Bent Gebert (Konstanz) / Uwe Mayer (Gießen)

Mythos zwischen Präsenz und Repräsentation: Zur Einführung

Erschienen in: Zwischen Präsenz und Repräsentation : Formen und Funktionen des Mythos in theoretischen und literarischen Diskursen / Gebert, Bent; Mayer, Uwe (Hrsg.). - Berlin : De Gruyter, 2014. - (linguae & litterae ; 26). - S. 1-24. - ISBN 978-3-11-030752-8
https://dx.doi.org/10.1515/9783110332827.1

I. Zwischen Präsenz und Repräsentation: Verortungen von Mythos und Literatur

Wo vom Mythos die Rede ist, kommt meist eine Differenz von Präsenz und Repräsentation zur Sprache. Dies gilt nicht zuletzt für zahlreiche Mythostheorien, die ihren Gegenstand in einem entsprechenden Spannungsfeld lokalisieren. Ein naheliegendes Beispiel dafür bieten die verschiedenen Varianten der *Myth and Ritual Theory*. Diese betrachten Mythen als narrative Repräsentationen, die stets im Zusammenhang mit performativen Praktiken in der Präsenzform von Ritualen stehen. Ein vielleicht weniger offenkundiges, aber ebenfalls prominentes Beispiel ist die These Hans Blumenbergs, wonach im Mythos bedrohliche Wirklichkeits- bzw. Präsenzerfahrungen durch erzählerische Repräsentation bewältigt werden. Wie im Folgenden zu umreißen ist, bilden diese Beispiele keineswegs die Ausnahme. Denn Theorien und Konzepte des Mythos sind einerseits reich an Verweisen auf Präsenz, Unmittelbarkeit oder Überwältigung, um nur einige der einschlägigen Stichworte zu nennen. Andererseits tritt in ihnen immer wieder der Repräsentationscharakter des Mythos bzw. der Mythen in den Vordergrund, wenn diese beispielsweise als Bearbeitungen oder Adaptationen ausgewiesen werden. Solchen Verortungen des Mythos zwischen Präsenz und Repräsentation nachzugehen und anhand exemplarischer Stationen die Umrisse einer über 2000-jährigen Diskursgeschichte zu skizzieren, ist das mythostheoretische Ziel des vorliegenden Bandes.

Dabei zeigt sich rasch: »Theories of myth are never theories of myth alone.«[1] Wie die Beiträge des Bandes bezeugen, ist die hier vorzustellende Geschichte des Mythos insbesondere in literaturgeschichtlicher und literaturtheoretischer Hinsicht aufschlussreich. Denn seit Aristoteles verhandelt der Mythosdiskurs explizit auch Formen und Funktionen des Literarischen, wobei der Differenz von Präsenz und Repräsentation entscheidende Bedeutung zukommt. Dementsprechend verfolgt der vorliegende Band ein zweites, Mythos- und Literaturtheorie verbindendes Ziel: Der Mythosdiskurs

[1] Robert Segal (Hrsg.), *Literary Criticism and Myth*, New York 1996, S. vii.

Konstanzer Online-Publikations-System (KOPS)
URL: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:352-2-mpdl8ujags3u3

wird auf seine expliziten wie impliziten Bestimmungen von Literatur untersucht. Das Interesse an der bis heute wirkungsreichen Auseinandersetzung mit dem Mythos zwischen Präsenz und Repräsentation, in der sich Reflexion und Produktion von Mythen wechselseitig durchdringen, stimulieren oder modifizieren, ist daher mit der Erwartung verbunden, dass diese Diskursgeschichte auch eine bisher kaum beachtete Geschichte des Literarischen birgt.

II. Stationen einer Diskursgeschichte: Zur mythologischen Differenz von Präsenz und Repräsentation

Das Vorhaben, eine Diskursgeschichte des Mythos zwischen Präsenz und Repräsentation zu skizzieren, kann bei der Produktivität dieser Geschichte ansetzen – einer Produktivität auch und gerade für Theorien und Praktiken des Literarischen. Zugleich kann es aus theoretisch-methodischer Sicht als Reaktion auf eine offensichtliche Herausforderung der geistes- und kulturwissenschaftlichen Mythosforschung verstanden werden. Diese Herausforderung besteht darin, dass das, was man als Mythos oder als das Mythische bezeichnet, sich sowohl in historischer Perspektive als auch in den Optiken verschiedener Wissenschaftsdisziplinen – und ganz grundsätzlich im Lichte verschiedener Mythoskonzepte – auf sehr unterschiedliche Art und Weise darstellen kann. Kurzum: Der Mythosbegriff lässt sich, allen systematischen Bemühungen zum Trotz, zu keiner Minimaldefinition kondensieren und nur schwer lässt sich das Gegenstandsfeld abgrenzen, welches das Etikett Mythosforschung zusammenfassen könnte.[2]

---

[2] Dies belegen einschlägige Überblicksartikel, die sich vorrangig auf die Identifizierung von Begriffsfamilien konzentrieren: Aleida Assmann/Jan Assmann, »Mythos«, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias S. Laubscher (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart 1998, S. 179–200; Walter Burkert/Axel Horstmann, »Mythos, Mythologie«, in: Joachim Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Basel 1984, S. 281–318. Konsistente Systematisierung von Mythostheorien scheint allenfalls mit Blick auf Teilgebiete oder durch disziplinäre Eingrenzung zu gelingen. Vgl. beispielsweise Christoph Jamme, *»Gott an hat ein Gewand«. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien*, Frankfurt a. M. 1999; Luc Brisson, *Einführung in die Philosophie des Mythos.* Bd. 1: *Antike, Mittelalter und Renaissance*, Darmstadt 2005; Christoph Jamme, *Einführung in die Philosophie des Mythos.* Bd. 2: *Neuzeit und Gegenwart*, Darmstadt 2005. Auch eine Beschränkung auf spezielle historische Segmente wie z. B. das Verhältnis von Mythos und Wissenschaft seit der zweiten Hälfte des 19. Jhs. erlaubt Systematisierung: vgl. z. B. Robert Segal, *Myth. A Very Short Introduction*, Oxford, New York 2004.

Diesseits emphatischer Redeweisen vom Mythos stehen interdisziplinär orientierte Arbeiten der kulturwissenschaftlichen Mythosforschung daher vor einem Dilemma. Übergehen sie in pragmatischer Absicht die Klärung ihres Leitbegriffs, kassieren sie dafür oft folgenschwere Unschärfen der Beobachtung; riskieren sie hingegen Definitionen, drohen entweder begriffliche Verstrickungen oder, umgekehrt, die Essentialisierung (zumindest aber willkürlich anmutende Reduktionen) ›des Mythos‹ bzw. ›des Mythischen‹.[3]

Der vorliegende Band versucht dem skizzierten Dilemma durch eine theoretisch-methodische Neuorientierung zu entgehen, die in der Wahl einer heuristischen (statt einer definitorischen) Perspektive und in der Beschäftigung mit dem Mythos*diskurs* (statt mit ›dem Mythos‹) besteht: Die Beiträge wollen nicht klären, *was Mythos ist*, sondern den Mythosdiskurs selbst zum Beobachtungsgegenstand erheben und ihn auf diesem Wege als kulturelles Beobachtungsfeld nutzen. Mit dieser Orientierung folgt der vorliegende Band einem Vorschlag, den Gerhart von Graevenitz bereits 1987 zur »Gattungs- und Kulturgeschichte der Auffassungen des Mythos« formulierte. Statt nach der vermeintlichen »Realität des Mythos« zu fahnden, sei Mythos als »Diskursphänomen« zu analysieren: als »Produkt von europäischen Wahrnehmungs- und Denktraditionen«, deren unterschiedliche Konzepte, Medien und Strategien auch unterschiedliche Entwürfe von Mythos bzw. unterschiedliche Effekte des Mythischen produzieren.[4] Dementspre-

---

[3] Vgl. zu diesem Problem exemplarisch Bent Gebert, »Beobachtungsparadoxien mediävistischer Mythosforschung«, in: *Poetica* 43/2011, S. 19–61. Auswege aus diesem Dilemma sucht Annette Simonis, »Einleitung: Mythen als kulturelle Repräsentationen in den verschiedenen Künsten und Medien«, in: Dies./Linda Simonis (Hrsg.), *Mythen in Kunst und Literatur. Tradition und kulturelle Repräsentation*, Köln 2004, S. 1–26: Mythologie bilde ein »ebenso weites wie unübersichtliches interdisziplinäres Forschungsgebiet« (S. 3), das einen »erweiterte[n] Mythosbegriff« (S. 6) erfordere, wie ihn die Theorien Cassirers oder Blumenbergs mit ihrer Betonung von Bewegung und Variabilität von Mythen böten. Dynamisch angelegte Mythoskonzepte genießen entsprechend in der jüngeren Theoriebildung Vorzug, weil sie die Komplexität eines unüberschaubaren Forschungsgebietes handhabbar machen – als Variabilität. Im Anschluss an Walter Burkert betrachtet auch Monika Schmitz-Emans »das Fehlen einer verbindlichen Begriffsbestimmung des ›Mythos‹ und des ›Mythischen‹ eher als Vorteil denn als Defizit«; vgl. Monika Schmitz-Emans, »Zur Einleitung. Theoretische und literarische Arbeiten am Mythos«, in: Dies./Uwe Lindemann (Hrsg.), *Komparatistik als Arbeit am Mythos*, Heidelberg 2004, S. 9–35, hier S. 11. Bestehen bleibt allerdings die Schwierigkeit, wie mit spezifischeren Mythoskonzepten und ihren definitorischen Alleingeltungsansprüchen zu verfahren ist, welche die Mythosforschung im Laufe der Zeit hervorgebracht hat.

