette in Anschlag gebrachte ›Spiel mit der Zeit‹ in der Fiktionserzählung und dessen Eigengesetzlichkeit ermöglichen es, sich mit dem Mythos als Erzeuger, Mythologe und Verbraucher zugleich in Bezug zu setzen und damit zum Mythos in *verschiedene* Zeit- und Erinnerungsverhältnisse *zugleich* zu treten. Ernst Cassirer sieht darin nicht nur eine Möglichkeit des mythischen Bewusstseins, sondern ein dem Mythos inhärentes und diesen charakterisierendes Prinzip, das Ausdruck und konsequenteste Verwirklichung seiner Tiefenstruktur ist.⁵⁵

Diese metamythische Renarration realisiert einen besonders in modernen Erinnerungskulturen häufig anzutreffenden, spezifischen Erinnerungsmodus: Das Wie der Erinnerung ist zugleich Objekt der Erinnerung. Die Rezi-

S. dazu auch *Karlheinz Stierle*, Mythos als »bricolage« und zwei Endstufen des Prometheusmythos, in: *Manfred Fuhrmann* (Hg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971 (Poetik und Hermeneutik 4), S. 455–472.

55 »Das Entscheidende liegt [...] darin, daß er [der Mythos] auch in dieser Rückwendung noch in sich selbst verbleibt und beharrt. Er tritt nicht schlechthin aus seinem Kreise heraus, er geht nicht zu einem völlig anderen ›Prinzip‹ über – aber indem er seinen eigenen Kreis vollständig erfüllt, zeigt es sich, daß er ihn zuletzt sprengen muß. Diese Erfüllung, die zugleich Überwindung ist, ergibt sich aus der Stellung, die der Mythos gegenüber der eigenen Bildwelt einnimmt. Er kann sich nicht anders als in ihr offenbaren und äußern – aber je weiter er fortschreitet, um so mehr beginnt für ihn diese Äußerung selbst zu etwas ›Äußerlichem‹ zu werden, das seinem eigentlichen Ausdruckswillen nicht völlig adäquat ist. Hier liegt der Grund eines Konflikts, der allmählich immer schärfer hervortritt und der, indem er das mythische Bewußtsein in sich selbst spaltet, doch in ebendieser Spannung zugleich seinen letzten Grund und seine Tiefe erst wahrhaft aufdeckt.« (*Cassirer*, *Das mythische Denken*, S. 276).

pienten des Metamythos beobachten sich nicht nur, sondern vollziehen und erfahren auch dieses gratwandernde Zeit- und Erinnerungsverhältnis. Sie erfahren sich bei ihrer multiperspektivischen Mythoslektüre als Mitglied einer Erinnerungskultur, die sich genau durch diese, die Lektüremodi des Mythos zusammenführende Erinnerungsweise auszeichnet – auf diese Weise tritt die ›naturalisierende Wirkung‹ des Mythos – auf einem Umweg der Reflexion – dennoch und vielleicht umso nachhaltiger ein.

Die Tendenz zu diesen metamythischen Renarrationen seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis zur Gegenwart – die sich z.B. auch in Repräsentationen des Jeanne-d'Arc-Mythos zeigt – ist möglicherweise auf spezifische Bedürfnislagen in Bezug auf das kulturelle Gedächtnis zurückzuführen: Weniger über das Erinnerte (referentielle Erinnerung), sondern über die kollektive Reflexion der Art und Weise des Erinnerns wird hier erinnert und Erinnerungsgemeinschaft gestiftet, so die hier vertretene These. Weniger das *Was* der mythischen Geschichte Jeanne d'Arcs, sondern das reflektierende *Wie* der mythischen Renarration macht die mythische Erinnerung in manchen (z.B. intellektuellen oder bildungsbürgerlichen) Erinnerungsgemeinschaften aus. So können unter Umständen als anachronistisch oder problematisch erfahrene Erinnerungsformen ›maskiert‹ werden – z.B. dann, wenn das Aktualisierungspotential eines Mythos durch semantische Erweiterung oder Umdeutung an seine Grenzen gerät, wenn also die ›Erinnerungstoleranz‹ der intendierten Mythosrezipienten (s.o.) eigentlich erschöpft ist. Damit geht ein Konzept von Erinnerung einher, das die Erinnerungsform als erinnerungskonstitutiv begreift und diese selbst zum Gegenstand der Erinnerung macht: Der ›elastische Pfeil‹ wird selbst zum Erinnerungsobjekt. Das kulturelle Gedächtnis, das sich hier zeigt, definiert sich weniger über seine *Erinnerungsreferenzen* als maßgeblich über die *Erinnerungsmodi*, die es strukturieren.⁵⁶

Das hier vorgestellte Modell von Erinnerungsnähe / Erinnerungsdistanz lässt sich auch auf die unter Punkt 2. bis 6. erarbeiteten gedächtnistheoretischen Implikationen mythentheoretischer Ansätze anwenden bzw. vermag diese abzubilden.

