Bent Gebert (Freiburg i. Br.)

BEOBACHTUNGSPARADOXIEN MEDIÄVISTISCHER MYTHOSFORSCHUNG

1. ‚Mythos‘: Vorüberlegungen zu einer mediävistischen Theoriegeschichte der Unschärfe

Seit ihrer Geburtsstunde zu Beginn des 19. Jahrhunderts greift die Mediävistik auf den Mythosbegriff zurück, um die Genese volkssprachlicher Literaturen zu beschreiben.¹ Nachhaltig wird die philologische Karriere des Mythosbegriffs vor allem durch die Religionsethnologie des 19. Jahrhunderts befördert, wie eine einflußreiche Studie der englischen Mediävistin Jessie Weston von 1920 dokumentiert. Inspiriert durch die Ritualforschungen James Frazers führt Weston die Gralssuche der Parzival-Romane auf ein mythisch-rituelles Szenario zurück, demzufolge die Fruchtbarkeit des Landes nur über die Verjüngung seines Königs zu erlangen sei.²

¹ Zur Verbindung von Sage, Mythos und Geschichte in der Heldenepik vgl. etwa Jacob Grimm, „Gedanken über Mythos, Epos und Geschichte“, in: ders., *Kleinere Schriften*, Berlin: Dümmler, 1869 (Erstausgabe 1813), Bd. 4/1, S. 74-85; von mythischen Substraten des Minnesangs und des Aventiureromans spricht Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4. Aufl., 3 Bde., Berlin: Dümmler, 1875-1878 (Erstausgabe 1835), Bd. 1, insbes. S. V-XLI (Vorrede zur 2. Aufl.). Zur Kontinuität der Assoziation von Heldenepik und Mythosbegriff vgl. Klaus von See, *Germanische Heldensage. Stoffe, Probleme, Methoden. Eine Einführung*, Frankfurt a. M.: Athenäum, 1971; aktuell auch Matthias Teichert, *Von der Heldensage zum Heroenmythos. Vergleichende Studien zur Mythisierung der nordischen Nibelungensage im 13. und 19./20. Jahrhundert*, Heidelberg: Winter, 2008; speziell zu Grimms Mythoskonzeption vgl. Beate Kellner, *Grimms Mythen. Studien zum Mythosbegriff und seiner Anwendung in Jacob Grimms ‚Deutscher Mythologie‘*, Frankfurt a. M.: Lang, 1994, insbes. S. 19-91.

² Vgl. Jessie L. Weston, *From Ritual to Romance* (1920), Princeton: Princeton University Press, 1993; maßgeblicher Bezugspunkt ist James G. Frazers *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* (1. Aufl., 2 Bde., London: Macmillan, 1890; 3. erw. Aufl., 12 Bde., London: Macmillan, 1905-1915). Das Interesse der Mediävistik an ethnologischen Mythoskonzepten des 19. Jahrhunderts ist auch im 20. Jahrhundert ungebrochen – vgl. etwa im Rückgriff auf Malinowski Hans Fromm, „‚Aufklärung‘ und neuer Mythos im Hohen Mittelalter“, in: Hans Fromm (Hg.), *Arbeiten zur deutschen Literatur des Mittelalters*, Tübingen: Niemeyer, 1989, S. 1-23; im Anschluß an Frazer vgl. Volker Mertens, „Recht und Abenteuer – das Recht auf Abenteuer. Poetik

Diese Karriere ist keineswegs beendet. Noch im Spiegel aktueller Publikationen scheint kaum eine andere Epoche die Vokabel ‚mythisch‘ so anzu ziehen wie das Mittelalter, sieht man die weit über 1000 Publikationen zum Thema allein der letzten zehn Jahre, die den Mythosbegriff nicht bloß polemisch anzitieren.³ Mehrere Tagungen, die den Mythosbegriff als Analyse vokabel nicht zuletzt für mediävistische Perspektiven fruchtbar machten, haben diese Aktualität vor kurzem unterstrichen.⁴ Der Mythosbegriff hat demnach mehr denn je Konjunktur – und diese Konjunktur ist zugleich tief verwurzelt in der Fach- und Theoriegeschichte der Mediävistik. Was für ein Instrument aber bietet ein Begriff, der für die Erforschung mittelalterlicher Literatur und Kultur derart begehrt ist – und der sich terminologischer Klärung so beharrlich entzieht?⁵

des Rechts im *Iwein Hartmanns von Aue*“, in: Andreas Fijal/Hans-Jörg Leuchte/Hans-Jochen Schiewer (Hg.), *Juristen werdent herren ûferden. Recht – Geschichte – Philologie. Kolloquium zum 60. Geburtstag von Friedrich Ebel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, S. 189-210, insbes. S. 195.

- ³ Eine bibliographische Bestandsaufnahme ist unter diesen Bedingungen nicht zu leisten. Zumindest besonders einschlägige Arbeiten der jüngeren mediävistischen Mythosforschung seien im Laufe der Argumentation ausgewiesen.
- ⁴ Vgl. die Tagung am Freiburger Institute for Advanced Studies zum Thema „Zwischen Präsenz und Repräsentation: Mythos in theoretischen und literarischen Diskursen“ (27.-29. November 2009), das Straßburger Kolloquium der deutsch-österreichischen Sektion der Internationalen Artusgesellschaft zu „Mythos und Geschichte“ (24.-27. Februar 2010) sowie die mediävistischen Beiträge zur Sektion „Europäisches Erbe/ Europäische Mythen“ des Freiburger Germanistentages (19.-22. September 2010).
- ⁵ Auch für die mediävistische Mythosforschung besteht das notorische Definitionsproblem des Mythosbegriffs, das in allgemeiner Perspektive Christoph Jamme formuliert hat: „Schon der Versuch einer Einigung auf eine Minimaldefinition ist mit Risiken behaftet.“ Christoph Jamme, „*Gott an hat ein Gewand*“. *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999 (1991), S. 21; vgl. mit demselben Tenor Udo Friedrich/Bruno Quast, „Mediävistische Mythosforschung“, in: Udo Friedrich/Bruno Quast (Hg.), *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin/New York: de Gruyter, 2004, S. IX-XXXVII, hier S. X; Susanne Köbele, „Mythos und Metapher. Die Kunst der Anspielung in Gottfrieds *Tristan*“, in: ebd., S. 219-246, insbes. S. 219. – Nach bisherigem Kenntnisstand sind Begriffsvarianz und Definitionsresistenz nicht vermeidbare Nebeneffekte, sondern geradezu Konstitutionsbedingungen von Mythos-theorien, die einzelne Klärungsinitiativen kaum gemindert haben. Jüngere Darstellungen verzichten daher auf zusammenfassende Klärung und unterscheiden stattdessen differente Bedeutungs- und Theoriefamilien; vgl. z. B. Ute Heidmann Vischer, „Art. Mythos“, in: Harald Fricke/Jan-Dirk Müller/Klaus Weimar (Hg.), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, 3 Bde., Berlin/New York: de Gruyter, 2000, Bd. 2, S. 664-668; Aleida Assmann/Jan Assmann, „Art. Mythos“, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias S. Laubscher (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, 5 Bde., Stuttgart: Kohlhammer, 1998, Bd. 4, S. 179-200; Diskurstraditionen einiger zentraler Begriffsfamilien dieser Art dokumentiert

Meine Frage hat einen konkreten Anlaß. Sie geht aus von der doppelten Beobachtung, daß der Mythosbegriff ungeachtet seiner bekannten Unschärfen innerhalb der jüngeren Theoriebildung der Mediävistik nicht nur an Prominenz gewonnen hat, sondern sich einige seiner Verwendungsweisen normativ verfestigen.⁶ Entstanden ist dadurch eine spannungsreiche Lage der aktuellen Fachdiskussion, die im Rahmen von Tagungen und Publikationen ihr Konfliktpotential entfaltet: einerseits werden vielfältige Optionen einer komplexen, keineswegs einsträngigen Begriffsgeschichte präsent gehalten, andererseits aber Mythosverständnisse generalisiert. Selten liegen dabei die epistemologischen und diskursiven Voraussetzungen offen, unter denen solche Selektionen getroffen und bestimmte Mythosbegriffe als Analysevokabeln privilegiert werden. Ihre Diskussion scheint mir umso dringlicher, als

Gerhart von Graevenitz, *Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit*, Stuttgart: Metzler, 1987.

- ⁶ So mehren sich Diskussionsbeiträge, die ‚Mythos‘ weniger als kontingenten Arbeitsbegriff wählen als vielmehr mit präskriptiven Implikationen vertreten – in unterschiedlicher Abtönung: sie werden etwa greifbar in Armin Schulz’ Präferenz für Cassirer, Lugowski und Lévi-Strauss als „den ‚Klassikern‘ der Mythos-Theorie“, deren Theoreme „besonders in der Münchner Mediävistik“ diskutiert würden; vgl. Armin Schulz, „in dem wilden wald.“ Außerhöfische Sonderräume, Liminalität und mythisierendes Erzählen in den Tristan-Dichtungen: Eilhart – Béroul – Gottfried“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 77/2003, S. 515–547, hier S. 518; so auch Armin Schulz, „Spaltungsphantasmen. Erzählen von der ‚gestörten Mahrteenehe‘“, in: *Wolfram-Studien* 18/2004, S. 233–262, S. 233, Anm. 1. Offen sind normative Verständnisse von Mythosbegriffen in der Kontroverse zwischen Alfred Ebenbauer und Jan-Dirk Müller zutage getreten; vgl. Alfred Ebenbauer, „Rezension zu Udo Friedrich/ Bruno Quast (Hg.), *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*“, in: *Arbitrium* 24/2006, S. 304–313, hier S. 305: „Allenthalben wird (wieder einmal) über den Mythos geredet, das Thema ist ‚in‘.“ Der Leitfrage des rezensierten Sammelbandes nach ‚mythischen Denk- und Erzählformen‘ hält Ebenbauer apodiktisch entgegen, es „sollte nicht übersehen werden, daß das christliche Mittelalter grundsätzlich ‚antimythisch‘ war“; dies könne auch die „punktuelle ‚Anrufung‘ Cassirers (untermischt mit ein wenig Blumenberg oder Assmann)“ nicht widerlegen (S. 313). Jan-Dirk Müller, „Mythos und mittelalterliche Literatur“, in: Johannes Keller/ Florian Kragl (Hg.), *Mythos – Sage – Erzählung. Gedenkschrift für Alfred Ebenbauer*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, S. 331–349 hat dem ebenso entschieden widersprochen: gegen den „germanistisch-mediävistischen Konsens“ (S. 331) sucht Müller im Anschluß an Cassirer ein „Konzept von Mythos zu begründen“, das „nicht, wie es häufig geschieht, Mythos mit (klassischer) Mythologie gleich[setzt]“: „Der Mythos ist durch bestimmte Typen der Verbindung zwischen Ursache und Wirkung, durch bestimmte Raum- oder Zeitkonzepte, durch metonymische Relationen zwischen Gegenständen und Personen gekennzeichnet. Er tritt in der Form der Erzählung auf (was der Grundbedeutung des Wortes entspricht), ist also narrativ, nicht diskursiv.“ (S. 332) Nicht begriffliche Alternativen von Theoriefamilien, sondern Grundsatzentscheidungen stehen mit diesen Äußerungen zur Debatte.

die Frage nach der Arbeit an Mythosbegriffen grundsätzlichere Fragen der Theoriesituation der Mediävistik berührt. In der Spannungslage mediävistischer Mythosforschung zwischen Pluralität und Normativität stehen aktuelle Orientierungsbewegungen der Mediävistik zwischen kulturwissenschaftlicher Pluralisierung und Standardisierung ihrer begrifflichen Ordnung zur Debatte.

Dem ersten Blick zeigt sich diese Spannungslage als ein kaum zu ordnendes Feld von Konzepten und Sachzusammenhängen. Der Mythosbegriff wird gleichermaßen herangezogen, um die Alterität mittelalterlichen Erzählens auratisch zu beschwören – oder aber deren schematische und formularische Erzählweisen als archaisch herabzustufen. ‚Mythos‘ kann als Kampfbegriff fungieren, um mittelalterliche Anverwandlungen von ‚paganen‘ Kulturen der postkolonialen Relektüre zuzuführen – oder aber als Brückenbegriff zu kuriosen Wissensordnungen des Mittelalters, die vermeintlich an Zwerge, Zauberquellen und ‚Motivationen von hinten‘ glaubten. Zwischen diesen extremen Positionen sind Studien angesiedelt, die unter ‚Mythen‘ schlichtweg antike Stoffe oder Narrative mit hoher Wiederholungsaffinität untersuchen. Schwerlich lassen sich damit die Grenzen eines gemeinsamen Objektbereichs angeben, der mit dem Mythosbegriff bezeichnenbar wäre: Hagens wilde Kindheitsgeschichte im *Kudrun*-Epos wird ebenso als ‚mythisch‘ bezeichnet wie die unbeherrschbare Macht des Geldes im *Fortunatus*, Feen- und Gralsreiche ebenso wie Figuren des Artusromans, mittelalterlicher Werwolf-Glauben ebenso wie Walhalla oder die Wartburg.⁷ Sogar

⁷ Vgl. nur in Auswahl: Alfred Ebenbauer, „Der Truchseß Keie und der Gott Loki. Zur mythischen Struktur des arthurischen Erzählens“, in: Matthias Meyer/Hans-Jochen Schiewer (Hg.), *Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag*, Tübingen: Niemeyer, 2002, S. 105-131, insbes. S. 105-108; Jan-Dirk Müller, „Verabschiedung des Mythos. Zur Hagen-Episode der *Kudrun*“, in: Friedrich/Quast (Hg.), *Präsenz des Mythos* (wie Anm. 5), S. 197-217; Christoph Huber, „Mythisches erzählen. Narration und Rationalisierung im Schema der ‚gestörten Mahrtehe‘ (besonders im *Ritter von Staufenberg* und bei Walter Map)“, in: ebd., S. 247-273; Volker Mertens, „Geschichte und Geschichten um den Gral“, in: Arthur Groos/Hans-Jochen Schiewer (Hg.), *Kulturen des Manuskriptzeitalters. Ergebnisse der Amerikanisch-Deutschen Arbeitstagung an der Georg-August-Universität Göttingen vom 17. bis 20. Oktober 2002*, Göttingen: V&R unipress, 2004, S. 237-258; Mertens, „Recht und Abenteuer“ (wie Anm. 2) zu Laudine als ‚mythischer‘ Fee; Jan-Dirk Müller, „Rationalisierung und Mythisierung in Erzähltexten der Frühen Neuzeit“, in: *Wolfram-Studien* 20/2008, S. 435-456; Joyce T. Lionarons, „Walhalla“, in: Ulrich Müller/Werner Wunderlich (Hg.), *Mittelalter-Mythen*, Bd. 5: *Burgen, Länder, Orte*, Konstanz: Universitätsverlag, 2008, S. 945-950; Karin Cieslik, „Die Wartburg“, in: ebd., S. 951-964; José M. Losada Goya, „La nature mythique du Graal dans *Le Conte du Graal* de Chrétien de Troyes“, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 52/2009, S. 3-20; Matthias Däumer/Cora Dietl/Friedrich Wolfzettel

das Mittelalter als Epoche kann als Gegenstand von „Mythenkompetenz“ betrachtet werden, wie Jan-Dirk Müller argumentiert hat.⁸