[4] Vgl. Gerhart von Graevenitz, *Mythos. Geschichte einer Denkgewohnheit*, Stuttgart 1987, hier S. IX.

chend ist zu erwarten, dass eine Diskursgeschichte des Mythos, wie sie der vorliegende Band im Spannungsfeld von Präsenz und Repräsentation rekonstruieren möchte, nicht nur durch Kontinuitäten, sondern ebenso durch Brüche charakterisiert ist. Brüche, Inkonsistenzen und disparate Begriffsgeschichten erscheinen in dieser Perspektive indes weniger als ein analytisch zu überwindendes Hemmnis, sondern könnten sich vielmehr als besonders instruktiv erweisen, indem sie Grenzverläufe des bzw. innerhalb des Mythosdiskurses sichtbar machen.

Fragen nach der diskursiven Verankerung eines Mythoskonzeptes und das Bewusstsein seiner jeweiligen Grenzen sind damit für den Ansatz des vorliegenden Bandes zentral. Daher verzichten die hier versammelten Beiträge erstens darauf, eine Einzeldefinition aus dem historischen Archiv der Mythosdiskussion normativ zu privilegieren. Zweitens widerstehen sie der Verlockung, auf die Vielfalt von Mythoskonzepten zuzugreifen, ohne die jeweils spezifischen Logiken, Voraussetzungen und Sachbindungen von Mythen und Mythostheorien zu reflektieren.[5] Drittens verbindet alle Beiträge auf analytischer Ebene die grundsätzliche Annahme, dass es *den* Mythos im Singular nicht gibt, wenngleich einzelne Konzepte zu ›monomythischer‹ Verwendung einladen.[6] Die somit umrissene theoretisch-methodische Selbstverpflichtung könnte sich als besonders fruchtbar erweisen, weil sie Bezüge zwischen Mythoskonzepten und deren Formierungsprozessen offenzulegen vermag, die bei disziplinübergreifenden Systematisierungsversuchen zumeist ebenso verborgen bleiben wie bei eng gezogenen Definitionen.

Der hier verfolgte heuristische Ansatz fokussiert als prominentes Orientierungsmuster die mythologische Differenz von Präsenz und Repräsentation. Der Begriff der mythologischen Differenz bildet dabei nicht den Kern zu einer Theorie des Mythos, sondern bringt die Beobachtung auf den Punkt, dass Mythoskonzepte ihren Sinn stets in Differenzgefügen entfalten, von denen Oppositionen wie *mythos/logos*, Ritual/Narration oder Affekt/Reflexion

---

[5] Vgl. hierzu Bent Gebert/Anna-Maria Hartmann/Christian Martin/Uwe Mayer, »Einführung – Zur Heuristik der mythologischen Differenz«, in: Stefan Matuschek/Christoph Jamme (Hrsg.), *Die mythologische Differenz. Studien zur Mythostheorie*, Heidelberg 2009, S. 9–20, insbes. S. 10.

[6] Als »Monomythie« und »Polymythie« unterschied Odo Marquard die konkurrierenden Orientierungen, entweder »viele Geschichten« oder »nur eine einzige Geschichte« zu haben: Odo Marquard, »Lob des Polytheismus«, in: Hans Poser (Hrsg.), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, Berlin, New York 1979, S. 40–58, hier S. 46. Ohne Marquards Stroßrichtung aufzugreifen, ließe sich mit dieser Unterscheidung auch das Theoriedilemma gegenwärtiger Mythosforschung charakterisieren, zwischen Begriffsvielfalt und ›Wesensdefinitionen‹ des Mythos wählen zu müssen.

nur die prominentesten sind.[7] Dass sich Vorstellungen über den Mythos nicht zuletzt unter Rückgriff auf die Differenz von Präsenz und Repräsentation konstituieren, ist die mythostheoretische Hypothese des vorliegenden Bandes. Ihre Ausprägungen und Veränderungen zu beschreiben, bildet – ungeachtet der Vielfalt theoretischer und literarischer Einzelgegenstände – den gemeinsamen Bezugspunkt aller Beiträge. Im Gegensatz zu einer Theorie des Mythos verspricht die Forschungsheuristik der mythologischen Differenz freilich keine kompakte Definition oder Explikation des Mythos. Stattdessen hält sie dazu an, Formen und Funktionen des Unterscheidens zu beschreiben, die mit dem Ausdruck Mythos theoretisch, begrifflich und phänomenal gebündelt werden, und somit eine bislang nur wenig beachtete Wirkungsgeschichte des Mythos (genauer: des Mythosdiskurses) zu beleuchten.

Die Konzentration auf die mythologische Differenz von Präsenz und Repräsentation nimmt dabei ihren Ausgang von einer grundsätzlichen Beobachtung. Von der Antike bis zur Gegenwart fungiert ›Mythos‹ als zentraler Begriff, um Schnittstellen von Präsenz und Repräsentation zu produzieren, zu reflektieren und zu verändern. Präsenz und Repräsentation genießen in vielen Mythoskonzepten geradezu den Status einer Leitunterscheidung, wie schon prominente Stimmen der griechischen Antike belegen. Hatte Platon im Zeichen des Mythosbegriffs die Verlässlichkeit narrativer Repräsentation als unüberprüfbare, nicht-argumentative Rede in Zweifel gezogen und ethisch kritisiert,[8] so versucht Aristoteles den Mythosbegriff zu rehabilitieren, indem er die repräsentationale Organisation von Wirklichkeit (*mimesis*) gegenüber Platon positiv wendet und zur anthropologischen Konstante erhebt.[9]

---

[7] Das hier umrissene Programm baut auf Ergebnissen einer interdisziplinären Arbeitsgruppe zur Mythosforschung auf: vgl. Matuschek/Jamme (Hrsg.), *Die mythologische Differenz*.

[8] Vgl. Platon, *Werke in acht Bänden*. Griechisch und deutsch. Bd. 4: *Politeia*, Gunther Eigler (Hrsg.), 4. Aufl., Darmstadt 2005, S. 156–159 (377c–e) und S. 178–181 (386a–c); Platon, »Kratylos«, in: *Werke*, Bd. 3, S. 395–575, insbes. S. 472–475 (408b–d). Bekanntlich stellt Platon dieser Ablehnung auch positivere Einschätzungen zur Seite: vgl. z. B. Platon, »Gorgias«, in: *Werke*, Bd. 2, S. 269–503, insbes. S. 490f. (523 a) und S. 500f. (527 a). Auch im *Phaidon* (S. 194–197 [114c–115 a]) bekräftigt Platons Sokrates positive Funktionen von Mythen: Sie sind tolerabel und nützlich, sofern sie mit philosophischen Erkenntnissen in Übereinstimmung gebracht werden können oder als Kommunikationsmittel auf pädagogische, ethische und politische Grenzsituationen beschränkt bleiben. Vgl. dazu Luc Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris 1982.

[9] Vgl. Aristoteles, *Poetik*. Griechisch/Deutsch, Manfred Fuhrmann (Hrsg.), Stuttgart 1999, S. 10f. (1448 b) und S. 18f. (1450 a).

Doch nicht nur Konzepte, auch Verfahrensweisen des Mythos werden zwischen Präsenz und Repräsentation verhandelt. Kritisch beurteilt etwa die mittelalterliche Theologie die Repräsentationsleistung von Mythen, die zwischen poetischer Fiktion und der Verhüllung geheimen Wissens changiert. Besonders spektakulär verdichtet sich diese Spannung im Fall des Pariser Benediktiners Petrus Berchorius, der in seinen *Metamorphosen*-Auslegungen antike Mythen mit dem Präsenzanspruch der Heiligen Schrift parallelisiert: 1351 wird der Verfasser des *Ovidius moralizatus* der Häresie angeklagt, da er verbotene sündhafte Wissensformen verwendet habe.[10] Nach diesem Urteil unternimmt Berchorius keine weitere mythographische Arbeit – der für Dichter (z. B. Chaucer, Spenser) wie für Mythographen (z. B. Boccaccio) einflussreiche *Ovidius moralizatus* aber bleibt eine Provokation, welche die katholische Kirche schließlich 1559 auf den Index verbotener Schriften setzt.[11]

Spannungen zwischen Präsenz- und Repräsentationsfunktionen verhandeln auch Mythoskonzepte der Frühen Neuzeit. Francis Bacons programmatischer Versuch, im Zuge der Mythenauslegung chiffriertes Weltwissen wiederherzustellen, steht nicht nur beispielhaft für enge Verflechtungen von Mythosdiskurs und Naturwissenschaften im 17. Jahrhundert, sondern führt eine Diskussion über Repräsentation fort, die in der Antike wie im Mittelalter vielfältige Konzepte und Praktiken der mehrfachen Bezeichnung, der figurativen Rede und der Verhüllung hervorgebracht hatte.[12] Giambattista Vicos *Scienza nuova* erschließt Mythen von ihren rhetorischen Tropen (Metapher, Metonymie, Synekdoche, Ironie) her als Repräsentationen archaischen Bewusstseins einer *età poetica*, deren fremdgewordenes kulturelles und wissenschaftliches Gedächtnis jedoch über vergleichende Mythenanalyse neuerlich präsent gemacht werden könne. Sinnliche Präsenzwahrnehmung und rationale Repräsentation bezeichnen dabei auch für Vicos mythographische Kulturgeschichte konstitutive Span-

---

10 Vgl. Jane Chance, *Medieval Mythography*. Bd. 2: *From the School of Chartres to the Court of Avignon, 1177–1350*, Gainesville 2000, S. 320–326; zum Darstellungsverfahren des *Ovidius moralizatus* auch Paul Michel, »Vel dic quod Phebus significat dyabolum. Zur Ovid-Auslegung des Petrus Berchorius«, in: Hans Weder/Paul Michel (Hrsg.), *Sinnvermittlung*, Zürich 2000, S. 293–347.