Die ›performative Erinnerungswahrheit‹, d.h. die sich im Mythos ereignende ›Wahrheit‹ im Sinne Cassirers (Punkt 2.), besteht in der objektiven Materialität des Modells selbst, das die ›Regelhaftigkeit‹ mythischen Funktionierens darstellt. Darüber hinaus ist diese durch das Modell abgebildet durch die zentrale Position des Erinnerungssubjektes – nur dessen spezifische Kombination von Pfeillängen zwischen den drei Bezugspunkten und deren Verhältnis zueinander begründet die ›objektive Macht‹ des Mythos im Sinne einer *mental map*.

56 Vgl. oben Kap. 6. zum »Mythos als Erinnerungs-Zeichen: Semantisierung der Form – Desemantisierung des Inhalts«, in dessen theoretischen Rahmen dieses Phänomen zu verorten ist.

Der Aspekt ›Gedächtnis als System‹ (Punkt 3.) kann dargestellt werden, indem zusätzliche Verbindungslinien zwischen Erinnerungssubjekt, Erinnerungsprozess und Erinnerungsobjekt bzw. zwischen den entsprechenden Pfeilen gezogen werden: Die identifikatorischen, modalen und zeitlichen Verhältnisse von Nähe und Distanz beeinflussen sich auch untereinander. So kann – wie im oben beschriebenen Sonderfall metamythischer Renarration – die modale Erinnerungsdistanz eine besondere identifikatorische Erinnerungsnähe zur Folge haben. Diese wiederum stützt unter Umständen die ›präsentische Erfahrung‹ des Mythos, die als zeitliche Erinnerungsnähe darzustellen ist.

Die dem Mythos als Erinnerungsform inhärente ›Poetik des Schlusses‹ (Punkt 4.) lässt sich ebenfalls durch das Modell darstellen: Hat eine mythische Renarration bei einem Erinnerungssubjekt ein spezifisches Distanz- und Näheverhältnis zu den Komponenten bewirkt und somit eine intendierte Statik erreicht (intendierte Festschreibung im kulturellen Gedächtnis), so handelt es sich dabei um einen (zumindest potentiell) nur vorübergehenden Zustand (umdeutende Fortschreibung im Funktionsgedächtnis): Andere, d.h. folgende oder konkurrierende mythische Renarrationen versuchen, diese Statik ins Wanken zu bringen und eine neue Konstellation zu bewirken. Jede Mythosrepräsentation bewirkt bei jedem Erinnerungssubjekt eine spezifische, einmalige Anordnung der dargestellten Komponenten.

Erinnerungspräsenz und Erinnerungsevidenz des Mythos als Zeichen (Punkt 5.) sind im Modell durch das stete ›Zurückschwingen‹ des elastischen Pfeils zwischen Erinnerungssubjekt und Erinnerungsobjekt repräsentiert: Jede (vorübergehende) Erinnerungsdistanz bedeutet den Impuls zu dessen Verkürzung, der ›Verbraucher des Mythos‹ steht niemals dauerhaft im Verhältnis der zeitlichen Erinnerungsdistanz zum Erinnerungsobjekt.

Das Zusammenspiel von Semantisierung der Form und Desemantisierung des Inhaltes (Punkt 6.) schließlich wird im Modell durch die systemhafte Abhängigkeit der Komponenten voneinander darstellbar: Wird der Pfeil zwischen Erinnerungssubjekt und Erinnerungsprozess verlängert (zum Beispiel durch Verfahren der metamythischen Renarration) und als solcher selbst zum Erinnerungsobjekt, so wird durch dieses Hinzutreten eines weiteren Systemelementes in den Komponentenkreis ›Erinnerungsobjekt‹ die Semantik anderer Erinnerungsobjekte verändert und unter Umständen in den Hintergrund gedrängt.