Bei genauerem Blick zeichnen sich in der Theoriegeschichte der mediävistischen Mythosforschung tiefgreifende Historisierungsprobleme ab, die auch den schwierigen Ort aktueller Studien im Zeichen des Mythosbegriffs prägen. Diese legen nahe, im Mittelalter existiere kein distinkter Raum des Sprechens, Denkens und Wahrnehmens, der mit dem Ausdruck ‚Mythos‘ verknüpft (oder verknüpfbar) wäre. Es gibt einen differenzierten *fabula*-Diskurs des Mittelalters, Praktiken der Allegorese und Verhüllungstheorien (*integumentum*), die bei Stoffen und Texten der Antikenrezeption ansetzen, aber gibt es im präzisen Sinne einen Mythosdiskurs des Mittelalters? Verstreuen sich die Gegenstände antiker oder neuzeitlicher Mythosdiskurse in den Wissensordnungen des Mittelalters nicht vielmehr auf anderweitige Diskursfelder wie Naturphilosophie, Grammatik oder autorzentrierte Rezeptionsstränge wie die Vergil- und Ovid-Kommentierung? Verschwinden nicht selbst distinktive Bezeichnungen für ‚Mythos‘ aus den Texten des Mittelalters?⁹

Die jüngere Mediävistik steht damit vor einem Dilemma: Entweder tritt ein Mittelalter ohne Mythos in den Blick – oder aber Mythen, die nicht genuin mittelalterlich sind. Unklar ist mehr denn je, ob mediävistische Analysen die Vokabel ‚Mythos‘ wirklich benötigen, ja überhaupt gebrauchen können – oder ob nicht andere Begriffsressourcen die betreffenden Komplexe grundsätzlich präziser zu bezeichnen vermögen.¹⁰

(Hg.), *Artusroman und Mythos*, Berlin/ New York: de Gruyter, 2011. Vgl. jüngst auch Ausstellung und Ausstellungskatalog zum „Mythos Burg“ des Germanischen Nationalmuseums in Nürnberg (8. Juli – 7. November 2010).

⁸ Jan-Dirk Müller, „Mittelalterliche Literatur im Deutschunterricht“, in: *Didaktik Deutsch* 1/1996, S. 53-62, hier S. 54.

⁹ Dieses Fragenbündel kann ich im Rahmen der folgenden Überlegungen nicht aufgreifen. An anderer Stelle habe ich versucht, den fallengelassenen Forschungsstand dazu wieder aufzunehmen – vgl. Bent Gebert, „Wissensordnungen, Wissbares und das Unbehagen der literarischen Repräsentation: Gibt es einen mittelalterlichen Mythosdiskurs?“, in: Bent Gebert/Uwe Mayer (Hg.), *Zwischen Präsenz und Repräsentation. Formen und Funktionen des Mythos in theoretischen und literarischen Diskursen* (in Druckvorbereitung).

¹⁰ Schon Hans Robert Jauß sieht im Rahmen des „Terror und Spiel“-Kolloquiums Harald Weinrich „weithin im Recht mit dem Zweifel, ob man die von mir betrachtete literarische Tradition [der Minneallegorie, B. G.] nicht auch beschreiben könnte, ohne überhaupt das Wort ‚Mythos‘ zu verwenden“; Harald Weinrich, „Fünfte Diskussion: Mittelalter und Renaissance. Zitat und Wiederkehr des Mythischen“, in: Manfred Fuhrmann (Hg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München: Fink, 1971, S. 617-638, hier S. 618 (Redebeitrag Jauß). Ein solches Eingeständnis stimmt bedenklich, zumal Jauß’ eigener Kolloquiumsbeitrag den Mythosbegriff programmatisch verwendet. Auch in Christian Kienings Empfehlung, „den Begriff [‚Mythos‘] pragmatisch zu verwenden“, klingt Skepsis gegenüber der Validität und Triftigkeit des My-

Diese Schwierigkeiten hat die jüngere Forschung einerseits mit Enthistorisierung des Mythosbegriffs beantwortet: diskursgeschichtliche Rückbindungsbemühungen um den Mythosbegriff werden kaum unternommen, bestehende Forschungsergebnisse zu mittelalterlichen Verwendungen des Mythosbegriffs und dessen äquivalenten Bezeichnungen finden in jüngeren Ansätzen immer geringere Resonanz. Andererseits werden nun freigewordene Theoriestellen mit Konzepten besetzt, die an antiken oder neuzeitlichen Gegenstandsbereichen und Methodologien entwickelt wurden. Wird der Mythosbegriff nicht gänzlich als irrlichternder Ausdruck abgelehnt, so werden häufig Mythoskonzepte in die mittelalterliche Literatur zurückgespiegelt, deren Kompatibilität mit mittelalterlichen Diskursbedingungen oft vorausgesetzt, selten aber expliziert wird. Ich darf mich auf ein besonders prominentes Beispiel beschränken: In ihrem 2004 vorgelegten Resümee zur mediävistischen Mythosforschung plädieren Udo Friedrich und Bruno Quast dafür, Mythos als „das Andere der Vernunft“ zu verstehen.¹¹ Mittelalterliche Textkulturen werden damit zum Feld von Alteritätsformen erklärt, die mit Unterscheidungen von irrationalen Mythos und rationaler Vernunft sondiert werden, wie sie Wilhelm Nestle im Geiste der philosophischen Ideengeschichte des 19. Jahrhunderts formuliert hatte.¹² Daß Konzepte der Rationalität dadurch im Gegenzug normativen Status annehmen, wirft erhebliche Folgekosten für die Beschreibungsleistung dieser Perspektive auf.

Eine so ausführliche Skizze zur Theoriegeschichte mediävistischer Mythosforschung scheint mir erforderlich, weil erst damit die problematische Theorielage ersichtlich wird, um die es im Folgenden geht. Meine Überlegungen gelten einer methodologischen Beobachtung: Gerade in Mythosmodellen, die in der jüngeren mediävistischen Forschung besondere Aufmerksamkeit und normative Geltung genießen, haben sich Paradoxien angesiedelt, die auf unkontrollierte Weise die Objekte ihrer Beobachtung verzerren. Da diese unkontrollierten Paradoxien weitgehend verdeckt sind, besteht das Ziel der folgenden Analyse darin, einige ihrer häufigen Varianten offenzulegen. In diesem Paradoxienmanagement mediävistischer Mythosforschung, so ließe sich meine These zuspitzen, könnten sich grundsätzlichere Schwierigkeiten aktu-

thosbegriffs nach: lassen sich damit mittelalterliche Textkulturen beschreiben – oder (nur) neuzeitliche Epistemologien reproduzieren? Vgl. Christian Kiening, „Arbeit am Absolutismus des Mythos. Mittelalterliche Supplemente zur biblischen Heilsgeschichte“, in: Friedrich/Quast (Hg.), *Präsenz des Mythos* (wie Anm. 5), S. 35–57, S. 35.

¹¹ Vgl. Friedrich/Quast, „Mediävistische Mythosforschung“ (wie Anm. 5), S. X: „Denn der Mythos läßt sich als das Andere der Vernunft verstehen, das sich einer vollständigen rationalen Auflösung entzieht. Mythostheorien konzeptionalisieren dieses Andere der Vernunft auf je eigene Art.“

¹² Vgl. Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart: Kröner, 1940.

eller Theorietechnik abzeichnen – aber auch Voraussetzungen für kontrolliertere Beobachtung. Beides bedarf der Diskussion, zu der die folgenden Analyseskizzen Anstöße bieten möchten.

Ich möchte dafür exemplarisch drei Gruppen von Begriffsverwendungen beleuchten, die paradigmatischen Rang in der aktuellen mediävistischen Diskussion besitzen: zunächst Ansätze, die Mythos als formale Struktur des Denkens und Wahrnehmens beschreiben (Abschnitt 2); zweitens eine vielgestaltige Modellgruppe, deren konzeptionelle Gemeinsamkeit darin besteht, daß ihre Vertreter ‚Mythos‘ als spezifische Rationalitätsform verstehen und diese in systematischer Hinsicht als dialektische Differenz bzw. in historischer Hinsicht als polare Entwicklungsgeschichte entfalten (Abschnitt 3). Drittens möchte ich Varianzmodelle des Mythos beleuchten, wie sie vor allem im Anschluß an Hans Blumenbergs Konzeption der unabschließbaren ‚Arbeit am Mythos‘ entwickelt wurden (Abschnitt 4).¹³ Für jede dieser Gruppen sind zunächst Ansatzpunkte, leitende Definitionsvorschläge und begriffliche Ressourcen in Erinnerung zu rufen, welche die Karriere dieser Modelle in der mediävistischen Forschung begründen, bevor im Anschluß daran Paradoxien dieser Theoriefelder zu beleuchten sind. Ein Resümee zu wiederkehrenden Schwierigkeiten mit Beobachtungsparadoxien, die sich in allen diesen Ansätzen manifestieren (Abschnitt 5), führt zu Anschlußüberlegungen, die mediävistische Mythosforschung in einer allgemeineren Auseinandersetzung mit Theorie in den historischen Kulturwissenschaften zu situieren versuchen (Abschnitt 6).

Wie ich an drei aktuellen Forschungsbeiträgen nachzeichnen möchte, schlagen mythostheoretisch geleitete Untersuchungen häufig in Emphasen um, wenn verdeckte Voraussetzungen der verwendeten Mythostheorien in die Analyse eingehen: Intensivierungen der Theoriesprache werden in diesen Fällen greifbar, welche die angestrebte Sachlichkeit der Studien gefährden, indem sie deren methodische Arrangements destabilisieren. Generalisierende Redeweisen über ‚den Mythos‘ und ‚Mythisches‘ können in solchen Momenten wiederkehren, selbst wenn diese in heuristischer Vorsicht von den untersuchten Studien zunächst gemieden wurden.

¹³ Keineswegs ist damit in Abrede gestellt, daß mediävistische Mythosforschung über ein wesentlich vielfältigeres Repertoire von Begriffsbildungen verfügt, als hier berücksichtigt werden kann – von der Erzähltheorie (Jolles) über Kulturanthropologie (Burkert) bis zur Semiologie (Barthes) u. a. m.; vgl. mit weiteren Hinweisen zur Forschung dazu die Darstellung von Friedrich/Quast, „Mediävistische Mythosforschung“ (wie Anm. 5). Die folgende Untersuchung konzentriert sich ausschließlich auf besonders häufig zitierte Theoriegruppen; sie zielt lediglich auf die exemplarische Analyse methodischer Grundprobleme, nicht auf einen umfassenden Forschungsbericht aktueller und älterer Theoriearbeit, der erst noch zu leisten wäre.

Die folgenden Überlegungen zielen somit auf eine kritische Rekonstruktion von aktuellen Methodenproblemen mediävistischer Mythosforschung, die eher struktureller Art sind. Die näher betrachteten Arbeiten bilden so gesehen Schwierigkeiten von Begriffsverwendungen ab, die repräsentativ für eine größere Zahl verwandter Studien gesehen werden können.

2. Formale Modelle: mythisches Denken – mythische Wahrnehmung – mythisches Analogon

Ein für die Mediävistik besonders prominentes Theoriefeld spannt sich zwischen Ernst Cassirers Analysen des ‚mythischen Denkens‘¹⁴ und Clemens Lugowskis erzähltheoretischem Konzept des ‚mythischen Analogons‘,¹⁵ das Cassirers Ansatz in modifizierter Form fortsetzt. Leitabsicht beider Modelle ist, ‚Mythos‘ als formorientiertes Analysekonzept zu entwickeln. Entsprechend faßt Cassirer mit dem Begriff ‚Mythos‘ nicht spezifische Inhalte, Themen oder soziale Praktiken, sondern ein „konkretes“ Denken in der Form von aktiver Symbolisierung, die beispielsweise zwischen Idee und Ding, zwischen Ganzem und Teil, zwischen Schein und Wahrheit oder zwischen Bild und Sache „nirgends eine scharfe Grenzscheide setzt“.¹⁶ Leitbegriff ist für Cassirer das Symbol, weil es die Form des Zusammenfallens von zugleich Unterschiedenem faßt. Raum, Zeit, Zahl und die Selbstreferenzgröße des Ich sind zentrale Kategorien, mit denen Cassirer diese symbolische Form als ‚mythisches Denken‘ eingehend untersucht. Entscheidend ist jedoch vor allem die „Koinzidenz der Relationsglieder im mythischen Denken“ – Cassirer formuliert dies als grundlegendes ‚Gesetz der Konkreszenz‘.¹⁷

¹⁴ Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken* (1925), in: ders., *Gesammelte Werke*, hg. von Birgit Recki, 29 Bde., Hamburg: Meiner, 2010, Bd. 12.

¹⁵ Vgl. Clemens Lugowski, *Die Form der Individualität im Roman* (1932), mit einer Einleitung von Heinz Schlaffer, 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.

¹⁶ Cassirer, *Das mythische Denken* (wie Anm. 14), S. 78 f.; an diesem „Gesetz der Konkreszenz oder Koinzidenz der Relationsglieder im mythischen Denken“ (ebd.) orientiert Cassirer seine gesamte Beschreibung. Vgl. dazu zusammenfassend John Michael Krois, „Der Begriff des Mythos bei Ernst Cassirer“, in: Hans Poser (Hg.), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, Berlin/New York: de Gruyter, 1979, S. 199-217; Jamme, „Gott an hat ein Gewand“ (wie Anm. 5), S. 125-129; András Horn, *Mythisches Denken und Literatur*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995, insbes. S. 59-64; Birgit Recki, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin: Akademie-Verlag, 2004, S. 30-43; Herwig Gottwald, *Spuren des Mythos in moderner deutschsprachiger Literatur. Theoretische Modelle und Fallstudien*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007, S. 116-119.