11 Vgl. Joseph Engels, »Les commentaires d'Ovide au XVIe siècle«, in: *Vivarium* 12/1974, S. 3–13.

12 Vgl. Francis Bacon, »De Sapientia Veterum Liber« [1609], in: Robert L. Ellis/Douglas D. Heath/James Spedding (Hrsg.), *The Works of Francis Bacon*, Bd. 6, London 1858, S. 619–686.

nungspole.[13] Diese mythologische Differenz von präsentischer Unmittelbarkeit und repräsentationaler Distanz bleibt bis zur Gegenwart einflussreich. Sie prägt noch das jüngere Interesse kulturwissenschaftlicher Erinnerungsforschung am Potential von Mythen, die Repräsentation entfernter Vorzeiten in erfüllte Gegenwart von Ursprüngen umschlagen lassen zu können.[14]

Seit dem 15. Jahrhundert lassen sich Auseinandersetzungen zwischen allegorischen und symbolischen Mythoskonzepten in Theorien und Praktiken beobachten, die in großem Maßstab die Repräsentationsleistungen und Präsenzeffekte von Mythen reflektieren und inszenieren. Sie kulminieren in so gegensätzlichen Formen wie performativen mythologischen Umzügen und Theateraufführungen einerseits und den sie erläuternden Begleitschriften, Stichen und Skizzen andererseits,[15] in umfänglichen Mythoshandbüchern und Lexika[16] oder aber Narrativierungen von Mythologie, die mittels anti-

---

13 Vgl. Giambattista Vico, *Principi di scienza nuova* [1725, erw. 1744], Fausto Nicolini (Hrsg.), Turin 1976. Zu Vicos rhetorischem Memorialmodell des Mythos vgl. Katharina Czepluch, »Mythos, Topik, Memoria – Vicos *Neue Wissenschaft* als Erinnerung an den Ursprung der Menschheit«, in: Matuschek/Jamme (Hrsg.), *Die mythologische Differenz*, S. 21–43.

14 Als Unterscheidung von »fundierend[er]« Kontinuitätsfunktion des Mythos und »kontra-präsentisch[er]« Markierung von Differenz reformuliert dieses Verhältnis etwa Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 5. Aufl., München 2005, S. 79. Auf Basis der Symboltheorie Ernst Cassirers sowie der semiotischen Mythosanalysen Roland Barthes' beschreibt Stefanie Wodianka, *Zwischen Mythos und Geschichte. Ästhetik, Medialität und Kulturspezifik der Mittelalterkonjunktur*, Berlin, New York 2009, S. 214–216 die Wechselwirkung dieser Differenz als »metamythischen Erinnerungsmodus«: »Distanznahme« schlage in »Erinnerungsnähe« um.

15 Vgl. hierzu Graevenitz, *Mythos*, S. 131–154.

16 Vgl. z. T. in vielfachen Auflagen und Übersetzungen etwa Lilio Gregorio Gyraldi, *De deis gentium varia et multiplex historia in qua simul de eorum imaginibus et cognominibus agitur* [...], Basel 1548; Vincenzo Cartari, *Le Immagini colla sposizione degli Dei degli Antichi*, Venedig 1556; Natale Conti, *Mythologiae, sive explicationis fabularum libri decem* [...], Venedig 1567; Vincenzo Cartari, *Imagines Deorum, Qui Ab Antiquis Colebantur* [...], London 1581; Philipp von Zesen, *Der erdichteten Heidnischen Gottheiten* [...] *Herkunft und Begäbnisse*, Hamburg 1688; Benjamin Hederich, *Gründliches mythologisches Lexicon* [...], Leipzig 1724, Neuausgabe 1770; mit zahlreichen Übernahmen aus Hederichs Handbuch auch Johann Heinrich Zedler (Hrsg.), *Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste*, Leipzig 1731–1754. Diese lexikographische Diskurstradition des Mythos baut ihrerseits auf antiken und mittelalterlichen Mythographien auf: Vgl. dazu grundlegend Jean Seznec, *Das Fortleben der antiken Götter. Die mythologische Tradition im Humanismus und in der Kunst der Renaissance*, München 1990, S. 95–112 und S. 163–193.

hermeneutischer Strategien die Phantasie zu stimulieren versuchen.[17] Noch im 20. Jahrhundert verdanken einflussreiche Mythographien wie Karl Kerényis *Mythologie der Griechen* (1. Aufl. 1951/1958; 23. Aufl. 2003) ihren Erfolg markanten Erzählstrategien zwischen Repräsentation und Präsenz: So sucht Kerényi gezielt die »künstlich hergestellte [...] Fiktion« des Mythenerzählens, um »gemeinsames Beherrschtsein durch Überindividuelles in unmittelbar erfahrenen Bildern« hervorzurufen.[18]

Auch für die philosophische Ästhetik des Mythos sind Unterscheidungen von Präsenz und Repräsentation leitend – von den Kunstvorlesungen Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings, die Mythen programmatisch vom Konzept der Bedeutung abrücken und auf Ontologie verpflichten,[19] über Friedrich Nietzsches Zuspitzung, im Mythos der Tragödie träten apollinische Repräsentationsformen mit dionysischen Präsenzeffekten des Rausches in Widerstreit,[20] bis hin zu Maurice Merleau-Pontys phänomenologischer These, der »Unterschied zwischen Erscheinung und Wirklichkeit« werde »in der Welt des Mythus [...] nicht gemacht« – »das mythische Phänomen ist keine Vergegenwärtigung, sondern wahrhafte Gegenwart.«[21]

Präsenz und Repräsentation durchziehen in vielfacher Variation den Mythosdiskurs der klassischen Moderne. Ihre Differenz ermöglicht der Psychoanalyse Sigmund Freuds, am Leitfaden von Mythosmodellen zwischen latenten Triebstrukturen psychischer Impulse und manifesten Erzählstrukturen zu unterscheiden.[22] Sie liegt ebenfalls den strukturalen Mythenanalysen

---

17 Vgl. z. B. Karl Philipp Moritz, *Götterlehre oder Mythologische Dichtungen der Alten. Zusammengestellt von Karl Philipp Moritz. Mit fünfundsechzig Abbildungen nach antiken geschnittnen Steinen und andern Denkmälern des Altertums* [1795], 4. Aufl., Leipzig 1989.

18 Karl Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, 16. Aufl., Bd. 1, München 1994, S. 8–10.

19 Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, »Philosophie der Kunst«, in: *Sämmtliche Werke.* Karl Friedrich August Schelling (Hrsg.), Bd. 5, Augsburg, Stuttgart 1859, S. 353–737, hier S. 400f.: »Nur nicht: daß etwa Jupiter oder Minerva dieß bedeutet oder auch bedeuten sollen. Dadurch würde alle poetische Unabhängigkeit dieser Gestalten vernichtet. Sie bedeuten es nicht, sie sind es selbst. Die Ideen in der Philosophie und die Götter in der Kunst sind ein und dasselbe [...].«

20 Vgl. Friedrich Nietzsche, »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik« [1872], in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe.* Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hrsg.), 2. Aufl., Berlin, New York 1999, S. 9–156.

21 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin, New York 1966, S. 337.

22 Systematisch entfaltet dies zuerst die *Traumdeutung*, Leipzig [1899] 1900. Vgl. dazu Gertrud Höhler, »Die Schlüsselrolle des Ödipusmythos. Zu Sigmund Freuds Mythosbegriff«, in: Helmut Koopmann (Hrsg.), *Mythos und Mythologie in der Literatur des neunzehnten Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1979, S. 321–340.

Claude Lévi-Strauss' zugrunde, der narrative Repräsentationen von Mythen auf invariante Tiefenstrukturen bezieht.[23] Auch die Karriere von Hans Blumenbergs viel beschworenem Konzept der »Arbeit am Mythos« gründet, wie bereits erwähnt, in der mythologischen Differenz von Präsenz und Repräsentation: Blumenberg zufolge bannen wir übermächtige Präsenzerfahrungen von Wirklichkeit mittels Repräsentationen, indem wir sie erzählend bewältigen und so den unmittelbaren Terror ihrer Kontingenz mit Bedeutsamkeit brechen.[24] Ein Beispiel für die Produktivität der hier umrissenen mythologischen Differenz hat schließlich auch Hans Ulrich Gumbrecht mit seinem Vorschlag geliefert, die alttestamentliche Abrahamserzählung als Mythos zu beschreiben, der Spuren von »presence cultures« einfange.[25]

Wenn die hier eröffnete Beispielreihe den Eindruck einer ideengeschichtlichen *longue durée* erwecken sollte, ist methodische Skepsis angebracht. Denn alle Beispielfälle machen von der Leitdifferenz unterschiedlich Gebrauch – und prägen damit durchaus unterschiedliche Formen und Funktionen von Mythos, Mythologie oder Mythischem. Statt die Universalisierung einer bestimmten Fassung der Leitdifferenz von Präsenz und Repräsentation anzustreben, empfiehlt es sich daher, ihre Ausprägungen im Einzelfall zu studieren.