Der Darstellung dessen, was dieses Modell zu leisten vermag, ist der abschließende Hinweis darauf hinzuzufügen, was dieses an seine Grenzen stoßen lässt. Nicht berücksichtigt wird durch das Konzept von ›Erinnerungsnähe und Erinnerungsdistanz‹ die Frage nach der ›geschichtlichen Wahrheit‹ eines Mythos: Das Modell schaut durch seine Zweidimensionalität nicht ›hinter‹ die mythische Struktur – ›The Truth behind the Legend‹ liegt in seinem toten Winkel.

STEPHANIE WODIANKA
 Mythos und Erinnerung. Mythentheoretische Modelle und ihre
 gedächtnistheoretischen Implikationen 211

ANDREAS HOESCHEN
 Anamnesis als ästhetische Rekonfiguration. Zu Bachtins dialogischer
 Erinnerungskultur 231

II. Wissensordnungen

Einleitung: Wissensordnungen 261

GÜNTER BUTZER / JOACHIM JACOB / GERHARD KURZ
 »Und vieles / Wie auf den Schultern eine / Last von Scheitern ist /
 Zu behalten.« Zum Widerstreit von Gedächtnis und Erinnerung an
 Beispielen aus der Lyrik des 16. bis 19. Jahrhunderts 265

KIRSTEN DICKHAUT
 Das Paradox der Bibliothek. Metapher, Gedächtnisort, Heterotopie . . 297

MANFRED LANDFESTER
 Religiöse Wissensordnungen zwischen Kontinuität und
 Transformation. Die Entwicklung religiöser Wissensordnungen und
 ihrer Deutung in der paganen griechischen Antike 333

HELMUT KRASSER
 Universalisierung und Identitätskonstruktion. Formen und
 Funktionen der Wissenskodifikation im kaiserzeitlichen Rom 357

HERBERT GRABES / MARGIT SICHERT
 Literaturgeschichten als Instrumente literarischer Kanonbildung und
 nationaler Identitätsbildung 377

WERNER RÖSENER
 Aspekte der adeligen Erinnerungskultur im Mittelalter 405

III. Intermedialität

Einleitung: Intermedialität 429

CHRISTIANE HOLM / GÜNTER OESTERLE
 Andacht und Andenken. Zum Verhältnis zweier Kulturpraktiken
 um 1800 433

Formen der Erinnerung

Herausgegeben von
Günter Oesterle

in Verbindung mit
Marcel Baumgartner, Herbert Grabes, Angelika Hartmann,
Klaus Heller, Helmut Krasser, Gerhard Kurz,
Manfred Landfester, Claus Leggewie, Friedrich Lenger,
Peter Moraw, Gabriel Motzkin, Rolf Reichardt,
Jürgen Reulecke, Dietmar Rieger, Werner Rösener,
Winfried Speitkamp, Friedrich Vollhardt
und Moshe Zimmermann

Redaktion: Almuth Hammer, Birgit Neumann

Band 26

Vandenhoeck & Ruprecht

Erinnerung, Gedächtnis, Wissen

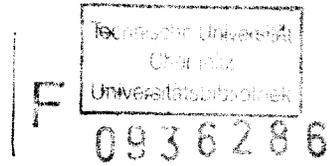
Studien zur kulturwissenschaftlichen
Gedächtnisforschung

Herausgegeben von
Günter Oesterle

Vandenhoeck & Ruprecht

Umschlagabbildung:
 Robert Fludd, utriusque cosmi
 maioris scilicet et minoris metaphysica, physica atque
 technica histori, Oppenheim 1619.

S1



Mit 34 Abbildungen

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

ISBN 3-525-35585-8

Die Arbeit ist im Sonderforschungsbereich 434 »Erinnerungskulturen«
 an der Universität Gießen entstanden und wurde auf seine Veranlassung unter
 Verwendung der ihm von der Deutschen Forschungsgemeinschaft zur
 Verfügung gestellten Mittel gedruckt.