¹⁷ Vgl. zu Raum, Zeit und Zahl Cassirer, *Das mythische Denken* (wie Anm. 14), S. 98-

Auch Lugowski versteht Mythosforschung als „Formanalyse“ von symbolgestützten Einheitsvorstellungen.¹⁸ Doch verlagert er gegenüber Cassirer erkennbar den Schwerpunkt, wenn er mit dem Leitbegriff des ‚mythischen Analogons‘ den „generelle[n] Künstlichkeitscharakter einer Dichtung“ als „gemeinsamkeitsbegründende Kraft“ anpeilt.¹⁹ Was Cassirer lediglich als Teilaspekt ‚mythischen Denkens‘ beschrieben hatte, rückt Lugowski entschieden in den Mittelpunkt und arbeitet von dort aus den Mythosbegriff ontologisch um: als ‚mythisch‘ gilt ihm das „Einssein von Einzelmensch und übergreifendem Verband, ja von Einzelmensch und der Welt des Lebendigen überhaupt“, und diese Einheit sei nach der griechischen Tragödie nurmehr als „eigentümliches Analogon“ zu haben – in der Form von Dichtung mit epochen- und gattungsspezifischen Regeln, die nur „in der spezifischen Künstlichkeit dieses Gemachtseins“ verstanden werden könne.²⁰ Solche einerseits exklusiven, andererseits einheitsstiftenden Künstlichkeitsregeln unterliegen historischen Veränderungen: Während Lugowski am frühneuzeitlichen Prosaroman u. a. die lineare Geschehensanordnung, den strengen Funktionalismus und das ‚Gehabtsein‘ von Figuren durch übergeordnete Prinzipien oder die Präferenz für Handlungsmotivationen ‚von hinten‘ als Regeln identifiziert,²¹ verschiebe sich das Regelset des ‚mythischen Analogons‘ mit dem Roman des 18. Jahrhunderts zu anderen Formen – etwa zur Idee des zentralen Individuums.²²

Cassirer und Lugowski streifen mittelalterliche Texte höchstens am Rande; ihre Aufmerksamkeit gilt vornehmlich ethnographischen Dokumentatio-

180; der „subjektiven Wirklichkeit“ von Ich, Seele und Gemeinschaft widmet Cassirer den dritten Abschnitt der Studie (S. 181-273).

¹⁸ Lugowski, *Die Form der Individualität im Roman* (wie Anm. 15), S. 5.

¹⁹ S. 83 f. und S. 12 f. Verschiedene Arbeiten haben versucht, Lugowskis Ansatz präziser zu formalisieren und so über Lugowskis primäres Untersuchungsobjekt – den frühneuzeitlichen Prosaroman – hinaus anschlussfähig zu machen: vgl. z.B. Matías Martínez, „Formaler Mythos. Skizze einer ästhetischen Theorie“, in: Matías Martínez (Hg.), *Formaler Mythos. Beiträge zu einer Theorie ästhetischer Formen*, Paderborn: Schöningh, 1996, S. 7-24; Gottwald, *Spuren des Mythos* (wie Anm. 16), S. 119-130 (einschl. kritischer Forschungsdiskussion); Jan-Dirk Müller, „Der Prosaroman – eine Verfallsgeschichte? Zu Clemens Lugowskis Analyse des ‚Formalen Mythos‘ (mit einem Vorspruch)“, in: Walter Haug (Hg.), *Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze*, Tübingen: Niemeyer, 1999, S. 143-163.

²⁰ Lugowski, *Die Form der Individualität im Roman* (wie Anm. 15), S. 9 f.

²¹ Vgl. S. 52-83; weitere Kategorien in Lugowskis Analyse von Wickrams *Galmy* sind ‚Aufzählung und Unverbundenheit‘ von Handlungen, ‚Wiederholung‘ sowie die gesteigerte ‚Bedeutung des Ergebnismoments‘.

²² S. 182: „Die Idee des ‚Individuums‘, wie sie seit Herder, Goethe und dem Sturm und Drang unsere Vorstellungen weithin beherrscht, ist in diesem Sinne ein mythisches Analogon.“

nen über traditionale Gesellschaften bzw. dem frühneuzeitlichen Prosaroman. Dennoch hat die mediävistische Literaturwissenschaft das formalmythische Modell produktiv aufgenommen und in modifizierter Form auf mittelalterliches Erzählen gelenkt.²³

Attraktiv ließen dieses Modell vor allem zwei Aspekte erscheinen. Erstens arrangieren sowohl Cassirer als auch Lugowski ihre Theorien aus einem Ensemble von Begriffen, die sich kraft ihrer hohen Abstraktionslage auf eine Vielzahl narrativer Phänomene anwenden lassen: Cassirers Gesetz symbolischer ‚Konkreszenz‘ ist leicht anschlußfähig für interrelationale Bedeutungsordnungen von Räumen oder feste Koppelungen von Figuren, Dingen und Handlungslogiken in fiktionalen Erzählwelten des Mittelalters, wie sie Uta Störmer-Caysa als „archaische Subjektivität“ charakterisiert hat.²⁴ Symboli-

²³ Vgl. in knapper Auswahl: Matías Martínez, „Fortuna und Providentia. Typen der Handlungsmotivation in der Faustinianerzählung der Kaiserchronik“, in: Martínez, „Formaler Mythos“ (wie Anm. 19), S. 83-100; Jens Haustein, „Kausalität als Autorität in mittelhochdeutscher Erzählliteratur. Oder: Clemens Lugowski als mediävistische Autorität?“, in: Jürgen Fohrmann/Ingrid Kasten/Eva Neuland (Hg.), *Autorität der/in Sprache, Literatur, neuen Medien. Vorträge des Bonner Germanistentages 1997*, 2 Bde., Bielefeld: Aisthesis, 1999, Bd. 2, S. 553-572; Müller, „Prosaroman“ (wie Anm. 19); Schulz, „in dem wilden wald“ (wie Anm. 6); Müller, „Verabschiedung des Mythos“ (wie Anm. 7) (zugleich im Rückgriff auf Blumenberg); Huber, „Mythisches erzählen“ (wie Anm. 11); Schulz, „Spaltungsphantasmen“ (wie Anm. 6); Monika Schausten, „Herrschaft braucht Herkunft. Biographie, Ätiologie und Allegorie in Johanns von Würzburg *Wilhelm von Österreich*“, in: Friedrich/Quast (Hg.), *Präsenz des Mythos* (wie Anm. 5), S. 155-175; Annette Gerok-Reiter, „Erec, Enite und Lugowski, C. Zum ‚formalen Mythos‘ im frühen arthurischen Roman. Ein Versuch“, in: Gisela Vollmann-Profe/Cora Dietl/Annette Gerok-Reiter/Christoph Huber/Paul Sappeler (Hg.), *Impulse und Resonanzen. Tübinger mediävistische Beiträge zum 80. Geburtstag von Walter Haug*, Tübingen: Niemeyer, 2007, S. 131-150; Andreas Hammer, *Tradierung und Transformation. Mythische Erzählelemente im ‚Tristan‘ Gottfrieds von Straßburg und im ‚Iwein‘ Hartmanns von Aue*, Stuttgart: Hirzel, 2007; Sonja Glauch, „Poetische Evidenz. ‚Mythos‘ als Denkform oder als erzählerisches Kalkül im *Lancelot Chrétiens de Troyes*?“, in: Keller/Kragl (Hg.), *Mythos – Sage – Erzählung* (wie Anm. 6), S. 105-128; Stephanie Wodianka, *Zwischen Mythos und Geschichte. Ästhetik, Medialität und Kulturspezifität der Mittelalterkonjunktur*, Berlin/New York: de Gruyter, 2009, insbes. S. 25-27. Vgl. im Anschluß an Cassirer und Lugowski auch Stefan Seeber, „Arthurische Sonderwege. Zur Rolle der Artuswelt bei Eilhart und in den *Tristan*-Fortsetzungen“, in: Däumer/Dietl/Wolfzettel (Hg.), *Artusroman und Mythos* (wie Anm. 7), S. 145-164. Wie für die neuphilologische Rezeption so haben sich auch für die Mediävistik die Weiterentwicklung von Martínez, „Formaler Mythos“ (wie Anm. 19) und die Zusammenfassung von Matías Martínez, „Art. Mythisches Analogon“, in: Fricke/Müller/Weimar (Hg.), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* (wie Anm. 5), Bd. 2, S. 659 f. als einflußreich erwiesen.

²⁴ Uta Störmer-Caysa, *Grundstrukturen mittelalterlicher Erzählungen. Raum und Zeit im höfischen Roman*, Berlin/New York: de Gruyter, 2007, S. 64.

sche Konkretion läßt sich ebenso den festen Koppelungen von Zeichen und Bezeichnetem mittelalterlicher Bild-, Raum- und Körperwelten zusprechen, auf die Hans Belting, Peter Czerwinski und viele andere hingewiesen haben.²⁵ Raum und Zeit, Zahl und Bedeutung sind als Kategorien also abstrakt genug, um eine Vielzahl mittelalterlicher Texte unter dem Aspekt von interrelational verwobenen Unterscheidungen zu beschreiben.

Lugowski hat dagegen in der mediävistischen Narratologie nicht dank seiner Einheitskonzeption des Mythischen Aufnahme gefunden, sondern eher wegen der mittleren Reichweite seiner Erzählkategorien. ‚Motivation von hinten‘ oder das ‚Gehabtsein‘ von Figuren stellen Begriffe, die einschlägig genug für mittelalterliches Erzählen scheinen und zugleich Anschlußfähigkeit an allgemeinere narratologische Fragen nach Motivationstypik, Erzählschematik oder Figurenzeichnung versprechen. Da insbesondere Lugowski sein Begriffsensemble relativ locker und offen fügt, scheint die Liste solcher Begriffe modifizier- und erweiterbar – das formale Modell Lugowskis bietet damit nahezu ein Passepartout zur Untersuchung von Erzählkonventionen und ihrer Evolution.

Attraktiv schien das formalmythische Modell insgesamt für eine Mediävistik, die sich von emphatischen Redeweisen über ‚die Mythe‘ oder nationalen ‚Mythus‘ zu distanzieren suchte, welche weite Strecken ihrer frühen Fachgeschichte belasteten.²⁶ Gerade das formale Understatement dieser Ansätze schien also aussichtsreich, um eine mediävistische Mythosforschung jenseits des nationalphilologischen Paradigmas aufzubauen.²⁷

Nachhaltig hat die formale Theoriegruppe vor allem Jan-Dirk Müller beschäftigt, wie ein Aufsatz zu „Mythos und mittelalterliche[r] Literatur“ jüngst unterstrichen hat.²⁸ In Fortsetzung früherer Arbeiten zum *Nibelungen-*

²⁵ Vgl. Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München: Beck, 62006 (1990); Peter Czerwinski, *Gegenwärtigkeit. Simultane Räume und zyklische Zeiten. Formen von Regeneration und Genealogie im Mittelalter*, München: Fink, 1993 (mit expliziten Anschlüssen – neben anderen Mythostheorien – auch an Cassirers Modell mythischer Wahrnehmung: S. 90 und 364).

²⁶ Vgl. nur zum – aus germanistischer Perspektive – berühmtesten Fall dieser Begriffslinie Joachim Heinzle, „Unsterblicher Heldengesang. Die Nibelungen als nationaler Mythos der Deutschen“, in: Reinhard Brandt/Steffen Schmidt (Hg.), *Mythos und Mythologie*, Berlin: Akademie-Verlag, 2004, S. 185-202; Herfried Münkler, *Die Deutschen und ihre Mythen*, Berlin: Rowohlt, 32009 (12008), S. 69-107.

²⁷ Konsequenter werden daher jene theoretischen Teile Lugowskis zumeist ausgeblendet, die solchem Anspruch zuwiderlaufen – so z. B. die für Lugowski zentralen Begriffe der Gemeinschaft, Einheit und Zersetzung. Explizit markieren die geschichtsphilosophische Imprägnierung des formalen Modells dagegen Müller, „Prosaroman“ (wie Anm. 19) sowie Gerok-Reiter, „Erec, Enite und Lugowski“ (wie Anm. 23), S. 133-135.

²⁸ Müller, „Mythos und mittelalterliche Literatur“ (wie Anm. 6); der Aufsatz knüpft einerseits an die Analysen von Jan-Dirk Müller, „Zeit im *Tristan*“, in: Christoph Hu-

lied, zur *Kudrun* und zum frühneuzeitlichen Prosaroman greift Müller auch für die *Tristan*-Lektüre dieses Aufsatzes auf das formale Modell Cassirers zurück.²⁹

Gottfrieds Minnegrottenepisode kreise „um mythisches Denken als Struktur, nicht um mythische Inhalte“, so stellt Müller einleitend für den Mythosbegriff heraus:

Der Mythos ist durch bestimmte Typen der Verbindung zwischen Ursache und Wirkung, durch bestimmte Raum- oder Zeitkonzepte, durch metonymische Relationen zwischen Gegenständen und Personen gekennzeichnet. [...] Schließlich können Mythen in einem dezidiert antimythischen Kontext [...] auftreten. Verknüpft ist dieser Begriff des Mythos also mit bestimmten Anschauungsformen von Welt, die nicht notwendig in Opposition zum Weltbild der christlichen Hochreligion stehen, so wenig wie sie aus dem gegenwärtigen Denken völlig verschwunden sind.³⁰

Dies ist Cassirer reinsten Wassers: Kategorien wie Raum und Zeit und daraus entwickelte Formen wie Kausalität hatten auch Cassirers Untersuchung geleitet; auf Phänomene der „Verbindung“, Identität und Teilhabe zielte Cassirers ‚Gesetz der Konkreszenz‘. Auch Cassirer betrachtet Mythos keineswegs als grundsätzlich überwindbare Denk- und „Anschauungsform“, sondern sieht diese in reflektierten Denkformen aufgehoben, also vermittelbar und sogar grundlegend für andere symbolische Formen. Was beobachtet Müller mit diesem Begriffsrahmen bei Gottfried?

In der Minnegrottenepisode sieht Müller drei Strukturen mythischen Denkens verschränkt, in denen Unterscheidungen zugleich Zusammengehörigkeit beweisen. Erstens sei der Raum der Minnegrotte als eine kultivierte „Anderwelt“ von der umliegenden Wildnis nicht kategorisch getrennt, sondern selbst von Wildheit durchdrungen: die kunstfertige Architektur der Grotte wurde von Riesen in einen „wilden berc“ (*Tristan*, V. 16693) gehauen;³¹ ihre Innenausstattung gleicht einem planvoll dekorierten Prachtpalast, doch beziehen ihn die Liebenden als „wild[e] clûse“ in der „wüeste“

ber/Victor Millet (Hg.), *Der ‚Tristan‘ Gottfrieds von Straßburg. Symposium Santiago de Compostela, 5. bis 8. April 2000*, Tübingen: Niemeyer, 2002, S. 379-397 an, andererseits an Hammer, *Tradierung und Transformation* (wie Anm. 23). Zu den *Tristan*-dichtungen Eilharts, Bérouls und Gottfrieds in der Perspektive des formalen Mythosmodells vgl. auch Schulz, ‚in dem wilden wald‘ (wie Anm. 6) (dort verschränkt mit dem unten zu diskutierenden ‚Rationalitätsmodell‘).