Dennoch verbindet diese Konstellationen mehr als nur ein abstraktes Konzept. Denn sichtet man das Archiv von Mythoskonzepten, werden wiederkehrende Muster greifbar, die Verhältnisse von Präsenz und Repräsentation modellieren. Mythen gelten z. B. häufig als traditionelle Erzählungen, deren invariante, zeitlose Kernstrukturen auf der Ebene konkreter Repräsentation unerschöpfliche Variationsmöglichkeiten eröffnen.[26] Wahrnehmungsformen gelten zudem oft als mythisch, wenn sie auf Verhältnissen zur

---

23 Vgl. Claude Lévi-Strauss, »Die Struktur der Mythen«, in: *Strukturale Anthropologie I*, Frankfurt a. M. 1977, S. 226–254.

24 Vgl. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 3. Aufl., Frankfurt a.M. 1984, insbes. S. 7–162.

25 Vgl. Hans Ulrich Gumbrecht, »Präsenz-Spuren. Über Gebärden in der Mythographie und die Zeitresistenz des Mythos«, in: Udo Friedrich/Bruno Quast (Hrsg.), *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin, New York 2004, S. 1–19.

26 Dieses Modell verbindet – bei allen Unterschieden der Begründung – so unterschiedliche Ansätze wie die Mythenanalysen Lévi-Strauss' und Blumenbergs. Es liegt zudem zahlreichen Konzepten zugrunde, die Mythen als *traditional stories* fassen, und strukturiert noch den paradoxen Grenzfall der Mythenkorrektur, der Variation eines Kernmotivs; vgl. hierzu Bernd Seidensticker/Martin Vöhler (Hrsg.), *Mythenkorrekturen. Zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption*, Berlin, New York 2005.

Welt basieren, die von affektiver Unmittelbarkeit geprägt sind, Reflexion zuvorkommen oder epistemologische Vermittlung unterlaufen.[27] Vor allem anthropologisch inspirierte Mythostheorien haben dagegen seit dem 19. Jahrhundert die Leitvorstellung geprägt, Mythen seien narrative Repräsentationsformen von Ritualen, deren Funktion darin bestehe, kultische Präsenz herzustellen oder zu begleiten.[28] Mythen wirkten ursprünglich, alternativ- und zeitlos, wenn sie die Spuren ihrer historischen Konstruktionen und Kontexte erfolgreich verdecken, so lautet ein weiteres Muster.[29] Obgleich sie häufig Gegenstand textgebundener Überlieferung sind, stifteten Mythen in besonderer Weise performative und theatralische Wirkungen im Akt des Erzählens und der Inszenierung.[30]

Oberhalb der Vielfalt von Einzelbestimmungen und unterhalb globaler Mythoskonzepte lässt sich somit eine mittlere Ebene heuristisch einziehen, auf der sich Leitmodelle von Mythos zwischen Präsenz und Repräsentation systematisieren lassen. Die folgende Tabelle bietet eine Liste häufiger Konstellationen von Präsenz und Repräsentation in Mythoskonzepten, die als polare, nicht als kategorische Differenzen zu verstehen sind:

---

27 So vor allem in Symboltheorien und Phänomenologien des Mythos (z. B. Moritz, Cassirer, Merleau-Ponty), aber auch im Falle von psychologisch-anthropologischen Konzepten, die Jamme, *»Gott an hat ein Gewand«*, S. 88–94 als Urangst-Theorien bezeichnet hat (z. B. die Mythoskonzepte Vicos, Humes, Herders oder Blumenbergs).

28 Vgl. hierzu den Überblick bei Segal, *Myth* sowie ders. (Hrsg.), *The Myth and Ritual Theory. An anthology*, Oxford 1998.

29 Viele Ursprungstheorien des Mythos bauen auf dieser Argumentation auf. Nach André Jolles, *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz* [1930], Tübingen 1999 erteilen Mythen nicht nur Antworten auf Ursprungsfragen, sondern verdecken zugleich den Anlass, der sie erzwingt: »Diese Antwort ist so, daß keine weitere Frage gestellt werden kann, so daß im Augenblicke, da sie gegeben wird, die Frage erlischt« (S. 97). Als Verwandlung von Geschichte in *»Pseudonatur«* beschreibt Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt a. M. 1996, S. 130 den semiotischen Verschleierungsprozess von Mythen. Zu solcher »präsentische[r] Evidenzerfahrung« infolge ursprungs- und zeitverschleiernder Kommunikationsstrukturen (»Erzählung ohne Erzähler«, »[d]as Mythische tilgt [...] unmerklich die zeitlich-historischen Kontexte des Erzählten«) vgl. auch Stephanie Wodianka, »Zur Einleitung: ›Was ist ein Mythos?‹ Mögliche Antworten auf eine vielleicht falsch gestellte Frage«, in: Dietmar Rieger/Stephanie Wodianka (Hrsg.), *Mythosaktualisierungen. Tradierungs- und Generierungspotentiale einer alten Erinnerungsform*, Berlin, New York 2006, S. 1–13, hier S. 3f.

30 Zum Begriff der Theatralität vgl. grundlegend u. a. Erika Fischer-Lichte, »Einleitung«, in: Dies. (Hrsg.), *Theatralität und die Krisen der Repräsentation. DFG-Symposion von 1999*, Stuttgart, Weimar 2001, S. 1–22.

Tab. 1: Prominente Leitdifferenzen von Präsenz und Repräsentation in Mythoskonzepten

Aspekt:	*Präsenzbegriffe:*	*Repräsentationsbegriffe:*
Struktur	Kern	Variation
Epistemologie	Unmittelbarkeit, Sinnlichkeit	Vermittlung, Reflexivität
Rhetorik	Evidenz	Verhüllung
Pragmatik	Ritual	Narration
Axiologie	das Heilige	das Profane
Genese	Natur	Geschichte
Medialität	Mündlichkeit	Schriftlichkeit
Affektivität	Terror, Angst, Überwältigung	Spiel
Zeit	Gegenwart, Zyklik	Vergegenwärtigung, Entwicklung
Verfügbarkeit	Latenz	Manifestation
Referenz	Selbstreferenz	Fremdreferenz
Zeichen	Darstellung	Abbildung, Stellvertretung
Identität	Ursprung	Wiederholung
Aisthesis	Theatralität, Materialität, Körper	Texte, Werke, Monumente
Modus	Performanz	Überlieferung
Selektion	Kollektivität	Individualität

Wie die Unterscheidungen dieser ausbaufähigen Liste illustrieren, bilden Präsenz und Repräsentation eine übergeordnete mythologische Differenz, die von verschiedenen Mythoskonzepten auf je spezifische Weise konkretisiert und semantisiert werden kann. Insofern sind die in der Tabelle vorgenommenen Zuordnungen zu den Polen der Leitdifferenz als mögliche, nicht jedoch als zwingende Zuordnungen zu betrachten. Außerdem sollten auftretende Unterschiede in der Modellierung der Leitdifferenz nicht ignoriert werden: Während etwa zeichentheoretische Modelle vor allem Relationen von Repräsentierendem und Repräsentiertem erfassen und mit ihrem grundlegenden Ansatz hohe Beschreibungsreichweiten beanspruchen, stehen in anderen Modellen konkrete Semantiken im Mittelpunkt, die in ihrer Verwendung beschränkter sind – so etwa genetische Modelle, die Mythos mittels der Unterscheidung von natürlicher Präsenz und geschichtlicher Repräsentation beschreiben. Dichotomischen Abgrenzungsmodellen wie etwa der Unterscheidung von Heiligem (verstanden als übergeschichtlicher Grund jeder Religion) und Profanem stehen komplementär angelegte Differenzmodelle gegenüber, wie sie etwa die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremd-

referenz bietet. Selbst innerhalb eines Modells erhalten die Verhältnisse der verwendeten Differenzglieder in der Geschichte von Mythoskonzepten bisweilen höchst unterschiedliche Bestimmungen – dies ist unter anderem für Theorien bekannt, die Mythos in der Perspektive von Ritual und Narration beschreiben.

Wie im Falle des Mythosbegriffs lässt sich somit auch für die Unterscheidung von Präsenz und Repräsentation keine übergreifende Definition festlegen, ohne den Erkenntnisgewinn zu schmälern, den die Vielfalt von Mythoskonzepten verspricht. Die Beiträge des vorliegenden Bandes versuchen sich gleichwohl vor antisystematischen Gesten zu hüten, die seit der romantischen Mythosdiskussion geläufig sind. Der Anspruch einer Heuristik fordert vielmehr, Modelle von Präsenz und Repräsentation am jeweiligen Gegenstand zu konkretisieren und dadurch die Diskursgeschichte des Mythos auch in ihrer Heterogenität zu erfassen.[31]

---

[31] Gleichwohl bieten eine Reihe von Überblicksarbeiten und Einzelstudien hilfreiche Orientierung zu einschlägigen kulturwissenschaftlichen, philosophischen, kunsttheoretischen, theologischen, politischen oder naturwissenschaftlichen Begriffsbestimmungen von Repräsentation: vgl. z. B. Niels Werber, »Repräsentation«, in: Karlheinz Barck (Hrsg.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden.* Studienausgabe, Bd. 5, Stuttgart, Weimar 2010, S. 264–290; Hans Jörg Sandkühler, *Kritik der Repräsentation. Einführung in die Theorie der Überzeugungen, der Wissenskulturen und des Wissens*, Frankfurt a. M. 2009, insbes. S. 56–67; Nelson Goodman, *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, 2. Aufl., Indianapolis 1997; Kendall L. Walton, *Mimesis as Make-Believe. On the Foundations of the Representational Arts*, Cambridge, London 1990; Jürgen Petersen, *Mimesis – Imitatio – Nachahmung. Eine Geschichte der europäischen Poetik*, München 2000; Bernhard F. Scholz (Hrsg.), *Mimesis. Studien zur literarischen Repräsentation*, Tübingen, Basel 1998; Carlo Ginzburg, »Repräsentation. Das Wort, die Vorstellung, der Gegenstand«, in: Ders., *Holzaugen. Über Nähe und Distanz.* Aus dem Italienischen von Renate Heimbucher, Berlin 1999, S. 97–119; Hasso Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, 4. Aufl., Berlin 2003; Andreas Bartels, *Strukturale Repräsentation*, Paderborn 2005. Speziell zur kulturwissenschaftlichen Diskussion um den Präsenzbegriff vgl. Hans Ulrich Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a. M. 2004; Erika Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt a. M. 2004, S. 243–283. Zur weiteren Debatte vgl. auch die Beiträge zu Victor K. Mendes/João C. de Castro Rocha, (Hrsg.), *Producing Presences. Branching out From Gumbrecht's Work*, Dartmouth 2007 sowie zum Themenheft »Präsenz« der *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 3/2009.