© 2005, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen / www.v-r.de
 Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
 Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
 schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch
 seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich
 zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für
 Lehr- und Unterrichtszwecke. – Printed in Germany.
 Gesetzt aus der Bembo von Berthold auf PageOne
 Satz: Dörlemann Satz, Lemförde.
 Druck- und Bindung: Hubert & Co., Göttingen.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	9
GÜNTER OESTERLE	
Einleitung	11
<i>I. Theoretische Dispositionen</i>	
Einleitung: Theorie der Erinnerungskulturen	27
FRANK GRUNERT	
Die Marginalisierung des Gedächtnisses und die Kreativität der Erinnerung. Zur Gedächtnistheorie der deutschen Aufklärungs- philosophie	29
GABRIEL MOTZKIN	
Zeit, Gedächtnis und Theorie	53
JENS MATTERN	
Anamnetische Selbstheit. Menschlichkeit und Gedächtnis bei Heidegger und Plato	69
MARCUS SANDL	
Historizität der Erinnerung / Reflexivität des Historischen. Die Herausforderung der Geschichtswissenschaft durch die kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung	89
HARTMUT BERGENTHUM	
Geschichtswissenschaft und Erinnerungskulturen. Bemerkungen zur neueren Theoriedebatte	121
GÜNTHER LOTTES	
Erinnerungskulturen zwischen Psychologie und Kulturwissenschaft	163
ASTRID ERLI / ANSGAR NÜNNING	
Literatur und Erinnerungskultur. Eine narratologische und funktionsgeschichtliche Theorieskizze mit Fallbeispielen aus der britischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts	185

STEPHANIE WODIANKA Mythos und Erinnerung. Mythentheoretische Modelle und ihre gedächtnistheoretischen Implikationen	211
ANDREAS HOESCHEN Anamnesis als ästhetische Rekonfiguration. Zu Bachtins dialogischer Erinnerungskultur	231
<i>II. Wissensordnungen</i>	
Einleitung: Wissensordnungen	261
GÜNTER BUTZER / JOACHIM JACOB / GERHARD KURZ »Und vieles / Wie auf den Schultern eine / Last von Scheitern ist / Zu behalten.« Zum Widerstreit von Gedächtnis und Erinnerung an Beispielen aus der Lyrik des 16. bis 19. Jahrhunderts	265
KIRSTEN DICKHAUT Das Paradox der Bibliothek. Metapher, Gedächtnisort, Heterotopie . .	297
MANFRED LANDFESTER Religiöse Wissensordnungen zwischen Kontinuität und Transformation. Die Entwicklung religiöser Wissensordnungen und ihrer Deutung in der paganen griechischen Antike	333
HELMUT KRASSER Universalisierung und Identitätskonstruktion. Formen und Funktionen der Wissenskodifikation im kaiserzeitlichen Rom	357
HERBERT GRABES / MARGIT SICHERT Literaturgeschichten als Instrumente literarischer Kanonbildung und nationaler Identitätsbildung	377
WERNER RÖSENER Aspekte der adeligen Erinnerungskultur im Mittelalter	405
<i>III. Intermedialität</i>	
Einleitung: Intermedialität	429
CHRISTIANE HOLM / GÜNTER OESTERLE Andacht und Andenken. Zum Verhältnis zweier Kulturpraktiken um 1800	433

ROLF REICHHARDT »Macht ein solches Bild nicht einen unauslöschlichen Eindruck?« Bildpublizistische Reduktion und Übertreibung im politischen Erinnerungsdiskurs um 1800	449
THOMAS LANGE Diagramm, Illustration, Imagination. Zur Entwicklung neuer Erkenntnisformen über die Annäherung von exakter Wissenschaft und bildender Kunst am Beispiel von Philipp Otto Runge's Konstruktion der »Farbenkugel« (1810)	491
<i>IV. Zeit und Identität</i>	
Einleitung: ZeitRaum und Identität. Erinnerungskonstruktionen zwischen Nation und Transnation	517
FRIEDRICH LENGER Geschichte und Erinnerung im Zeichen der Nation. Einige Beobachtungen zur jüngsten Entwicklung	521
WINFRIED SPEITKAMP Erinnerung und Nation in Afrika	537
SABINE DAMIR-GEILSDORF / BÉATRICE HENDRICH »Wenn die Steine sprechen ...«. Muslimische Selbst-Inszenierungen in Endzeitnarrationen	555
CLAUDIA ALTHAUS Geschichte, Erinnerung und Person. Zum Wechselverhältnis von Erinnerungsresiduen und Offizialkultur	589
ANDREAS LANGENOHL Ort und Erinnerung. Diaspora in der transnationalen Konstellation . .	611
DIETMAR RIEGER Nationalmythos und Globalisierung. Der Sonderfall »Jeanne d'Arc« .	635
CLAUS LEGGEWIE / ERIK MEYER Geschichtspolitik in der Mediengesellschaft	663
Autoren und Autorinnen	677