²⁹ Vgl. mit ähnlichem Ansatzpunkt Müller, „Verabschiedung des Mythos“ (wie Anm. 7); Jan-Dirk Müller, *Das Nibelungenlied*, Berlin: Schmidt, 32009 (12009), S. 157-168 (Kap. „Mythische Dimensionen“); im Rückgriff auf den formalmythischen Ansatz Lugowskis vgl. auch Müller, „Prosaroman“ (wie Anm. 19).

³⁰ Müller, „Mythos und mittelalterliche Literatur“ (wie Anm. 6), S. 332. Zitatnachweise im Folgenden direkt im Haupttext.

³¹ Gottfried von Straßburg, *Tristan*, nach dem Text von Friedrich Ranke, ins Neuhochdeutsche übers., mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort, hg. von Rüdiger Krohn, 3 Bde., 8.-12. Aufl., Stuttgart: Reclam, 2007-2008 (1980).

(*Tristan*, V. 16806, 16812); Tristans und Isoldes Hofstaat setze sich aus wilden Tieren zusammen. „Nachbarschaft“ von wildem und kultiviertem Raum, so Müller nach Cassirer, „bedeutet wie im Mythos Affinität“ (S. 335).

Solche mythische Verbindung von asozialer Wildnis und höfischer Zivilisation birgt eine Ambivalenz, die im weiteren Erzählfortgang zwar transformiert, aber nicht strukturell ausgelöscht werde. Als Marke und sein Jäger auf den Spuren eines weißen Hirschen die Grotte entdecken, erblickt der Jäger durch das Kuppelfenster zunächst einen Menschen neben einem Feenwesen. Markes eifersüchtigen Augen aber zeige sich nur die „Ambivalenz der Liebe“ (S. 338):³² „die Zweideutigkeit des Mythos“, so Müller, „wird ersetzt durch den zweideutigen Zustand der Eifersucht“ (S. 339).

Mythisch sei zweitens auch die Zeitordnung der Grotte. In ihr herrsche „die mythische Zeit ewiger Wiederkehr“, ist sie doch „gleichzeitig vorge-schichtlich, ‚historisch‘, gegenwärtig und also jederzeitig“ (S. 340): von Riesen in prähistorischer Vorzeit erbaut, entdecken sie Tristan und Isolde in historischer Zeit, und auch der Erzähler behauptet, dort bereits oft getanzt zu haben, obwohl er nie in Cornwall gewesen sei (*Tristan*, V. 17114-17138). Müller sieht darin einen zyklischen Zusammenschluß der Zeitordnung, der auch das Binnenleben in der Grotte bestimme. Tag für Tag (vgl. *Tristan*, V. 17145: „z’allen zîten“) absolvieren Tristan und Isolde dasselbe Liebesprogramm: sie gehen spazieren, lauschen dem Konzert der Vögel und Quellen und erzählen sich unglückliche Liebesgeschichten, sie musizieren zusammen, gehen jagen und geben sich der Minne hin. Zeit wiederholt sich, Zeit steht still. Erst als König Marke zur Jagd aufbricht, „bricht die gewöhnliche Zeit herein“, wird auch die erzählte Zeit wieder linear markiert, und die „mythische Welt der Minnegrotte ist dann sofort und endgültig vorbei“ (S. 342).

Drittens zeichnet Müller an Objekten wie Minnetrank, Grotte und ihrem Marmorfußboden nach, daß Gottfried die Grenze zwischen realer Dinglichkeit und Signifikanz gezielt verwische. Der Zaubertank ‚bedeute‘ nicht nur die leidenschaftliche Liebe, sondern zeitige auch bei Gottfried zugleich reale körperliche Wirkungen; die Minnegrotte wird nicht nur der Allegorese unterzogen, sondern belegt auch einen „lokalisierbaren Teil der Romanwelt“, in dem Tristan und Isolde wohnen. Entsprechend fungieren auch ihre Details wie z. B. der delikate Türmechanismus oder der ‚nachwachsende‘ Marmorfußboden „allegorisch und ‚real‘ zugleich“: „Diese Konfundierung ist mythisch.“ (S. 344 f.)

³² Müller liest damit den Hirschen als „Medium mythischer Entdifferenzierung“ (S. 307). Ausführlicher zur gesamten Sequenz von Hirschjagd und Entdeckung in formalmythischer Perspektive vgl. Schulz, „in dem wilden wald“ (wie Anm. 6), S. 535-544.

Aus diesen Beobachtungen zieht Müller ein weitreichendes Fazit. Auch wenn Gottfried ältere Versionen der Tristansage für deren mythische Erzählelemente kritisiere (wie beispielsweise die magische Episode um Markes durch ein Haar ausgelösten Heiratswunsch), so greife Gottfried selbst zum Mythos: als ein formales Mittel, um den „paradoxalen Charakter passionierter Liebe“ als Phänomen darzustellen, das „jenseits gewöhnlichen Verstehens“ liege (S. 349). Zu den Leistungen von Müllers Analyse im Anschluß an Cassirer gehört, diese paradoxe Verschränkung aufzuweisen.

Dennoch mündet auch Müllers Lektüre in eine Paradoxie. Diese betrifft das Arrangement des Beobachtens selbst und kann als symptomatisch für das formalmythische Theoriefeld der Mediävistik betrachtet werden: Passionierte Tristanminne und Grottenepisode tragen mythische Züge, weil Müller ihnen mythische Strukturen zuschreibt. In ihrer Grundform gehört diese Paradoxie freilich zu den Normalbedingungen für jedes Beobachten: die Unterscheidung (im vorliegenden Fall: Cassirers Differenz von ‚mythischem‘ versus ‚rationalem‘ Denken) erst konturiert das Unterschiedene als Beobachtungsobjekt und tritt wiederum in dieses ein – eine Wechselbeziehung der Beobachtungskonstellation, die systemtheoretisch als ‚re-entry‘ zu beschreiben wäre. Genau diese Basisparadoxie des Beobachtens – die Formung des Objekts durch die Optik seines Beobachters – droht der Kontrolle jedoch dann zu entgleiten, wenn ihr reflexiver Zusammenhang verdeckt wird.

Dies geschieht in Müllers Argumentation in doppelter Weise. Zum einen verdeckt sie die Kontingenz ihrer Basisunterscheidung. Wie selten in der literaturwissenschaftlichen Mythosforschung expliziert wird, wählt Cassirer Kategorien wie Raum und Zeit primär deshalb zur Untersuchung ‚mythischen Denkens‘, weil Kants *Kritik der reinen Vernunft* diese als „Grundbegriffe der Erkenntnis“ vorgegeben hatte.³³ Cassirers erklärtes Leitziel war nicht eine formale Antwort auf die Frage gewesen, ‚was Mythos ist‘. Den Ausgangspunkt der *Philosophie der symbolischen Formen*, in die Cassirer seine Mythostheorie zunächst einbettet, bildet der Versuch, den statischen Erkenntnisentwurf Kants kritisch weiterzuentwickeln, um so dem kulturellen Gesamtspektrum von Wahrnehmungs- und Denkformen Rechnung zu tragen und darüber hinausgehend das seit Kant offene Problem zu lösen, wie die „Genesis der Grundformen geistiger Kultur“ und ihre dynamische Entwicklung zu erklären seien.³⁴ Mit anderen Worten: Cassirer bearbeitet das

³³ So Cassirer, *Das mythische Denken* (wie Anm. 14), S. XI (vgl. auch Cassirers Vorwort insgesamt).

³⁴ S. XI. Zur Verankerung des Projekts in der kantianischen Epistemologie vgl. u. a. John Michael Krois, *Cassirer: Symbolic forms and history*, New Haven: Yale University Press, 1987, S. 33-44; Detlev Pätzold, „Cassirers Symbol-Formen: konstitutives oder

Erbe der Kantschen Verstandesbegriffe und ihrer neukantianischen Interpretation – doch zielt er nicht primär auf den Entwurf einer Mythostheorie.

Dies hat Folgen für Lektüren, die Cassirer vor allem als Mythostheoretiker rezipieren: die epistemologische Orientierung des formalen Modells und seine philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen werden dem Blick entzogen und stattdessen als kontingente Theorieoptionen festgeschrieben. Dabei lassen sich durchaus Alternativen entwickeln. Denn verfolgt man die Formen ‚mythischen Denkens‘ zurück zu ihrem theoretischen Ausgangspunkt, dem Gesetz der konkreten Verbindung, so ließen sich durchaus auch andere Kategorien bilden als Raum und Zeit, Ding und Idee – Kategorien, die für literaturwissenschaftliche Analysen triftiger sein könnten als die Verstandesbegriffe Kants. Im speziellen Fall von Gottfrieds *Tristan* etwa könnten sich bereits Unterscheidungen von textinternen Kommunikationsinstanzen wie Autor, Erzähler und Rezipient anbieten, um spezifische Identitätssetzungen von Unterscheidungen aufzuweisen; Gottfrieds inklusivierende Rezeptionsgemeinschaft der ‚edelen Herzen‘ ließe sich demnach ebenso aufschlußreich als ‚mythische‘ Konstellation charakterisieren, die Differenz und Einheit verbindet.³⁵ Auch für die Mikroebene von Gottfrieds *discours* ließen sich Analyseketegorien ansetzen, die Cassirers ‚Gesetz der Konkreszenz‘ produktiv konkretisieren: chiasmatische Redestrategien wären nur das naheliegendste Phänomen, an dem sich identitäre Differenzfiguren aufzeigen ließen. Solche Kategorien sind in der *Tristan*-Forschung keineswegs neu, doch lassen sich produktivere und originellere finden (und dies nicht nur für Gott-

regulatives Apriori der Repräsentation?“, in: Martina Plümacher/Volker Schürmann (Hg.), *Einheit des Geistes. Probleme ihrer Grundlegung in der Philosophie Ernst Cassirers*, Frankfurt a. M.: Lang, 1996, S. 187-203; Guido Kreis, *Cassirer und die Formen des Geistes*, Berlin: Suhrkamp, 2010, S. 21-30 und 50-54. Dies gilt vornehmlich für die Stufe der *Philosophie der symbolischen Formen* – spätere Arbeiten Cassirers wie *The myth of the state* richten die Frage verstärkt auf mythische Denkformen in ihrem Eigenanspruch.

³⁵ Vgl. Gottfried von Straßburg, *Tristan* (wie Anm. 31), V. 45-100. Einerseits richtet sich Gottfrieds Erzähler an ein implizites Publikum, um seine Erzählung zu kommunizieren; andererseits wird Differenz der Kommunikation unterlaufen, wenn für solche Gemeinschaft schon vorausgesetzt ist, was Erzählung und Erzähler erst anbieten. Das ‚edle Herz‘ als Medium, das kommunikative Differenz in vorgängiger Einheit faßt, entspricht damit ebenfalls Cassirers ‚Gesetz der Konkreszenz‘. Zur paradoxen Form der Rezeptionsgemeinschaft im *Tristan* vgl. Christian Kiening, „Ästhetik des Liebestods. Am Beispiel von *Tristan* und *Herzmaere*“, in: Manuel Braun/Christopher Young (Hg.), *Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters* Berlin/New York: de Gruyter, 2007, S. 171-194, insbes. S. 180-185; im Hinblick auf die ähnlich gelagerten Speisemetaphern des Prologs vgl. auch Köbele, „Mythos und Metapher“ (wie Anm. 5), S. 223-229.

frieds *Tristan*).³⁶ Grundsätzlich aber verweisen solche Alternativen auf unbemerkt ausgeschlossene Theorieoptionen, die bislang von mediävistischen Studien im Anschluß an das formale Modell Cassirers weitgehend ungenutzt blieben. Daß solche Optionen bestehen, bleibt in Müllers Argumentation und in verwandten Studien zumeist verdeckt – ihre Definitionen und Analysen legen umgekehrt nahe, daß Kategorien wie Raum und Zeit essentiell für ‚mythisches Denken‘ seien.³⁷

Zum anderen verdeckt Müllers Argumentation, daß Cassirers Beobachtungsparadoxie ihrerseits in reflexivem Austausch mit ethnographischem Material des 19. Jahrhunderts steht – Cassirer greift unter anderem auf James Frazers Theorie und Belegmaterial zu Tabu und ritueller Königstötung zurück,³⁸ er stützt seine These zur mythischen Untrennbarkeit von Idealem

³⁶ Vgl. beispielsweise die Lektüre von Schulz, „in dem wilden wald“ (wie Anm. 6), die nicht nur epistemologische Kategorien, sondern auch komplexe narrative Formprozesse von Schematisierung und Schemaumbesetzung auf ‚Konkreszenz‘-Beziehungen zurückführt.

³⁷ Dies ist weitgehend Konsens mediävistischer Mythosforschung zum formalen Modell: vgl. Müller, „Verabschiedung des Mythos“ (wie Anm. 7), S. 201 („bestimmte Konzepte von Raum, Zeit und Kausalität [...] konstitutiv für mythisches Denken“); Bruno Quast, „„Diß kommt von gelückes zuoualle“. Entzauberung und Remythisierung in der *Melusine* des Thüring von Ringoltingen“, in: Friedrich/Quast (Hg.), *Präsenz des Mythos* (wie Anm. 5), S. 83-98, hier S. 90 bestimmt die „Ungeschiedenheit von Begriff und Sache, Bild und Ding, Darstellung und Dargestelltem, Ursache und Wirkung“ als „entscheidend“ für die „mythische Denkform“; so auch Hammer, *Tradierung und Transformation* (wie Anm. 23), S. 28-35 und Glauch, „Poetische Evidenz“ (wie Anm. 23), S. 109 f. Ähnlich bleiben in der Regel auch die Begriffsoptionen von Lugowskis formalem Modell verdeckt und dadurch limitiert: nicht ‚gemeinschaftsbegründende Künstlichkeit‘, sondern Einzelbegriffe wie etwa Motivationstypik werden in mediävistischen Studien als Analysekatoren zumeist diskutiert – vgl. z. B. Haustein, „Kausalität als Autorität“ (wie Anm. 23), der Lugowskis Entstehungshypothese zu kausaler Motivation auf mittelalterliches Erzählen vorzuverlegen sucht. Eine solche Fragerichtung schöpft nicht die grundsätzlichen Theorieoptionen des ‚mythischen Analogons‘ aus, sondern überprüft einzelne spezielle Facetten des ‚mythischen Analogons‘ des frühneuzeitlichen Prosaromans in ihrer literaturgeschichtlichen Extension. Unentschieden gegenüber dieser Optionalität verhält sich auch die Lektüre von Schausten, „Biographie, Ätiologie und Allegorie“ (wie Anm. 23), die einerseits in grundsätzlicher Weise von ‚mythischen Analoga‘ als unterschiedlichen „den Roman konstituierenden Schreibweisen unterschiedlicher Gattungen“ (S. 168) ausgeht, andererseits für die Analyse aber auf Spezialkategorien wie „Motivationen von hinten“ (S. 167) oder die „Kategorie des ‚Gehabtheins‘“ (S. 168, mit Anm. 52) zurückgreift; vgl. auch Gerok-Reiter, „Erec, Enite und Lugowski“ (wie Anm. 23). Transparenter könnten Spielräume der Theorie werden, wenn Optionen und Alternativen zu solchen Einzelkategorien diskutiert werden; vgl. z. B. kritisch Müller, „Prosaroman“ (wie Anm. 19), insbes. S. 149 und 151-155.