III. Produktive Interferenzen: Der Mythosdiskurs als Theorie und Praxis des Literarischen

Präsenz und Repräsentation bilden die Pole eines Spannungsfeldes, in dem nicht nur Mythoskonzepte, sondern auch Konzepte des Literarischen verortet werden können. Vor diesem Hintergrund lautet eine zentrale These des vorliegenden Bandes, dass die Diskursgeschichte des Mythos einen wesentlichen Einfluss auf die Theorie und Praxis der Literatur ausgeübt hat und weiterhin ausübt. Freilich liefern Mythoskonzepte nicht (oder nur selten) vollständig ausgearbeitete Literaturtheorien. Gleichwohl entfalten sie Vorstellungen und reflektieren Aspekte, auf die sich solche Theorien beziehen bzw. beziehen lassen. Entsprechende Interferenzen von Mythos- und Literaturkonzepten zu markieren, ist ein Ziel des vorliegenden Bandes.[32]

Anschlussstellen von Mythos- und Literaturkonzepten finden sich dabei oft an prominenter Stelle. So wird bereits Platons Mythoskritik von dem Bemühen getragen, zwischen dichterischen und philosophischen Repräsentationsbeziehungen zu unterscheiden.[33] Aristoteles prägt vom Mythosbegriff her eine Dramentheorie, die er im Kontext eines literarisierten, d.h. ausdrücklich auf Lektüre bezogenen Dichtungsverständnisses entwickelt.[34] Mittelalterliche und frühneuzeitliche Autoren ringen mit Mythoskonzepten um Spielräume des Literarischen, die sich zunehmend aus religiösen, rhetorischen oder philosophischen Funktionszuweisungen der Rede ausklinken. Zentrale Mittel und Funktionen literarischer Kommunikation – etwa die Wirklichkeitsstrukturierung durch Symbolisierung, Metaphern und andere Tropen – werden von Vico bis Cassirer ausführlich in Mythostheorien diskutiert. Für Literaturkonzepte seit dem 18. Jahrhundert bedeutsame Produktionskategorien wie Einbildungskraft speisen sich nicht zuletzt aus psychologischen Modellen mythischer Wahrnehmung.[35] Das romantische Interesse

---

[32] Die Beiträge stellen Interferenzzonen von Mythos- und Literaturkonzepten in den Mittelpunkt. Die jeweils berührten Literaturbegriffe ausführlicher zu diskutieren, wäre eine gesonderte Aufgabe, die auf einschlägigen Vorarbeiten aufbauen könnte: vgl. z.B. Simone Winko/Fotis Jannidis/Gerhard Lauer (Hrsg.), *Grenzen der Literatur. Zu Begriff und Phänomen des Literarischen*, Berlin, New York 2009.

[33] Vgl. Günter Figal, »Die Wahrheit und die schöne Täuschung. Zum Verhältnis von Dichtung und Philosophie im Platonischen Denken«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 107/2002, S. 301–315.

[34] Vgl. Wolfgang Rösler, »Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike«, in: *Poetica* 12/1980, S. 283–319, hier S. 314f.

[35] Vgl. Lucas Marco Gisi, *Einbildungskraft und Mythologie. Die Verschränkung von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert*, Berlin, New York 2007, insbes. S. 150–234.

an Mythologie koppelt den Mythosbegriff grundlegend mit dem Konzept der Poesie.[36] Und noch Blumenbergs *Arbeit am Mythos* beruht auf einer groß angelegten Kulturanthropologie des Erzählens.[37]

Doch nicht nur theoretische Diskussion und Modellbildung, sondern auch innovative literarische Verfahren operieren mit mythologischen Codierungen von Präsenz und Repräsentation. In der klassischen Moderne wird James Joyces *Ulysses* als Prototyp einer *mythical method* gelesen – so von T. S. Eliot in einer berühmten Rezension von 1923 –, die Kontingenzerfahrungen einer als chaotisch erlebten Gegenwart der Moderne durch ein repräsentationales Doppelspiel mit antiken Mythen zu stabilisieren versucht.[38] Eine solche ›mythische Methode‹ wird ebenfalls zum zentralen Verfahren einer Dramatik, die ästhetische Innovation gerade in der Repräsentation antiker Gattungsvorbilder sucht und dabei Spannungsverhältnisse von Distanzierung und Unmittelbarkeit inszeniert, wie sie Nietzsches Tragödienschrift exponiert hatte.[39]

Offenkundig existiert ein produktiver Interferenzbereich von Mythos- und Literaturdiskurs, der vielfältige Funktionszuschreibungen hervorbringt, die beiderseits Geltung beanspruchen. So wird etwa Mythos wie Literatur traditionell zugesprochen, disparate und bisweilen überwältigende Wirklichkeitserfahrungen distanzieren, reorganisieren oder symbolisch bewältigen zu können. Mythos und Literatur gelten ferner als Ort und Ausdruck vorbegrifflicher Reflexion, werden als Medien für handlungsorientierende, gesellschaftliche und kommunikative Problemlösung oder als Archivierungsformen des kulturellen Gedächtnisses betrachtet. Diese und andere Funktionsbeschreibungen sind in je eigene Diskursgeschichten und Sachkontexte eingebettet – und setzen doch jeweils Differenzen von Präsenz und Repräsentation voraus.

Als faszinierend erweist sich der Interferenzbereich von Mythos- und Literaturdiskurs einerseits, weil er Raum für Innovationen schafft. So bilden

---

36 Vgl. ausführlich Heinz Gockel, *Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik*, Frankfurt a. M. 1981, S. 248–337.

37 Darauf hat nachdrücklich Stefan Matuschek, »Mythosbegriff und vergleichende Literaturanalyse«, in: Monika Schmitz-Emans/Uwe Lindemann (Hrsg.), *Komparatistik als Arbeit am Mythos*, Heidelberg 2003, S. 95–107 hingewiesen: »In Blumenbergs *Arbeit am Mythos* zeigt sich der Philosoph als vergleichender Literaturwissenschaftler. Und dies nicht im Nebenberuf, sondern im Hauptgeschäft« (S. 95).

38 Vgl. Thomas S. Eliot, »Ulysses, Order, and Myth«, in: *Selected Prose of T. S. Eliot.* Frank Kermode (Hrsg.), New York 1975, S. 175–178.

39 Vgl. grundlegend Werner Frick, *›Die mythische Methode‹. Komparatistische Studien zur Transformation der griechischen Tragödie im Drama der klassischen Moderne*, Tübingen 1998.

beispielsweise Mythosvarianz und Mythoskritik zentrale Diskussionsmedien, mit denen sich die antike Dichtung zwischen dem 8. und dem 4. Jahrhundert v. Chr. von den Wahrheitsansprüchen performativer Mündlichkeit löst und fiktionale Spielräume für eine literarische Lesekultur entwickelt.[40] Auch der höfische Roman des hohen Mittelalters konstruiert und reflektiert seine fiktionalen Erzählentwürfe vielfach im Rückgriff auf den Mythosdiskurs.[41]

Andererseits scheinen Interferenzen von Mythos- und Literaturdiskurs bemerkenswert resistent zu sein gegen Ausdifferenzierungstendenzen des Systems Kunst. Zumindest setzen sie diesen Tendenzen Entdifferenzierungsstrategien entgegen, wie z. B. (mit besonderer Emphase) um 1800 Friedrich Schlegels »Rede über die Mythologie« demonstriert.[42] Generell lässt sich beobachten, dass Literaturkonzepte und literarische Praxis in diesem diskursiven Interferenzbereich erstaunlich durchlässig gehalten werden für Entwürfe anderer Wissensordnungen, Wahrnehmungsformen und Praktiken, die mit dem Ausdruck ›Mythos‹ verbunden werden – von religiösen Ritualen bis zum ethnographischen Tagebuch. Spricht man der Literatur allgemein die Funktion zu, »der zunehmenden Ausdifferenzierung von Wissensbereichen und ihrer Diskurse entgegenzuwirken«,[43] so lässt sich der Mythosdiskurs mit seinen Strategien der Entdifferenzierung in dieser Hinsicht als besonderes Stimulations- und Reflexionsfeld des Literarischen betrachten.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes gehen der Vermutung nach, dass die beschriebenen Interferenzen Spuren einer Kulturgeschichte des Literarischen und seiner Reflexion im Medium des Mythosdiskurses liefern, die zu entdecken sich lohnt. Keineswegs sind damit Übergeneralisierungen ange-

---

40 Vgl. Rösler, »Fiktionalität in der Antike«.

41 Vgl. hierzu den Beitrag von Bent Gebert in diesem Band.

42 Mythologie und Dichtung verbindet Schlegel zu einem umfassenden Entdifferenzierungsprogramm der Poesie: »Denn das ist der Anfang aller Poesie, den Gang und die Gesetze der vernünftig denkenden Vernunft aufzuheben und uns wieder in die schöne Verwirrung der Fantasie, in das ursprüngliche Chaos der menschlichen Natur zu versetzen, für das ich kein schöneres Symbol bis jetzt kenne, als das bunte Gewimmel der Götter« (Friedrich Schlegel, »Gespräch über die Poesie« [1800], in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe.* Ernst Behler [Hrsg.], Bd. 2, Stuttgart 1967, S. 284–359, hier S. 319). Zum Programm der neuen Mythologie vgl. zuvor auch das sog. »Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus« [1797], in: Christoph Jamme/Helmut Schneider (Hrsg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels ›ältestes Systemprogramm‹ des deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 1984, S. 11–14.