³⁸ Cassirer lobt mehrfach „das sehr reichhaltige ethnologische Material, das James George Frazer zusammengestellt hat“, und zieht es für seine Thesen ausgiebig heran; Cassirer, *Das mythische Denken* (wie Anm. 14), S. 53, Anm. 20; vgl. auch S. 83, Anm. 61.

und Realem mit Studien von Marcel Mauss und Henri Hubert zu Seelenkraft-Vorstellungen bei Polynesiern, Irokesen und anderen ‚primitive cultures‘.³⁹

Diese ethnographische Verwurzelung von Cassirers Phänomenologie des mythischen Denkens macht sich auch in Müllers Analyse bemerkbar, wenn diese den weißen Hirsch Markes unvermittelt als „Inkarnation einer mythischen Kraft“ und Verkörperung von „Königsheil“ apostrophiert (S. 337).⁴⁰ In emphatische Intensivierung geht die Argumentation über, wenn sie die Minne-Allegorien des *Tristan* „von Kräften infiziert“ sieht, welche die Allegorie „nicht kontrollieren kann“ (S. 347).⁴¹ Solche Begriffe und Semantiken von Kraft und Kontrollverlust entstammen nicht dem formalisierten Mythosbegriff Cassirers, sondern den Diskursen des 19. Jahrhunderts, an denen Cassirer dieses Modell entwickelt. Während Müller sich also ausdrücklich dagegen verwahrt, eine romantische „Projektion des 19. Jahrhunderts“ (S. 342) auf die vermeintlich erlösungsbedürftige Tristanminne zurückzuspiegeln, betrachtet Müller die Minnegrotte des *Tristan* mit den ethnographischen und philosophischen Augen des 19. Jahrhunderts.

Dies wäre nicht problematisch, gingen nicht mit solchen verdeckten Beobachtungsparadoxien begriffliche Unschärfen einher, welche die Erkenntnisleistung des Beobachtungsdesigns gefährden. In Müllers Argumentation strömen entsprechend andere Mythosbegriffe ein, die ihrem Theoriebau nach inkompatibel sind gegenüber dem formalen Modell, zumindest aber andere Stoßrichtungen verfolgen. Mit Blumenbergs *Arbeit am Mythos*⁴²

³⁹ Vgl. z. B. S. 90 f. Wichtige ethnologische Bezugspunkte stellen für Cassirer auch die Untersuchungen Edward B. Tylors, Lucien Lévy-Bruhls sowie die Materialsammlung des Missionars Jakob Spieth dar. Zur Beziehung Cassirers zur Ethnologie vgl. zusammenfassend Krois, „Der Begriff des Mythos“ (wie Anm. 16), S. 199 und 204; Martina Plümacher, „Der Mythos – Symbolsystem und Modus des Denkens“, in: Hans Jörg Sandkühler/Detlev Pätzold (Hg.), *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, Stuttgart/Weimar: Metzler, 2003, S. 175-190, insbes. S. 176-182; Roland Girtler, *Kulturanthropologie. Eine Einführung*, Wien/Münster: Lit, 2006 (¹1979), S. 213 f.

⁴⁰ Eine solche Lesart ließe sich durchaus auf das formalmythische Modell zurückbeziehen, wie z. B. Schulz, „in dem wilden wald“ (wie Anm. 6), S. 536-544 vorschlägt. Werden solche argumentativen Zwischenschritte und Abstraktionen verdeckt bzw. ausgelassen, öffnen sich jedoch Leerstellen, die ethnographische Konnotationen ausfüllen können. Mit Hammer, *Tradierung und Transformation* (wie Anm. 23) und Johannes Rathofer verweist Müller auf einen wunderbaren „Anspielungshorizont“ des Hirschen (S. 337, Anm. 21).

⁴¹ Dies in kritischer Wendung gegen Volker Mertens, „Bildersaal – Minnegrotte – Liebestrank. Zu Symbol, Allegorie und Mythos im Tristanroman“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 117/1995, S. 40-64.

⁴² Vgl. Müller, „Mythos und mittelalterliche Literatur“ (wie Anm. 6), S. 333 mit Anm. 11 und 12. Die hier resümierten Überlegungen zur Hagen-Episode der *Kudrun* sieht Müller grundsätzlich kompatibel mit dem Ansatz Cassirers; vgl. auch Müller,

wird etwa ein Mythosmodell aufgerufen, das nicht dem Denken der konkreten Verbindung, sondern einem existentialen Drama von Überwältigung und Bewältigung mittels Deutungsakte entspringt. Auch daß schließlich die „mythischen Strukturen“ der Minnegrotte einen Fluchtpunkt markierten, „wo normale Rationalität scheitert“ (S. 348), ist konträr zum Projekt Cassirers gesehen, der im Rahmen der *Philosophie der symbolischen Formen* gerade die Vermittelbarkeit von mythischem und reflektiertem Denken zu begründen suchte.⁴³ Deutlich beweist Müllers Formulierung dagegen ihre Nähe zu Konzepten des irrationalen Mythos, von denen sich Cassirers Bemühen um Mythos als Denkform gerade programmatisch absetzte. Gottfrieds Minnegrottenlogik erscheint in dieser Perspektive nicht nur als konkrete Denk- oder Erzählform, sondern als Auseinandersetzung mit ‚Kräften‘, ‚Kontrollverlusten‘ und ‚Infizierung‘ ‚jenseits des Verstehens‘ (S. 347; Zitat S. 349). Als Beobachtungsinstrument entgleitet das formale Modell mit solchen Übertragungen und Überschreibungen der Kontrolle.

3. „[D]as Andere der Vernunft“: Rationalitätsmodelle des Mythos

Eine bemerkenswerte Karriere verzeichnen in der jüngeren Mediävistik zweitens Theoriemodelle, die ‚Mythos‘ als Rationalitätsbegriff formulieren, d. h. als Begriff, der sowohl in Differenz zu einem kontrastierten Gegenbegriff entwickelt wird, als auch unter dem Gesichtspunkt der Einheit bzw. Zusammengehörigkeit dieser Differenz betrachtet wird.⁴⁴

„Verabschiedung des Mythos“ (wie Anm. 7), insbes. S. 197-201 mit Anm. 4 bis 12 und S. 206 f. Mythos als Denkform läßt sich jedoch nicht mit Blumenbergs existentialhermeneutischem Begriff der ‚Arbeit‘ verrechnen: Setzt dieser stets ein Verhältnis von untergründiger Angst und Deutungsbewältigung voraus, so sind solche existentialen Affektlagen für Mythos als symbolische Form des ‚verbindenden‘ Unterscheidens nach Cassirer prinzipiell irrelevant. Umgekehrt sind auch rationale Deutungen, die Cassirer als nichtmythisch einstuft, nach Blumenberg zur ‚Arbeit am Mythos‘ zu rechnen. Diesen Kontrast zwischen Mythos als Denkform und als Affektform weist z. B. Müller, „Rationalisierung und Mythisierung“ (wie Anm. 7), S. 437 und 455 aus.

⁴³ Auf diese Vermittelbarkeit mit anderen Denkformen macht Müller im Anschluß an Cassirer selbst aufmerksam, wenn er Mythos als „Anschauungsformen von Welt“ charakterisiert, „die nicht notwendig in Opposition zum Weltbild der christlichen Hochreligion stehen, so wenig wie sie aus dem gegenwärtigen Denken völlig verschwunden sind“; Müller, „Mythos und mittelalterliche Literatur“ (wie Anm. 6), S. 332 (Einleitungs zitat).

⁴⁴ Diese weitere Fassung des Rationalitätsbegriffs entlehne ich Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984, S. 617. Geläufiger sind Ordnungsmodelle zur Mythostheorie, die einen semantisch engeren Begriff von Rationalität verwenden (z. B. als Synonym von ‚Vernunft‘ oder

Das Rationalitätsmodell speist sich aus einer Vielzahl unterschiedlicher Forschungstraditionen. Historische Semantik und Begriffsgeschichte profilierten ‚Mythos‘ vornehmlich als „Kampfbegriff“, den mittelalterliche Autoren aus der antiken Mythoskritik und der frühchristlichen Apologetik übernehmen, um konkurrierende religiöse Systeme als leere Erdichtungen zu brandmarken.⁴⁵ Hermeneutische und rezeptionsästhetische Studien haben Rationalisierungsprozesse von Mythen hingegen als Umdeutungspraktiken der Allegorese und der Verhüllung (*integumentum*) beschrieben, die mittelalterliche Antikenrezeption in Wissenschaften und Künsten zwischen Regulierung und Deregulierung von Zeichenordnungen oszillieren lassen.⁴⁶ Ent-

‚Bewußtsein‘); vgl. u. a. Jamme, „Gott an hat ein Gewand“ (wie Anm. 5), S. 95-135, der die Arbeiten Adornos/Horkheimers, Blumenbergs, Cassirers und Kurt Hübners unter dem Begriff der ‚Rationalität‘ versammelt. Die hier vorgeschlagene abstraktere Fassung bietet demgegenüber den Vorteil, die besonders ausgeprägte Konzentration auf Differenz zu fassen, die viele Ansätze dieser Theoriegruppe kennzeichnet – und zugleich die Einheit der Differenz zu akzentuieren, die viele Unterscheidungen vom Typ ‚Mythos versus X‘ prägt. Einheit und Differenz begründen jene Ambivalenzen und Verschränkungsverhältnisse von Mythos-Unterscheidungen, die etwa Müller, „Rationalisierung und Mythisierung“ (wie Anm. 7) oder Rainer Warning, *Funktion und Struktur. Die Ambivalenzen des geistlichen Spiels*, München: Fink, 1974 beschreiben. Im Hinblick auf Differenzen wie ‚mythos versus logos‘ (Nestle) oder ‚Mythos versus Aufklärung‘ (Adorno/Horkheimer) ist diese Einheit bekannt – für andere Differenzen des Rationalitätsmodells wäre sie erst herauszuarbeiten.

⁴⁵ Gustav Stählin, Art. „Mythos“, in: Gerhard Kittel/Gerhard Friedrich (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 11 Bde., Stuttgart: Kohlhammer, 1942, Bd. 4, S. 769-803, hier S. 802; zu den antiken Grundlagen der kritischen Begriffsverwendung vgl. Erich Hofmann, *QVA RATIONE ΕΠΙΟΣ, ΜΥΘΟΣ, ΑΙΝΟΣ, ΛΟΓΟΣ ET VOCABULA AB EISDEM STIRPIBUS DERIVATA IN ANTIQVO GRAECORVM SERMONE (VSQVE AD ANNVM FERE 400) ADHIBITA SINT*, Göttingen: Officina Academica Dieterichiana, 1922, S. 28-48; zur mittelalterlichen Rezeption vgl. Axel Horstmann, „Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 23/1979, S. 7-54, 197-245 und Axel Horstmann, Art. „Mythos, Mythologie II. Von der Patristik bis zum 17. Jh. – Das frühe Christentum“, in: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 Bde., Basel: Schwabe, 1984, Bd. 6, S. 283-286.

⁴⁶ Vgl. in Auswahl: Jean Seznec, *Das Fortleben der antiken Götter. Die mythologische Tradition im Humanismus und in der Kunst der Renaissance* (1940), übers. von Heinz Jatho, München: Fink, 1990; Hans Blumenberg, „Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos“, in: Fuhrmann (Hg.), *Terror und Spiel* (wie Anm. 10), S. 11-66; Hans Robert Jauß, „Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos“ (1971), in: Hans Robert Jauß (Hg.), *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976*, München: Fink, 1977, S. 287-309 (zuerst in *Terror und Spiel* [wie Anm. 10], S. 187-209); Brian Stock, *Myth and Science in the Twelfth Century. A Study of Bernard Silvester*, Princeton: Princeton University Press, 1972; Paule Demats, *Fabula. Trois études de mythographie antique et médiévale*, Genf: Droz, 1973; Peter Dronke, *Fabula. Explorations into the uses of myth in medieval*

würfe der philosophischen Ideengeschichte wie etwa Wilhelm Nestles Kontrastierung von ‚mythos‘ und ‚logos‘ oder bewußtseinsarchäologische Thesen der Kulturanthropologie, wie sie von Francis Bacon über Giambattista Vico bis zur Ethnologie des 19. Jahrhunderts formuliert wurden, haben sich ebenfalls einflußreich für die Formierung des Rationalitätsmodells in der mediävistischen Mythosforschung erwiesen.⁴⁷

Rationalität kann dabei – wie etwa bei Max Weber⁴⁸ oder Wilhelm Nestle – zum expliziten Gegenbegriff von ‚Mythos‘ erhoben werden. Doch auch wenn andere Oppositionsglieder dem Mythosbegriff entgegengestellt werden oder dieser sogar nur die Differenz eines anderweitigen Kontrastpaares bezeichnet,⁴⁹ so prägt solche Ansätze stets ein scharfer Binärkontrast von Ordnungskategorien und dem jeweils Ausgeschlossenen ihrer Ordnung. Bei aller Vielfalt verbindet diese Theoriegruppe somit der gemeinsame Ansatzpunkt, Mythos im Begriffsrahmen von polaren Ordnungskategorien zu verwenden.⁵⁰ Nicht immer erscheint Mythos demnach als ausdrücklich ‚unver-

Platonism, Leiden: Brill, 1974; Erwin Panofsky, *Die Renaissance der europäischen Kunst* (1960), übers. von Horst Günther, Nachdr., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 32001 (1990), insbes. S. 178-183; Max Wehrli, „Antike Mythologie im christlichen Mittelalter“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 57/1983, S. 18-32; Jane Chance, *Medieval Mythography*, Bd. 1: *From Roman North Africa to the School of Chartres, A.D. 433-1177*, Gainesville: University Press of Florida, 1994; Renate Blumenfeld-Kosinski, *Reading myth. Classical mythology and its interpretations in medieval French literature*, Stanford: Stanford University Press, 1997; Jane Chance, *Medieval Mythography*, Bd. 2: *From the School of Chartres to the Court of Avignon 1177-1350*, Gainesville: University Press of Florida, 2000; Frank Bezner, *Vela veritatis. Hermeneutik, Wissen und Sprache in der Intellectual History des 12. Jahrhunderts*, Leiden: Brill, 2005; vgl. ferner die Studien Fritz Peter Knapps und Christoph Hubers, die eingehend die Rolle der *integumentum*-Poetologie im Kontext volkssprachlicher Literaturproduktion erörtert haben.

⁴⁷ Vgl. Francis Bacon, *De sapientia veterum. The wisdom of the ancients* (1609), übers. von Arthur Gorges, New York: Garland, 1976 (Neudruck der Ausgabe London 1609/1619); Giambattista Vico, *Principi di scienza nuova*, hg. von Fausto Nicolini, 3 Bde., Turin: Einaudi, 1976. Speziell zu ethnographischen Ritualtheorien des Mythos vgl. den Überblick von Robert Segal, *Mythos. Eine kleine Einführung* (2004), übers. von Tanja Handels, Stuttgart: Reclam, 2007, insbes. S. 86-108 sowie ders. (Hg.), *The myth and ritual theory. An anthology*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

⁴⁸ Vgl. z.B. Max Weber, „Wissenschaft als Beruf“, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr, 71988 (1922), S. 582-613, insbes. S. 593 f. und 604 f.

⁴⁹ Als prominentes Theoriebeispiel wäre etwa die strukturelle Anthropologie Lévi-Strauss' zu nennen, die den Mythosbegriff zur gemeinsamen Bezeichnung der Unterscheidung von Natur und Kultur ansetzt. Vgl. im Anschluß an dieses Modell die Analyse von Schulz, „in dem wilden wald“ (wie Anm. 6).

⁵⁰ Zur Systematik dieses Mythosmodells vgl. auch Bent Gebert u.a., „Einführung: Zur Heuristik der mythologischen Differenz“, in: Stefan Matuschek/Christoph Jamme

nünftiger', irrationaler Diskurstyp, wohl aber im Kontrast zur Ordnung eines beobachteten Diskurses.

Zwei Varianten oder Beschreibungsschwerpunkte dieser Theoriegruppe beschäftigen die mediävistische Forschung besonders häufig. Auf der einen Seite ein historisches Beschreibungsdesign: zahlreiche Arbeiten entfalten das Rationalitätsmodell entlang von diachronen Achsen, auf denen Entmythisierungs- und Remythisierungsprozesse mittelalterlicher Texte aufgetragen werden. Der Mythosbegriff fungiert dabei als Epochensignatur von Rationalisierungsprozessen, in deren Hintergrund oftmals Geschichtsmodelle romantisch-idealistischer Provenienz mit ihren triadischen Abfolgen von ‚Mythos‘, ‚Entmythisierung‘ und ‚neuem Mythos‘ stehen.⁵¹

Auf der anderen Seite stehen systematische Entwürfe des Rationalitätsmodells: der Mythosbegriff kann in diesen Fällen Kontrastlogiken von ‚Anderwelten‘ aufzeigen (wie sie etwa zwischen Wildnissen, Grals- und Feenreichen einerseits und Höfen und Zivilisationsräumen andererseits angesetzt werden), Textgattungen profilieren (und so z.B. Heldenepik, Passionsspiel und Artusroman als Korrelate unterschiedlicher Rationalitätstypen abgrenzen), oder intertextuelle Transformationen beleuchten (z.B. der Antikenrezeption). Charakteristisch werden solche systematischen Ansätze von kontrastiven Binärpaaren strukturiert, die das Rationalitätsmodell als Theoriegruppe „dualistischer Relationierungen“ insgesamt verbinden:⁵² ‚Mythisches

(Hg.), *Die mythologische Differenz. Studien zur Mythostheorie*, Heidelberg: Winter, 2009, S. 9-20.

⁵¹ Zur romantischen Verwurzelung dieses Mythosmodells vgl. Christoph Jamme, *Einführung in die Philosophie des Mythos*, Bd.2: *Neuzeit und Gegenwart*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005 (1991), S.26-41. Zur mediävistischen Aufnahme der Trias Mythos – Mythosverlust – Remythisierung vgl. paradigmatisch Jauß, „Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos“ (wie Anm. 46); Fromm, „‚Aufklärung‘ und neuer Mythos“ (wie Anm. 2); Bruno Quast/Monika Schausten, „Amors Pfeil. Liebe zwischen Medialisierung und Mythisierung in Heinrichs von Veldeke *Eneasroman*“, in: Mireille Schnyder (Hg.), *Schrift und Liebe in der Kultur des Mittelalters*, Berlin/New York: de Gruyter, 2008, S. 63-82; am Beispiel des Doppelwegs des Artusromans vgl. zusammenfassend auch Friedrich/Quast, „Mediävistische Mythosforschung“ (wie Anm. 5), S. XXVI: „Mythos, Antimythos und Neuer Mythos sind zusammen zu denken.“

⁵² Friedrich/Quast, „Mediävistische Mythosforschung“ (wie Anm. 5), S. XXXIV; für einen Überblick zur jüngeren Forschung in der Perspektive solcher Differenzen vgl. S. XV-XXXV; vgl. auch Glauch, „Poetische Evidenz“ (wie Anm. 23), S. 109 und S. 118-121; Walter Haug, „Die Rollen des Begehrens. Weiblichkeit, Männlichkeit und Mythos im arthurischen Roman“, in: Meyer/Schiewer (Hg.), *Literarisches Leben* (wie Anm. 7), S. 247-267.

versus Höfisches⁵³, „Mythos versus Geschichte“⁵⁴ oder „Mythisches versus Christliches“⁵⁵ gehören nur zu den prominentesten Differenzpaaren, mit denen mediävistische Untersuchungen operieren. Gerade im Zuge der methodologischen Debatte zur Alterität mittelalterlicher Literatur hat das Rationalitätsmodell des Mythos besondere Aufmerksamkeit gewonnen, versprechen seine häufig asymmetrischen Differenzlogiken doch gerade Praktiken des Ausschließens und historische Formate von Unbeobachtbarkeit in den Blick zu nehmen, die über binäre Differenz produziert werden.⁵⁶ Im Begriff der ‚Anderwelt‘ oder in der Rede von ‚mythischen Resten‘⁵⁷ haben solche asymmetrischen Rationalitätslogiken von Einheit und Differenz zu populären Formulierungen in der mediävistischen Mythosforschung gefunden.

Beispielhaft für die Theoriegruppe belegt dieses gesteigerte Interesse der bereits erwähnte Überblick zur mediävistischen Mythosforschung, mit dem Udo Friedrich und Bruno Quast 2004 einen vielbeachteten Tagungsband eröffneten. Ausdrücklich peilen die Verfasser ein Konzept von Rationalität an, um dadurch Auswege aus dem Definitionspluralismus der Mythosforschung zu eröffnen:

Erklärungen des Mythos gibt es auf der Basis philologischer, strukturalistischer, ethnologischer, neukantianischer, hermeneutischer und semiotischer Theorien. Eine gültige festumrissene Theorie des Mythos wird es nicht geben, ja die Forderung nach einem Mythos-Begriff oder selbst der Terminus Mytho-Logie binden

⁵³ Vgl. u. a. Schulz, „in dem wilden wald“ (wie Anm. 6); Mertens, „Recht und Abenteuer“ (wie Anm. 2), insbes. S. 203 zu Artus als antimythischem „Zivilisationsheros“; Armin Schulz, „Das Nicht-Höfische als Dämonisches: Die Gegenwelt Korntin im *Wigalois*“, in: Däumer/Dietl/Wolfzettel (Hg.), *Artusroman und Mythos* (wie Anm. 7), S. 391-408.

⁵⁴ Vgl. Elisabeth Lienert, *Geschichte und Erzählen. Studien zu Konrads von Würzburg ‚Trojanerkrieg‘*, Wiesbaden: Reichert, 1996; Mertens, „Geschichten um den Gral“ (wie Anm. 7); Bruno Quast, *Vom Kult zur Kunst. Öffnungen des rituellen Textes in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Tübingen/Basel: Francke, 2005; Quast, „Entzauberung und Remythisierung“ (wie Anm. 37), insbes. S. 88-91; Wodianka, *Zwischen Mythos und Geschichte* (wie Anm. 23); vgl. auch die Sektion „Mythos und Geschichte“ in: Däumer/Dietl/Wolfzettel (Hg.), *Artusroman und Mythos* (wie Anm. 7) sowie den Beitrag von Stefanie Wodianka im selben Band.

⁵⁵ Vgl. Warning, *Funktion und Struktur* (wie Anm. 44).

⁵⁶ Asymmetrien des Rationalitätsmodells zeigen sich häufig darin, daß ein Glied der Unterscheidung präzise ausgearbeitet wird, demgegenüber Mythos als Gegenbegriff lediglich durch Negation gebildet wird: so fassen etwa Quast/Schausten, „Amors Pfeil“ (wie Anm. 51), S. 65 die ‚mythische‘ Gefühlsqualität der Liebe im *Eneasroman* lediglich als „nicht-rational[e] Semantisierung“, der sie differenzierte psychologische und mediale Begründungsformen gegenüberstellen. Eine weitere asymmetrische Variante besteht darin, vor dem Hintergrund eines konstanten Rationalitätsbegriffs verschiedene Mythosverständnisse wechseln zu lassen: vgl. z. B. Müller, „Rationalisierung und Mythisierung“ (wie Anm. 7), S. 437, 439 und 455.

⁵⁷ Vgl. exemplarisch Müller, „Verabschiedung des Mythos“ (wie Anm. 7), S. 201.

schon zwei heterogene Größen aneinander. Denn der Mythos lässt sich als das Andere der Vernunft verstehen, das sich einer vollständigen rationalen Auflösung entzieht. Mythostheorien konzeptionalisieren dieses Andere der Vernunft auf je eigene Art.⁵⁸

Friedrich und Quast formulieren eine paradigmatische Problemlage, die nicht nur mediävistische Mythosforschung umtreibt: Wie lassen sich interdisziplinär informierte Theorieentscheidungen angesichts einer Pluralität von Mythosbegriffen treffen, die sich keinem einheitlichen Theoriebau fügen? Kurz: Wie kann aus der weitverzweigten Theoriegeschichte der Mythosbegriffe eine Verfahrensweise gewonnen werden, die analytisch operationalisierbar ist? Ebenso paradigmatisch wie die Problemlage ist ihr Lösungsvorschlag: Anstatt ein präferiertes Mythoskonzept als kontingente Option unter anderen auszuweisen, erklären Friedrich und Quast die Kontingenz von Systematisierbarkeit selbst zum Wesen „des Mythos“ (Herv. B.G.) – und dies im zuversichtlichen Singular der zuvor verabschiedeten Theoriekohärenz. Was als Vielfalt historischer, systematischer und disziplinär gebundener Begriffsbestimmungen die Orientierung zu gefährden drohte, wird so in die Notwendigkeit einer metatheoretischen Begriffsdefinition transformiert.⁵⁹ Die Unmöglichkeit, *eine* Mythosdefinition zu privilegieren, gerinnt in dieser Charakteristik von Mythostheorie wiederum zur Definition (Mythos als das „Andere der Vernunft“), wenngleich einer Definition zweiter Ordnung (indem dieses „Andere“ unterschiedlich konzeptionalisiert werden könne).

Für das Rationalitätsmodell ist solche Bewältigung von theoretischer Kontingenz durch binäre Ordnungsfiguren ebenso charakteristisch wie die Emphase seiner Unterscheidung („dieses Andere der Vernunft“). Und auch das Rationalitätsmodell hält in diesem Fall bestimmte Optionen verdeckt, um beobachtungsfähig zu bleiben – allen voran solche Theorieoptionen, die

⁵⁸ Friedrich/Quast, „Mediävistische Mythosforschung“ (wie Anm. 5), S. X.

⁵⁹ Solche Transformationen sind in Studien anzutreffen, die einerseits die Vielfalt von Mythostheorien aufzunehmen suchen, andererseits einen analytisch brauchbaren Arbeitsbegriff anstreben; vgl. z. B. Glauch, „Poetische Evidenz“ (wie Anm. 23), S. 108; Sandra Illibauer-Aichinger, „Totgesagte leben länger. Auf der Suche nach dem Mythos im *Jüngerer Titurel*“, in: Keller/Kragl (Hg.), *Mythos – Sage – Erzählung* (wie Anm. 6), S. 145-160 und Stefan Seeber, „Wolframs *Titurel* und der Mythos der Minne“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 132/2010, S. 43-61, der für eine „synkretistisch angelegt[e]“ Mythosdefinition plädiert, die „nicht auf einer der zahlreichen Schulen allein“ fußen solle; dennoch gilt für Seeber „pragmatisch [...]“, dass Mythos in seiner ursprünglichen Funktion der Welterklärung dient, „mythische Weltsicht“ „in ihrer ursprünglichen Form [...] allem Fragen nach den Ursachen und Gründen zuvor[kommt]“ und damit „das Numinose und Göttliche begreiflich“ mache (S. 46 f.). Vgl. auch Schulz, „in dem wilden wald“ (wie Anm. 6), S. 515-518.

gerade nicht über die kontrastive Leitdifferenz von Eigenem und Anderem laufen.⁶⁰ An Argumentationszügen wie diesen ließen sich demnach ebenfalls paradoxe Umbesetzungen studieren, deren Voraussetzungen ungeklärt sind. Doch soll stattdessen eine Studie näher betrachtet werden, welche die methodischen Spannungen des Rationalitätsmodells noch deutlicher hervortreten läßt.