43 Thomas Klinkert, *Epistemologische Fiktionen. Zur Interferenz von Literatur und Wissenschaft seit der Aufklärung*, Berlin, New York 2010, S. 16.

strebt, wie sie mythostheoretisch inspirierte Literaturgeschichten bzw. Literaturtheorien im Stile Jacob Grimms[44] oder Northrop Fryes[45] bieten. Instruktiv könnte die Vokabel Mythos für die Literaturwissenschaft vielmehr werden, wenn sie den Blick auf diese noch kaum erschlossenen Grundlagen von Literaturkonzepten ›jenseits der Literatur‹ mit heuristischen Differenzierungsgewinnen verbindet:[46] Inwiefern etabliert, reflektiert oder verändert der Mythosdiskurs Formen und Funktionen, die in ihren jeweiligen Kontexten als literarisch wahrgenommen werden? Die Beschäftigung mit dem Mythosdiskurs könnte mit einer solchen heuristischen Perspektive einen wichtigen Beitrag zur historischen und systematischen Beschreibung von Literaturkonzepten leisten.

IV. Zu den Beiträgen dieses Bandes

Die Beiträge des vorliegenden Bandes spannen durch die Wahl ihrer Gegenstände einen chronologischen Bogen von der griechischen Antike bis ins 21. Jahrhundert. Dabei sind sie nicht durch eine Definition des Mythos oder des Mythischen, sondern durch gemeinsame Fragestellungen miteinander verbunden. Um die Diskursgeschichte des Mythos zwischen Präsenz und Repräsentation zu profilieren, die sowohl Theorien als auch Praktiken des

---

44 Vgl. etwa Jacob Grimm, »Gedanken über Mythos, Epos und Geschichte«, in: *Kleinere Schriften*, Bd. 4/1, Berlin 1869, S. 74–85.

45 Frye hatte sämtliche literarische Gattungen auf Strukturen von Jahreszeitenmythen zurückzuführen versucht: vgl. Northrop Frye, *Anatomy of criticism. 4 Essays*, Princeton 1957.

46 Die interdisziplinäre Diskussion lag seit den Kontroversen der Arbeitsgruppe »Poetik und Hermeneutik« weitgehend brach. Als interdisziplinäre Fragestellung ist das Thema Mythos erst in jüngster Zeit wiederaufgenommen worden; vgl. dazu die Tagungsbände von Schmitz-Emans/Lindemann (Hrsg.), *Komparatistik* sowie Simonis/Simonis (Hrsg.), *Mythos in Kunst und Literatur*. An diese Projekte versucht der vorliegende Band anzuknüpfen, zugleich aber die Fragestellung auf formative Wechselwirkungen zwischen Mythos- und Literaturdiskurs zuzuspitzen. – Zahlreicher sind hingegen Versuche, mythische Elemente in literarischen Verfahren zu identifizieren, wobei die Wechselwirkung von Mythos- und Literaturkonzepten zumeist asymmetrisch behandelt wird – häufig formuliert als Frage nach Literatur als Rezeptionsform von Mythos und Mythostheorie. Vgl. zu übergreifenden Studien nur in Auswahl: Pierre Brunel, *Mythocritique*, Paris 1992–1997; Gockel, *Mythos und Poesie*; Herwig Gottwald, *Spuren des Mythos in moderner deutschsprachiger Literatur. Theoretische Modelle und Fallstudien*, Würzburg 2007; Frick, *Transformation der griechischen Tragödie*; Eleazar M. Meletinskij, *The Poetics of Myth*, New York, London 1998; Peter Tepe, *Mythos & Literatur. Aufbau einer literaturwissenschaftlichen Mythosforschung*, Würzburg 2001; Wodianka, *Zwischen Mythos und Geschichte*.

Literarischen prägt, greift jeder Beitrag mindestens eine der folgenden drei Leitfragen auf:

(1.) Wie operieren *Mythostheorien* mit Unterscheidungen von Präsenz und Repräsentation – und inwiefern formieren sie dadurch die Wahrnehmung und/oder Produktion literarischer Mythosrezeption?
(2.) Wie operieren *literarische Texte*, die als mythisch, mythopoetisch oder als Beispiele literarischer Mythosrezeption gelten, mit Unterscheidungen von Präsenz und Repräsentation – und inwiefern verhandeln, problematisieren oder prägen sie damit die theoretische Reflexion des Mythos?
(3.) Inwiefern prägt der *Mythosdiskurs* grundsätzlich die Wahrnehmung des Literarischen bzw. der Literatur?

Der heuristische Ansatz, der die Beiträge verbindet, mag bescheiden wirken, zumal die Differenz von Präsenz und Repräsentation immer wieder sachbezogen, begrifflich und theoretisch neu zu präzisieren ist. Dafür bietet er jedoch den Vorteil, Mythoskonzepte einer über 2000-jährigen Diskursgeschichte in vergleichender Perspektive zusammenzubringen, ohne deren Heterogenität vorschnell einzuebnen. Dementsprechend verzichtet der vorliegende Band auf epochale und stoffliche Beschränkungen. Die Beiträge widmen sich nicht nur dem Mythosdiskurs der Antike, des europäischen Mittelalters, des 18. und 19. Jahrhunderts, der Moderne und schließlich der Postmoderne, sondern decken auch verschiedene mythologische Stoffgebiete ab, so etwa den Mythenkreis um Troja, die Verwandlungsgeschichten der griechisch-römischen Mythologie oder die hinduistische Mythologie. Wenn trotz der angestrebten Offenheit die griechisch-römische Mythologie in den Beiträgen dominiert, ist dies zum einen dem oft paradigmatischen Charakter dieser Mythologie für den Mythosdiskurs geschuldet und bildet zum anderen eine entsprechende Produktivität literarischer Mythosrezeption ab. Die Beiträge beleuchten weiterhin das breite Gattungsspektrum, in dem sich der theoretische und literarische Mythosdiskurs entfaltet – von Traktaten über Lehrdialoge bis zur wissenschaftlichen Abhandlung, von dramatischen und narrativen Formen bis zur Lyrik. Unterschiedliche Medien und intermediale Beziehungen werden damit berücksichtigt – von Theateraufführungen und Texten über Text-Bild-Kombinationen bis zu Film und Comic.

Die Beiträge beschränken sich freilich nicht auf isolierte Fallstudien, sondern nehmen Gegenstände, Themen und Theorien in den Blick, die für eine Diskursgeschichte des Mythos zwischen Präsenz und Repräsentation exemplarischen Charakter besitzen. In ihrem Zusammenspiel, aber auch in den bisweilen auftretenden Dissonanzen umreißen sie eine Geschichte, die in mythostheoretischer Perspektive keinesfalls marginal ist und sich gerade im

Hinblick auf formale und funktionale Bestimmungen des Literarischen als äußerst produktiv erweist.

Den Auftakt bildet ein Gespräch mit dem Altphilologen *Bernhard Zimmermann* über Theorie und Praxis der griechischen Tragödie, einer Leitgattung des antiken Mythosdiskurses. Immerhin ist es die Reflexion der Tragödie, die Aristoteles zum ersten Stichwortgeber einer bis heute florierenden literaturwissenschaftlichen Mythosdebatte werden lässt. Indem sich die zur Aufführung bestimmte Tragödie sowohl über performativ-präsentische als auch über mimetisch-repräsentationale Dimensionen konstituiert, treten ihre mythologischen Darstellungen ins Spannungsfeld von Präsenz und Repräsentation.

Dass die aristotelische Bestimmung des Mythos für literatur- und kunsttheoretische Reflexionen auch nach über 2000 Jahren maßgebliche Anregungen liefern kann, beweist *Tobias Keiling*, der sich aus philosophischer Perspektive mit Hans-Georg Gadamers Überlegungen zur Nachahmung auseinandersetzt und dazu die *Poetik* des Aristoteles als Referenztext heranzieht. Gadamers Überlegung, dass Präsenz immer schon die in Repräsentation(en) erscheinende Präsenz sei, bildet für Keiling den Ausgangspunkt zu einer Differenzierung des Darstellungsbegriffs, in der sich aristotelische Mythostheorie und philosophische Hermeneutik von Gegenständlichkeit verbinden. So erschließt sich ein enger Konnex von Mythos- und Literaturkonzeption, der gerade in Verhältnisbestimmungen von Präsenz und Repräsentation greifbar wird.