An drei (früh-)mittelhochdeutschen geistlichen Texten – der *Wiener Genesis*, der Veroniclegende des sogenannten Wilden Mannes und Frau Avas *Leben Jesu* – hat Bruno Quast das Rationalitätsmodell des Mythos für die Beschreibung von Desakralisierungstendenzen ritueller Texte des Mittelalters fruchtbar gemacht.⁶¹ Ziel der gesamten Studie ist, den vermeintlich linearen Ablösungsprozeß geistlicher Textkulturen des Mittelalters von ritueller Bindung hin zu literarischer Selbstreferenz, den Weg *vom Kult zur Kunst*, kritisch zu überprüfen. Ihren Ausgangspunkt nehmen Quasts Analysen dazu von Max Webers Rationalisierungskonzept der ‚Entzauberung‘:

Max Weber hat in seinen Beobachtungen zum okzidental Rationalisierungsprozeß festgehalten [...], daß in einer entzauberten Welt das Bedürfnis nach Sinn und Religion keineswegs verschwunden sei, Entzauberung vielmehr von einem Prozeß der Remythisierung begleitet werde. In dem Moment, in dem die volkssprachliche Literatur sich anheischig macht, die Domäne des Heiligen zu entzaubern, insofern der heilige, rituell feste Text literarischer Verfügbarkeit anheimgestellt ist, wird ‚die Literatur‘ zur Trägerin eines mythischen Weltbildes, das sich der avancierten theologischen Rationalität [...] als inkompatibel erweist. Das mythopoetische Denken figuriert mithin als Kehrseite eines spezifisch literarischen Erkenntnisdrangs. (S. 8)

„Entzauberung“ versus „Remythisierung“, „theologische Rationalität“ versus „mythisches Weltbild“ als Effekt von Literarisierungsprozessen: leitend wird für Quasts Studie im Anschluß an Weber die Hypothese, daß die Transformation religiöser Systeme und ihrer Texte mit den Mitteln von dialektischen Oppositionspaaren beschrieben werden kann, die zugleich unlöslich aufeinander bezogen bleiben („als Kehrseite“). Von Beginn an prägt das

⁶⁰ Zu diesen abgewiesenen Optionen gehören unter anderem Theorien, die Mythos grundsätzlich von Übertragungs-, Verschiebungs- oder Vermittlungsprozessen her konzipieren: als Metapher, als Perspektivendynamik oder prozeßoffenes Deutungsge-schehen, wie dies etwa die Mythostheorien Nietzsches, Blumenbergs oder Jean-Jacques Wunenburgers formulieren. Auch diese Ansätze haben Aufnahme in mediävistischen Studien gefunden.

⁶¹ Vgl. Quast, *Vom Kult zur Kunst* (wie Anm. 54), insbes. S. 1-108; direkte Zitate werden im Haupttext ausgewiesen. Ich konzentriere meine Analyse auf diesen Teil der Habilitationsstudie, da das Rationalitätsmodell, insbesondere aber der Mythosbegriff als Analyse vokabel in den anschließenden Analysen zum geistlichen Spiel sowie zu Thomas Murner deutlich zurücktritt.

Rationalitätsmodell des Mythos somit die Beobachtungssituation begrifflich wie strukturell.

Entsprechend leitet es auch die Befunde, die Quast mit dieser Analysematrix herausarbeitet. Narrative Zusätze, welche die *Wiener Genesis* in den biblischen Schöpfungsbericht einfügt, identifiziert Quast so als Spuren einer „mythisierenden Umschrift“ (S.46), welche die Kontingenz des göttlichen Schöpfungshandelns in die Geschichte eines kosmischen Dualismus verwandelt: Indem entgegen dem Genesisbericht beispielsweise auch die Erschaffung der himmlischen Chöre und der Sturz Luzifers inseriert würden, erhalte das Ereignis der Menschenschöpfung schließlich eine Begründung, welche die alttestamentliche Bundestheologie noch programmatisch abgelehnt habe. Das „unheimliche Dunkel des biblischen Anfangs“ erhelle nun der „Ursprungsmythos“ der *Wiener Genesis* mithilfe der „mythische[n] Rationalität“ eines kosmischen Antagonismus von Gott und Teufel (S.41-68; Zitat S.53): Schöpfungstheologie wird von Ursprungsmythik durchdrungen. Auch spätere Passagen der Vätergeschichte, so Quast, entpuppten sich als Wiederholung dieses ursprünglichen Dualismus von Gott und Satan, der den heilsgeschichtlichen Prozeß in der *Wiener Genesis* förmlich „ursupiert“: „Ein Entkommen aus solcherart vorgezeichneten Bahnen kann nicht von Dauer sein, der Mythos arretiert die Geschichte [...]“, „Geschichte wird [...] narrativ auf ihre mythischen Ursprünge zurückgeführt.“ (S.67 f.) Gegen den dogmatischen Abstraktionsdruck des Gottesbegriffs mittelalterlicher Theologie entfalte die Schöpfungserzählung so ein „theologisch gesättigtes Ursprungsszenario“ (S.51) – der Absolutismus Gottes werde gezähmt.⁶² Schon mit der ersten Lektüre wird somit deutlich, daß Quasts Untersuchung die Komplexitätsfähigkeit des Rationalitätsmodells voll ausschöpft: Für die narrative Montage der *Wiener Genesis* greift sie nicht nur auf den systematischen Typ des Rationalitätsmodells zurück (,Mythos als Rationalisierung des kontingenten Schöpfungsberichts‘), sondern ebenso auf dessen historisch-diachrone Variante (,Ursprungsmythik‘ – heilsgeschichtliche Ablösung des Genesisberichts und monotheistische Abstraktion – „Remythisierung der Bibel“ [S.63]).

Auch Quasts zweite Untersuchung zur *Veronica* des Wilden Mannes steht im Zeichen der „Mythisierung“ eines biblischen Prätextes (S.68-90; Zitat S.76). Die Veronicalegende biete die Ereignisse der in sie eingelagerten Jesus-Vita weniger im sequentiellen Nacheinander als vielmehr in „Überblendung von [...] Ereignis und Handlungsergebnis“, welche das Geschehen in mythischer „Jederzeitlichkeit“ repräsentiere (S.75). In der Emmausge-

⁶² S.53: „Mit der Einführung des Luzifersturzes in den biblischen Schöpfungsbericht konnte eine Zähmung theonomer Willkür bewirkt werden [...]“ – mit dieser Beschreibung greift Quast ausdrücklich auf das Depotenzierungsargument zurück, das Hans Blumenberg mit dem Mythosbegriff verbunden hatte; vgl. S.49 mit Anm. 226-228.

schichte etwa liefen zeitlich und räumlich entfernte Episoden wie die Einsetzung des Abendmahls oder das Wunder der Brotvermehrung zusammen. Im Anschluß an Cassirer und Lugowski charakterisiert Quast diesen „synthetisierenden Modus des Erzählens“ als Verfahren mythischer „Konkreszenz“, die der Jesus-Vita – unter anderem durch ‚Motivation von hinten‘ – „mythopoetische Gestalt“ verleihe (S. 76 f.). Das geschichtliche Sequenzgefüge des heiligen Prätextes werde so in mythischer Simultaneität verschränkt.

Geschichtlichkeit und Mythos identifiziert Quast als Pole auch in den Darstellungsverfahren des *Lebens Jesu* der Frau Ava, doch prägten diese die Erzählbewegung eher kontrastiv. Während Kindheits- und Jugendgeschichten Jesu linear geordnet und durch explizite Zeitangaben temporal markiert würden, breche mit der Erzählepisode von der Höllenfahrt Christi ein Darstellungsmodus ein, der die „historisch-rationalen Plausibilitätskriterien“ der vorherigen Erzählung durch ein diskontinuierliches, ‚bricolage‘-artiges „mythische[s] Kampfgeschehe[n]“ ersetze (S. 101). Statt narrativer Konsistenz dominiere metaphorisch intensiviertes Sprechen, statt unberechenbarer Dämonen im Feuer der Hölle (wie sie *Math* 8,12 bzw. 22,23 und *Mk* 9,43 erwähnen) überwältigt Christus bei Frau Ava einen Höllenhund, der dem Fenriswolf der germanischen Mythologie näherstehe als dem heiligen Prätext (S. 98-105). Indem das Descensusgeschehen so zum transhistorischen „Kampf Christi gegen seinen kosmischen Kontrahenten“ überhöht werde, verwandele sich die „antimythisch[e] Vita“ in den „Mythos der Erlösung“ (S. 101 f.).

Wenngleich Quast verschiedene Mythoskonzepte wie etwa die Strukturbeschreibung Lévi-Strauss' zur ‚bricolage‘ oder religionswissenschaftliche Ansätze zur abrupten Zeitlichkeit des ‚Erlösungsmythos‘ wie etwa die Arbeiten Mircea Eliades und Jürgen Mohns heranzieht, um solche Darstellungswechsel zu beschreiben (v. a. S. 101-103), so bleibt das Rationalitätsmodell des Mythos durchgehend leitend. Systematisch prägt es Quasts Unterscheidung von ‚geschichtlicher Rationalität‘ (und ihrer Bestimmung als „Kontiguitätssicherung“, ‚Plausibilisierung‘ oder „chronologische Sukzession“ [S. 98-101]) versus ‚mythischer Irrationalität‘, die sich Konsistenz- und Temporalisierungsansprüchen entziehe (als „unverfügbares ‚Ereignis‘“, „mythisch[e] ‚Einmaligkeit‘“ oder in Form von „Splitterästhetik“ [S. 101 und 106]). Wie schon in der Teilstudie zur *Veronica* und ihren Bezügen auf Cassirer und Lugowski neigt das Rationalitätsmodell also auch hier dazu, anderweitige Mythosmodelle als Subtheorien ins eigene Design hineinzu ziehen.

Doch auch die historische Perspektive, traditionell als diachroner Schauplatz von Kämpfen, Überwindungen und Wiederkehren ‚des Mythos‘ entworfen, greift Quast für sein Untersuchungsziel auf, das *Leben Jesu* im Rahmen eines historischen Differenzierungsprozesses ritueller Texte zu veror-

ten. Bei Frau Ava, so Quast abschließend, „widersteht der Mythos der Geschichte“; der „Restcharakter des Mythos“ bleibe in Erzählungen wie der Höllenfahrt Christi erhalten (S. 103 und 106 f.).

Eindrucksvoll demonstriert Quast die Differenzierungsleistung des Rationalitätsmodells, die sich gerade an schwierigen Gegenstandsserien erweist. Statt entlang einer starren Opposition von ‚ritueller Fixierung versus literarischer Varianz‘ den vermeintlich linearen Prozeß vom Kult zur Kunst entweder zu affirmieren oder zu verwerfen, werden damit Zwischenformen sichtbar, die mit anderen Modellen schwierig zu erfassen wären. Daß diachrone und synchrone Differenzen von religiöser und literarischer Kommunikation solcherart komplex aufeinander beziehbar werden, verdankt sich einem anspruchsvollen Umgang mit Paradoxien.

Für die Funktionsweise des Rationalitätsmodells ist es unerheblich, so lautete die Eingangsbeobachtung, ob der Begriff der Rationalität als Gegenbegriff, als komplementärer oder als ergänzender Begriff zu ‚Mythos‘ angesetzt wird – entscheidend ist vielmehr, daß mithilfe differentieller Operationen zweiwertige Kontrastlogiken eingerichtet werden, die synchrone oder diachrone Kontingenz ordnen, strukturieren, zähmen. Leitparadoxie des Rationalitätsmodells sind somit Oppositionen, die systematische bzw. diachrone Zusammengehörigkeit zu erhalten suchen, indem sie sich gegenseitig attackieren. Welche Oppositionsglieder für solche Konstellationen gewählt werden, hängt dann jeweils vom Objektbereich ab, ist als Entscheidung also auf jeweils konkreteren Ebenen der Theorietechnik angesiedelt.

Insofern verfahren Quasts Analysen ebenso kreativ wie konsequent, wenn sie die allgemeine Differenz von „Rationalisierung“ versus „Mythisierung“ je nach Gegenstand und Explikationskontext durch andere Differenzen ersetzen und rekonkretisieren (vgl. S. 1-8): nicht nur Geschichte versus Mythos, sondern auch Kontingenz versus Dualismus (*Wiener Genesis*), Sequentialität versus Simultaneität (*Veronica*) oder Konsistenz versus ‚bricolage‘ (*Avas Leben Jesu*) treten an die Stelle der Basisdifferenz.

Ebenso konsequent beschreibt Quast die jeweiligen Relationstypen dieser Differenzen nicht als schlichte Oppositionen, sondern arbeitet vielfältige Alternativen heraus, zu denen nicht zuletzt auch das komplementäre Nebeneinander von Kontrastverfahren innerhalb eines Textes gehört. Komplementarität von ritueller Textfestigkeit und literarischer Montage beobachtet Quast geradezu als programmatischen Fall von bibelepischen Erzählungen und geistlichem Spiel.

Gewinn dieser Theorietechnik ist somit der Nachweis eines spannungsreichen Texttyps der „christlich-mythischen Rationalität“, der jeglicher einsinnigen Linearitätsannahme einer Geschichte *vom Kult zur Kunst* grundsätzlich entgehen muß (S. 193-199; Zitat S. 7). Das Rationalitätsmodell

erlaubt somit nicht nur Differenz, sondern auch differenzierte Formen ihrer Vermittlung zu markieren – Mythostheorie und mediävistische Literaturwissenschaft spielen hier fruchtbar zusammen.