Als literarisches Kompendium mythologischer Stoffe und als traditionsbildender Bezugspunkt in der europäischen Literaturgeschichte sind Ovids *Metamorphosen* wohl kaum zu überschätzen. Wie *Wolfram Ette* zeigt, kann man Ovids Verwandlungserzählungen darüber hinaus als ein mythologisches System betrachten, das sich von anderen mythologischen Systemen der griechisch-römischen Antike – insbesondere der Genealogie und dem Heroenmythos – deutlich unterscheidet. Stehen hinter Genealogie und Heroenmythen vor allem präsentistische, d. h. auf die Überwindung von Zeit und Geschichte bzw. auf Vergegenwärtigung gerichtete Intentionen, so verkörpern Ovids *Metamorphosen* ein neues mythologisches Paradigma im Zeichen der Repräsentation. Dabei leistet Ovid, wie Ette rekonstruiert, eine kulturtherapeutische Arbeit, die – im Dreischritt von Wiederholen, Erinnern, Durcharbeiten – Ähnlichkeiten mit der Freud'schen Psychoanalyse aufweist. Ziel der Therapie ist die Kritik einer Präsenz, die sich im Fixierten und Unbearbeiteten konkretisiert. So gesehen geht es der ovidischen Mythologie weniger um Vergegenwärtigung als um Ent-gegenwärtigung, weniger um Repräsentation als um De-präsentation.

Erscheint eine Verwendung des Mythosbegriffs bei der Beschäftigung mit antiken Gegenständen schon aufgrund seiner griechischen Ursprünge naheliegend, so mag dies für eine Beschäftigung mit dem europäischen Mittelalter nicht unbedingt gelten. Dementsprechend widmet sich *Bent Gebert* der Grundsatzfrage, ob es überhaupt einen Mythosdiskurs des Mittelalters gibt. Für ihre Beantwortung erweist sich die Leitunterscheidung des vorliegenden Bandes als ausgesprochen hilfreich. Wie Gebert zeigt, ist Mythos als Repräsentationsmodus im Mittelalter dadurch von nahestehenden Modi wie Allegorie oder von *fabula*-Konzepten abgrenzbar, dass in ihm betonte Fremdreferenz (Repräsentation) und prekäre Selbstreferenz (Präsenz) der Rede in Spannung zueinander treten. Der somit identifizierte Mythosdiskurs bleibt nun allerdings kein Spezialfall mittelalterlicher Wissensordnungen, sondern weist mit seiner Verschiebung von Fremd- auf Selbstreferenz erstaunliche Parallelen zur Entwicklung fiktionalen Erzählens und damit zu markanten Evolutionsschritten der Literatur im 12. Jahrhundert auf.

In besonderer Weise wird der mittelalterliche Mythosdiskurs in Romanbearbeitungen des Trojastoffes fassbar, der in einer Verknüpfung von Mythologie und Geschichte als Ursprungserzählung des europäischen Rittertums zur genealogischen Herrschaftslegitimation und zur adligen Selbstrepräsentation verfügbar gemacht wird. Dass mittelalterliche Mythosrezeption dabei auf epistemologische, insbesondere imaginationstheoretische Prämissen der zeitgenössischen Poetik zurückgreift, erläutert *Björn Reich* an Herborts von Fritzlar *Liet von Troye*. Als mittelalterlicher Bearbeiter mythologischer Stoffe zeigt sich Herbort einerseits bestrebt, das Erzählte im Sinne einer präsenzorientierten Poetik für den höfischen Rezipienten wieder lebendig werden zu lassen – ein Wirkungsziel, das selbst Herborts eigentümlichen Rückgriff auf Zahlenreihen prägt. Andererseits nutzt Herbort das Zählen aber auch, um wiederholt den repräsentationalen Charakter des Trojaromans herauszustellen. Die Evidenz des Erzählens wird somit in einem Wechselspiel erzeugt und gebrochen, was den höfischen Rezipienten zur (Selbst-)Reflexion anregen soll.

Im Kontext einer neuen Zuwendung zur griechisch-römischen Antike in der Renaissance entwickeln sich auch neue Zugänge zum Mythos. Ein prominentes Beispiel dafür bieten die Arbeiten Francis Bacons, in denen sich sowohl Literatur- und Mythostheorie als auch Literatur- und Mythosproduktion überschneiden. Aufschlussreich sind insbesondere Bacons Versuche, antike Fabeln mittels Allegorese auszudeuten bzw. die ursprüngliche Evidenz der Fabeln (im Sinne proto-wissenschaftlicher Erkenntnisse) hinter den jeweiligen poetischen Repräsentationen freizulegen. Entspringt Bacons Mythoskonzeption zunächst einer allgemeinen Theorie der Literatur, welche die Fabel als Dichtung begreift, so kommt es in späteren Arbeiten des eng-

lischen Philosophen zu einer Neubestimmung: Das Mythosverständnis wird von der Literaturtheorie entkoppelt und der Mythos der Philosophie zugeordnet. Gleichwohl kann auch eine der Literaturtheorie entwachsene Mythoskonzeption literarisch und mythopoetisch produktiv werden, wie Bacons *New Atlantis* veranschaulicht, das zugleich literarische Utopie und Neufassung eines antiken Mythos ist. Wie sich erst unmittelbar vor der Drucklegung herausstellte, kann der zu diesem Thema vorgesehene Beitrag leider nicht veröffentlicht werden.

Einen emphatischen Höhepunkt in der Engführung von Mythos- und Literaturdiskurs stellt zweifelsohne die deutsche Frühromantik dar, wofür Friedrich Schlegels »Rede über die Mythologie« programmatisch Zeugnis ablegt. Doch schon einige Jahre früher lässt sich diese Engführung bei Karl Philipp Moritz beobachten, wie *Selma Jahnke* herausstellt. Sie nimmt ihren Ausgang von Moritz' Entwurf einer Autonomieästhetik, die Kunst auf absolute Selbstreferenzialität verpflichtet. Da im idealen Kunstwerk Zeichen und Bezeichnetes zusammenfallen, erschöpft es sich nicht in der Repräsentation, sondern zielt auf eine begrifflich uneinholbare Präsenz, die für den Rezipienten als überwältigendes Evidenzerlebnis erfahrbar wird. Diese aufgrund ihrer utopischen (Selbst-)Überbietung oft paradoxe Bestimmung der Kunst überträgt Moritz schließlich in seinem Handbuch *Götterlehre oder Mythologische Dichtung der Alten* auf die antike Mythologie, wobei das Konzept auf die Ebene der mythographischen Form durchschlägt. Da die Mythologie nach Moritz ebenso wie die autonome Kunst absolute Evidenz verkörpert, stellt jede historische, allegorische oder moralische Inanspruchnahme eine unzulässige Reduktion dar, was Moritz' dynamische, etwaige Zu- und Festschreibungen stets unterlaufende Schreibweise erklärt.

Für die Entwicklung des modernen Mythosverständnisses erweist sich die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts als eine entscheidende Transformationsphase. *Stefan Matuschek* beleuchtet vor diesem Hintergrund, wie das Mythosverständnis der Aufklärung auch ein neues Muster literarischer Darstellung hervorbringt, das man als Mythologisieren bezeichnen kann. Als »doppelter Bezug zum Mythos« verbindet das Mythologisieren aufklärerische Mythenkritik mit neuer Mythenproduktion. Einen paradigmatischen Fall erkennt Matuschek im Selbstrepräsentationsmodus von Goethes *Dichtung und Wahrheit*: Zwischen ornamentalem Mythoszitat und mythisierender Darstellung entfaltet Goethe ein Darstellungsverfahren, das eine Aura unbedingter Wahrhaftigkeit über paradoxe Koppelungen von Kritik und Affirmation mythologischer Deutungsmuster zu erzeugen versucht.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts lässt sich eine markante Verschiebung in der Wahrnehmung des Mythos beobachten, die mit einer Abkehr von klassi-

zistischen Idealisierungen der griechischen Antike verbunden ist. Eindrückliche Belege für diese Verschiebung liefern die dramatischen Mythosadaptationen Hugo von Hofmannsthals, denen sich *Antonia Eder* widmet. Eder verbindet die Analyse von Hofmannsthals Dramenästhetik mit einer kontrastiven Lektüre von Hans Blumenbergs einflussreicher Theorie zur *Arbeit am Mythos*. Während Blumenbergs Theorie im Mythos die Überwindung des Numinosen bzw. die Bewältigung einer bedrohlichen Präsenz der Wirklichkeit durch Repräsentationsformen wie Bild, Name oder Narration erkennt, zeichnen sich Hofmannsthals Mythosadaptationen gerade durch ein inszeniertes Versagen der Repräsentation, durch Einbrüche des Namenlosen im rauschhaften Tanz oder in der Ekstase aus. Die Gegenüberstellung von Hofmannsthal und Blumenberg führt demnach einerseits Differenzen zwischen theoretischer und literarisch-dramatischer Mythosrezeption vor Augen. Anderseits weist sie die beiden Positionen trotz ihrer offenkundigen Unterschiede und ihrer historischen Distanz als zusammengehörige Positionen eines gemeinsamen Diskurses aus, der Mythos prozessual und affektiv konzipiert: als *Über*wältigung (Hofmannsthal) bzw. *Be*wältigung (Blumenberg).

Eine differenzierte Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Mythos und Literatur findet sich in Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*. Dass der Mythos bei Cassirer als eine spezifische symbolische Form systematisch von der symbolischen Form der Kunst unterschieden wird, erläutert *Anja Schwennsen*. Dabei zeichnen sich nach Cassirer allerdings sowohl der Mythos als auch die Kunst als Gestaltungsformen der »Fülle des Lebens« aus, womit sie Repräsentationsleistungen der Gestaltung erbringen und zugleich sinnliche Präsenz von Lebenszusammenhängen erlebbar machen. Das solchermaßen von Cassirer zwischen Präsenz und Repräsentation verortete mythische Denken hebt sich dabei insbesondere von der Abstraktion der symbolischen Form der Wissenschaft ab und ist im Zusammenhang mit einer allgemeinen Kritik an lebensfeindlicher Abstraktion zu verstehen, die sich in der Moderne formiert. Mythisches Denken ist jedoch nicht nur ein zentrales Konzept in Cassirers Philosophie, sondern kann auch in literarischer Symbolbildung identifiziert werden. Exemplarisch untersucht Schwennsen hierzu den Umgang mit Namen in Marcel Prousts *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, der an das mythosspezifische Konzept der Augenblicksgötter (Hermann Usener, Cassirer) erinnert. In beiden Fällen erweist sich die Unterscheidung von Repräsentation und Präsenz als intrikate Verbindung. Verschränken sich bereits in Cassirers Verständnis des mythischen Denkens Dimensionen von Repräsentation und Präsenz, so beschwört auch Prousts literarische Praxis die symbolische Vergegenwärtigungskraft der Namen nur unter den Bedingungen von kunstvollen Arrangements der literarischen Repräsentation.

Dass sich der Mythosdiskurs in einem Spannungsfeld zwischen Präsenz und Repräsentation bewegt, wird besonders in Situationen offensichtlich, in denen präsenzfixierte und repräsentationsfixierte Mythoskonzepte aufeinanderprallen. Eine solche Konstellation identifiziert *Christian Voller* für die junge Bundesrepublik, in der die Frage nach dem Verhältnis von Mythos und Aufklärung bzw. von Mythos und technischer Moderne politisch besonders aufgeladen ist. Auf der einen Seite stehen Theoretiker, die aufgeklärtes Denken bereits im Mythos nachzuweisen versuchen oder die zivilisierende Repräsentationsleistung des Mythos würdigen. Auf der anderen Seite lassen sich die – heute weniger prominenten – modernen Archaiker ausmachen, die im Rückgriff auf den Mythos gerade jene archaische Präsenz oder Unmittelbarkeit restaurieren möchten, die durch die Aufklärung verabschiedet wurde und einem modernen Nihilismus gewichen ist. Exemplarisch stellt Voller in diesem Zusammenhang die Ansätze Hans Blumenbergs und Friedrich Georg Jüngers einander gegenüber, für die jeweils die Figur des Prometheus – insbesondere im Hinblick auf die Verknüpfung von Mythos- und Technikdiskurs – zentral ist. Mit Jüngers präsenzorientierter Position und Blumenbergs repräsentationsorientierter Gegenposition wird eine Spannungslage der theoretischen Mythosdiskussion und ihrer literarischen Rezeption ersichtlich, die trotz des Einflusses von Einzelpositionen wie der kritischen Mythostheorie Adornos/Horkheimers oder Blumenbergs *Arbeit am Mythos* als Diskurszusammenhang bislang weitgehend unbeachtet blieb. Wie nicht zuletzt Jüngers eigene mythologische Dichtungen beweisen, bietet dieser Zusammenhang außerdem direkte literarische Anschlussstellen.

Bereichert wird der vorliegende Band durch einen Exkurs *Robert Segals*, der als Religionswissenschaftler auch Herausgeber einschlägiger Anthologien zur Mythostheorie ist. In seinem vergleichenden Überblick widmet sich Segal pointiert der dritten Leitfrage des vorliegenden Bandes: Er legt offen, welche Literaturverständnisse prominente Mythostheorien von E. B. Tylor bis zu Hans Blumenberg entwickeln. Dass die Positionen dabei nicht nur weit auseinanderliegen, sondern bisweilen sogar inkompatibel sind, illustriert eindrücklich die Variabilität der Interferenzgeschichte von Mythos und Literatur sowie die Heterogenität der Denkgewohnheit Mythos.

Hans Blumenbergs einflussreiche Mythostheorie bildet den maßgeblichen theoretischen Bezugspunkt für *Annette Simonis*, die mythologische Repräsentationen als literarische und ästhetische Reflexionsformen in den Blick nimmt und dabei die mythologische Differenz von Präsenz und Repräsentation modifiziert. Zumindest im Kontext moderner Mythosrezeption scheinen Begriffe von Präsenz, die eng mit Vorstellungen von Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit verknüpft sind, weniger angemessen als Begriffe

wie Evidenz oder Präsenzsuggestion, die Effekte von argumentativen oder medialen Strategien bezeichnen. Wie Simonis am Beispiel von literarischen und filmischen Orpheus-Adaptationen zeigt, wird die Differenz von Repräsentation und Präsenzsuggestion im künstlerisch-literarischen Diskurs aber nicht einfach entfaltet, sondern erzeugt Reflexivität, bei der insbesondere der Modus der mythologischen Repräsentation in den Fokus gerät. Damit wird ein Verhältnis von Gegenwartskultur und Mythosrezeption greifbar, das einerseits durch den Verlust mythischer Aura, andererseits durch die bleibende Bedeutung mythologischer Repräsentationen als Reflexionsmedien charakterisiert ist.

Spätestens seit Anfang des 20. Jahrhunderts schlägt sich die mythologische Differenz von Präsenz und Repräsentation in einem Muster nieder, das sich nicht nur in verschiedenen Mythostheorien identifizieren lässt, sondern auch das populäre Mythosverständnis nachhaltig beeinflusst hat. Wie *Uwe Mayer* rekonstruiert, werden Mythen nach diesem Muster als Repräsentationen vorgängiger Präsenzerfahrungen (z. B. anthropologischer Dispositionen oder psychischer Traumata) aufgefasst, wobei man ihnen selbst eine präsentisch-performative Wirkung (z. B. eine besondere Evidenz oder Unmittelbarkeit) zuschreibt. Diese präsenzorientierte Mythoskonzeption prägt auch die Erwartungen an die literarische Mythosrezeption, wie eine Ankündigung des britischen Canongate-Verlags zur 2005 gestarteten Romanreihe *The Myths* illustriert. Allerdings offenbart eine gründlichere Lektüre, dass sich die literarischen Texte der Reihe (darunter Margaret Atwoods *The Penelopiad*) nur bedingt mit einer präsenzorientierten Mythoskonzeption in Einklang bringen lassen. Während die Verlagsankündigung Wiedererzählungen universeller und zeitloser Geschichten verspricht und damit einen Präsenzanspruch formuliert, entfalten die Texte – jenseits des Wiedererzählens – eine spezifisch literarische Reflexivität der Mythosrezeption und betonen so ihren eigenen Repräsentationscharakter. Die Literatur erweist sich in diesem Fall als Herausforderung für einen Mythosdiskurs, der stark auf Präsenzerfahrungen und Präsenzeffekte fokussiert ist.

Dass mythologischen Darstellungen auch im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert noch die Fähigkeit zugeschrieben wird, religiöse Gemeinschaft oder kulturelle Identität zu stiften, zeigt sich im Anspruch der indischen Comic-Reihe *Amar Chitra Katha* (»Unsterbliche Bildergeschichten«). Nach den Vorstellungen ihrer Herausgeber versteht sich die Reihe als Beitrag zur Bewahrung des kulturellen Gedächtnisses Indiens, der durch Popularisierung hinduistischer Mythologie auf nationale Identitätsbildung zielt. *Anne Keßler-Persaud* verortet auch das junge mythologische Medium Comic in einem Spannungsfeld von traditionellen Repräsentationsstrategien und Prä-

senzfunktionen: Geltungsansprüche des mythologischen Comic werden einerseits als Bewahrung autoritativer Götter- und Heroenerzählungen legitimiert, andererseits mittels Darstellungsverfahren realisiert, die sich religiöser Präsenztechniken des hinduistischen Kultes bedienen. Konkret bemüht sich *Amar Chitra Katha* um Autorisierung durch explizite Bezugnahme auf traditionelle mythologische Quellen. Zugleich erweist sich das Genre des Comic aufgrund seiner Bildlichkeit als geeignete Infrastruktur für mythologische Präsentifikationen, da es zum einen die zeitgenössische Konjunktur des Visuellen bedient und zum anderen spezielle religiöse Präsentifikationsstrategien, etwa die traditionelle Frontaldarstellung hinduistischer Gottheiten, aufgreift.

Schon der Überblick über die Beiträge des vorliegenden Bandes veranschaulicht die Heterogenität der Gegenstände und der Mythoskonzepte, die zur Debatte stehen. Dabei geht es – wie bereits deutlich geworden ist – nicht darum, diese Heterogenität einzuebnen, sondern als ergiebiges Beobachtungsfeld zu begreifen. Hier liegen die Ambitionen des Bandes: Der gemeinsame Versuch der Beiträgerinnen und Beiträger, Konstellationen von Präsenz und Repräsentation im Mythosdiskurs aufzuspüren und deren Wechselwirkungen mit formalen und funktionalen Bestimmungen des Literarischen zu untersuchen, macht Mythosforschung als geistes- und kulturwissenschaftliche Grundlagenforschung fruchtbar, deren Interesse sich nicht im Mythos erschöpft.

Am vorliegenden Band haben nicht nur die Autorinnen und Autoren, sondern auch eine Reihe weiterer Personen mitgewirkt, denen wir abschließend herzlich danken möchten. An erster Stelle gebührt unser Dank dem Freiburg Institute for Advanced Studies (FRIAS) und den Fellows der FRIAS School of Language & Literature, die das Projekt im Rahmen eines Tagungswettbewerbs zur Förderung auswählten und den Ergebnisband der Tagung nach sorgfältiger Prüfung zur Aufnahme in die Reihe *linguae & litterae* empfahlen. Danken möchten wir ebenfalls Aniela Knoblich, Sara Kathrin Landa und ihrem Team, die den Band umsichtig und mit großer Sorgfalt redaktionell begleitet haben. Nicht zuletzt gilt unser Dank Vera Auer, die uns tatkräftig und zuverlässig bei der Einrichtung der Beiträge unterstützt hat.