Aber wie kontrolliert Quasts Untersuchung die komplexen Paradoxien ihres Mythosmodells? Eine ihrer Schwierigkeiten hängt unmittelbar mit der Substitutions- und Integrationsleistung des Rationalitätsmodells zusammen. Die Abstraktionslage des Differenzschemas, so zeigte sich mehrfach, zieht zahlreiche Mythosbegriffe an, die zwar die Basisunterscheidung konkretisieren, dabei aber je spezifische Theorievoraussetzungen und Explikationskontexte mit sich führen, die nur schwer aufeinander abbildbar sind. Nicht nur die Mythostheorien Blumenbergs, Eliades und Lévi-Strauss', Cassirers und Lugowskis, Klaus Heinrichs und Herbert Schneidaus, Jan Assmanns und Walter Burkerts füllen so in Quasts Argumentation nacheinander das Differenzglied ‚Mythos‘.⁶³ Auch Einzeluntersuchungen werden hinzugezogen, die jedoch bisweilen den Mythosbegriff nicht als kritische Analysevokabel, sondern als positivistischen Beschreibungsbegriff für historische Detailforschung verwenden – so etwa aus der Archäologie zur archaischen Vasenmalerei (S. 75 f.). Der „heuristische Wert“ (S. 105) dieser und anderer Theorien mag im Einzelfall unbestritten sein – ihre Kombination und Substitution werfen jedoch Probleme auf, wenn die verschiedenen Analysen und Begriffe einer gemeinsamen Untersuchungsperspektive eingefügt werden sollen. Läßt sich die Hypothese einer Gesamtentwicklung noch überprüfen, wenn die dazu verfolgten Teilstudien einmal mit dem Mythosbegriff Cassirers Darstellungsformen der konkretistischen Synthese bezeichnen (Veronicalegende des Wilden Mannes), im anderen Fall aber mit Lévi-Strauss gerade die diskontinuierliche Arbeit des Bastlers identifizieren, der Kohärenzbildung unterläuft (*Avas Leben Jesu*)? Daß der Leitbegriff ‚Mythos‘ in diesen Fällen keineswegs dasselbe bezeichnet, bedürfte der Erörterung. Damit solche Konzeptwechsel leichter mitvollzogen und auf die Leitfrage von Rationalisierungsprozessen abgebildet werden können, wären Implikationen und Voraussetzungen der wechselnden Mythosbegriffe in den Einzeluntersuchungen offenzulegen. Andernfalls setzen auch ihre Substitutionen Unschärfen frei – etwa dadurch, daß sich die eingefügten Mythosbegriffe manchmal heuristisch, manchmal aber als Realdefinition verhalten: Unschärf wird

⁶³ Zu Blumenberg: Quast, *Vom Kult zur Kunst* (wie Anm. 54), S. 46, 49-52, 59, 94, 102; zu Lévi-Strauss: S. 103-107; zu Cassirer und Lugowski: S. 76 f., 94; zu Eliade: S. 46, 101, 106; zu Heinrich: S. 56; zu Schneidau: S. 99; zu Assmann: S. 67; zu Burkert: S. 90

damit, ob der Begriff ein hypothetisches, wechselbares Beobachtungsinstrument darstellt,⁶⁴ oder ‚der Sache selbst‘ anhaftet.⁶⁵

Je komplexer die Ketten der Umbesetzungen und Substitutionen werden, desto schwieriger sind solche Voraussetzungen zu kontrollieren – und desto stärker neigt auch die Analysesprache zur emphatischen Intensivierung ihres Modells. So trete etwa im Satanskampf der *Wiener Genesis* „der Mythos gegen die Geschichte an, indem er verlorengegangenes Terrain erneut okkupiert“ – „Dogma und Mythos, Begriff und Erzählung konkurrieren fortan miteinander [...]“ (S. 49 f.), bevor der Schlußteil der *Wiener Genesis* „in einen Mythos und Geschichte versöhnenden Ausblick auf das Ende der Dinge“ münde (S. 64), „Geschichte [...] narrativ auf ihre mythischen Ursprünge zurückgeführt“ werde (S. 68). Das Ordnungsmuster romantischer Kulturgeschichte in seiner triadischen Sequenz von Entzweiung ursprünglicher Mythik, Kampf der Entmythisierung und Versöhnung im ‚neuen Mythos‘ erhält so in Quasts Lektüre der *Wiener Genesis* eine weitere Fortsetzung. Daß mit dem Rationalitätsmodell an solchen Stellen kulturhistoriographische Modellrelikte des frühen 19. Jahrhunderts hervortreten, wirft im Rahmen der aktuellen Methodologie der Mediävistik indes Fragen auf. Sie betreffen nicht zuletzt die romantischen Spuren gerade jener Teleologie, die Quasts Studie in Zweifel zog.

⁶⁴ Vgl. z. B. Quast, *Vom Kult zur Kunst* (wie Anm. 54), S. 49: „Folgt man der philosophischen Mythostheorie Hans Blumenbergs, zielte mythische Ermächtigung einst auf eine Depotenzierung des Absolutismus der Wirklichkeit.“ Die konditionale Konstruktion solcher Aussagen markiert deutlich den heuristischen Status des Mythosbegriffs; vgl. ähnlich auch S. 99 oder 103.

⁶⁵ Diese Tendenz befördern Redeweisen von „dem Mythos“ im unspezifizierten Singular, aber ebenso verallgemeinernde Begriffsverwendungen ohne explizite diskursive Rückbindung; vgl. z. B. Quast, *Vom Kult zur Kunst* (wie Anm. 54), S. 67: „Dabei macht sich *der Mythos* nicht im entferntesten anheischig, Geschichte zu entleeren, sie aufzuheben, um an ihre Stelle zu treten, *er* usurpiert vielmehr gewissermaßen ihre Ränder, indem er die Bedingung von Geschichte [...] bildet.“ S. 91: „Nahezu jede Hochkultur kennt die – mythische – Vorstellung vom Heros, der in die Unterwelt eindringt [...]“; S. 139: „Der für mythische Rationalität konstitutive Dualismus der Mächte erweist sich im *Magdalenenspiel* als gebrochen [...]“; vgl. auch S. 196. Heuristischen Status verliert der Mythosbegriff häufig auch dann, wenn er als Gipfelpunkt der Interpretation gesetzt wird, anstatt zu diesem hinzuleiten: vgl. z. B. S. 103: „Im Erlösungsdenken der Ava, dessen Kern die Katabasis Christi darstellt, und nur hier, *widersteht der Mythos der Geschichte*.“ Vgl. auch S. 68. Sämtliche Hervorhebungen B. G.

4. ‚Arbeit am Mythos‘: Varianzmodelle

Am deutlichsten begleiten Verdeckungseffekte und Verzerrungen die Karriere, die Hans Blumenbergs berühmte Titelformel der *Arbeit am Mythos* in der Mediävistik genommen hat.⁶⁶ Ausgeblendet werden in aller Regel die anthropologischen Voraussetzungen, die diesem Mythosmodell zugrundeliegen: Blumenberg zufolge bannen wir übermächtige Wirklichkeitsschocks durch narrative Repräsentationen, indem wir fortwährend umerzählen und Deutungspotentiale erneuern – und diesen Kampf gegen den „Absolutismus der Wirklichkeit“ und deren stets mitlaufenden Kontingenzterror fechten wir, seit unsere hominiden Vorfahren erstmals aus dem Urwald traten und die archaischen Ängste auf der Savanne mittels Mythen und magischer Praktiken überwinden.⁶⁷ Mythen – so Blumenbergs nicht weniger berühmte Formulierung – sind somit „Geschichten von hochgradiger Beständigkeit ihres narrativen Kerns und ebenso ausgeprägter marginaler Variationsfähigkeit“.⁶⁸ Daß solche Variationen für Blumenberg keine bloßen Spielformen bilden, bindet die Analyse von Mythen in diesem Modell an ein existentielles Grundmotiv zurück – an ein Motiv, das seinen Ausgang von einer spekulativen Anthropologie der Angst nimmt.

Die Mediävistik hat sich weniger für Blumenbergs paläoanthropologische Angsttheorie interessiert als für das Iterationskonzept des Umerzählens.⁶⁹ Gerade die offene, gleichsam poststrukturalistische Antiteleologie

⁶⁶ Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, ³1984 (¹1979), vgl. grundlegend auch Blumenberg, „Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential“ (wie Anm. 46).

⁶⁷ Vgl. Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (wie Anm. 66), S. 9-39; vgl. hierzu Jamme, „*Gott an hat ein Gewand*“ (wie Anm. 5), S. 91-94.

⁶⁸ Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (wie Anm. 66), S. 40.

⁶⁹ Vgl. u. a. Werner Röcke, „Positivierung des Mythos und Geburt des Gewissens. Lebensformen und Erzählgrammatik in Hartmanns *Gregorius*“, in: Meyer/Schiewer (Hg.), *Literarisches Leben* (wie Anm. 7), S. 627-647; Bernd Bastert, „Einleitung“, in: ders. (Hg.), *Karl der Große in den europäischen Literaturen des Mittelalters. Konstruktion eines Mythos*, Tübingen: Niemeyer, 2004, S. IX-XVII, insbes. S. XVI f.; zur kritischen Weiterentwicklung von Blumenbergs Konzeption mythischer Umschreibeprozesse Kiening, „Arbeit am Absolutismus des Mythos“ (wie Anm. 10), insbes. S. 40; im Hinblick auf die Narrativierung von Wissen Hartmut Bleumer, „Entzauberung des Wissens. Ästhetik und Kritik in Konrads von Würzburg *Partonopier und Meliur*“, in: Martin Baisch/Elke Koch (Hg.), *Neugier und Tabu. Regeln und Mythen des Wissens*, Freiburg i. Br.: Rombach, 2010, S. 207-233; vgl. auch die Sektion „Arbeit am Mythos“ im Sammelband von Däumer/Dietl/Wolfzettel (Hg.), *Artusroman und Mythos* (wie Anm. 7), – Expliziten Anschluß an Blumenbergs anthropologische Prämissen suchen dagegen Manfred Kern, *Edle Tropfen vom Helikon. Zur Anspielungsrezeption der antiken Mythologie in der deutschen höfischen Lyrik und Epik*, Amsterdam: Rodopi, 1998, S. 6; Susanne Bürkle, „Erzählen vom Ursprung. Mythos und kollektives Gedächtnis

dieses Prozesses bot ein attraktives Modell, um das Zugleich von Konstanz- und Varianzkultur zu beschreiben, das für mittelalterliches Erzählen charakteristisch ist. Gegenüber Konzepten des ‚Wiedererzählens‘⁷⁰ oder historischen Semantiken des Erneuerns⁷¹ lockt Blumenbergs Theorie der ‚Arbeit am Mythos‘ dabei mit dem Postulat, daß Kulturen des Wiedererzählens sich nicht in rhetorischer Artistik erschöpfen und selbst Rahmenvorgaben religiöser Schöpfungskonzepte übersteigen, indem sie von tiefergreifenden Herausforderungslagen bewegt werden. Nicht selten klingt daher in mediävistischen Untersuchungen im Anschluß an Blumenberg ein existentielles Timbre an,⁷² dessen anthropologische Grundlagen allerdings zumeist ausgespart, stets aber marginalisiert bleiben. Geht diese existentielle Dimension jedoch als verdeckte Voraussetzung in die Analysepraxis ein, kann sie unkontrollierte Beobachtungseffekte bewirken.

Ein aktuelles Beispiel für die daraus resultierende Spannungslage hat vor kurzem Lena Behmenburg mit ihren Studien zum Philomela-Mythos in der deutschsprachigen und französischen Ovid-Rezeption des 12. bis 16. Jahrhunderts vorgelegt.⁷³ Das Gegenstandsfeld der Untersuchung ist diskurswie mediengeschichtlich weit gespannt: ausgehend von einer Relektüre der ovidischen Philomela-Metamorphose und ihrem Dreieck von Begehren, Gewalt und inzestuöser Zerstörung der familiären Ordnung verfolgt Beh-

im *Annolied*“, in: Friedrich/Quast (Hg.), *Präsenz des Mythos* (wie Anm. 5), S. 99-130, hier S. 114 mit Anm. 68 und S. 123-130; Walter Haug, „Szenarien des heroischen Untergangs“, in: Walter Haug (Hg.), *Positivierung von Negativität. Letzte kleine Schriften*, Tübingen: Niemeyer, 2008, S. 399-411, insbes. S. 401.

⁷⁰ Vgl. Franz Josef Worstbrock, „Wiedererzählen und Übersetzen“, in: Haug (Hg.), *Mittelalter und frühe Neuzeit* (wie Anm. 19), S. 128-142. Daß mediävistische Studien Blumenbergs Mythostheorie mit dem Konzept des Wiedererzählens in Verbindung bringen, belegt exemplarisch Lena Behmenburg, *Philomela. Metamorphosen eines Mythos in der deutschen und französischen Literatur des Mittelalters*, Berlin/New York: de Gruyter, 2009, S. 8.

⁷¹ Vgl. z. B. Beate Kellner, „*daz alte buoch von Troye [...] daz ich es welle erniuwen*. Poetologie im Spannungsfeld von *wiederholen* und *erneuern* in den Trojaromanen Herborts von Fritzlar und Konrads von Würzburg“, in: Gerd Dicke/Burkhard Hasebrink/Manfred Eikermann (Hg.), *Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter*, Berlin/New York: de Gruyter, 2006, S. 231-262; Burkhard Hasebrink, „Die Ambivalenz des Erneuerns. Zur Aktualisierung des Tradierten im mittelalterlichen Erzählen“, in: Ursula Peters/Rainer Warning (Hg.), *Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters*, München: Fink, 2009, S. 205-218.

⁷² Vgl. z. B. Haug, „Szenarien des heroischen Untergangs“ (wie Anm. 69), S. 401, der die Heldensage in den „Horizont des Unfaßbaren, Gefährdenden, Überwältigenden“ – „letztlich [...] die Erfahrung des Todes“ rückt.

⁷³ Behmenburg, *Philomela* (wie Anm. 70). Zitatnachweise im Haupttext beziehen sich auf diese Arbeit.

menburg die Spuren Philomelas von Marie de France über die Vers- und Prosafassungen des *Ovide moralisé*, das *Metamorphosen*-Fragment Albrechts von Halberstadt bis zu deren kommentierter Bearbeitung durch Georg Wickram und Gerhard Lorichius.

Angesichts dieses Spektrums von der Antike bis zur Frühen Neuzeit scheint es naheliegend, das Varianztheorem Blumenbergs zum methodischen Ausgangspunkt zu wählen.⁷⁴ Die Entwicklung des Philomela-Mythos innerhalb der mittelalterlichen Jahrhunderte wird so als Teilgeschichte des „unendliche[n] Umschreiben[s]“ perspektiviert, die nach Blumenberg „Charakteristikum des Mythos“ ist (S. 45). Freilich bezeichnet ‚Arbeit am Mythos‘ hier wie auch in vielen verwandten Studien nicht mehr die kulturanthropologischen Deutungsmühen des Mythenerzählens, sondern den Blick auf „literarische Variationen“ von Intertextualitätsbeziehungen.⁷⁵ Blumenberg erscheint so als „vergleichender Literaturwissenschaftler“ (S. 22) – eine reduzierte Theoriestufe, die nicht nur für mediävistische Arbeiten charakteristisch ist.⁷⁶

Entscheidend für solchen Umbau von anthropologisch fundierter Hermeneutik zu literarischer Komparatistik sind Gründe der Theorietechnik, die bei näherem Blick traditionelle Problemlagen der historischen Literaturwissenschaften enthüllen. Zum einen wird die reduzierte Rezeption des Blumenbergischen Mythosmodells durch Kontextualisierungsprobleme begründet. Vergleichende Analysen von Erzählkernen erfordern nicht nur Begründungen ihrer Konstanz, sondern im Gegenzug ebenso Plausibilisierungen ihrer Varianz. Dies führt in der Regel zu Fragen nach Funktionsbeziehungen eines Narrativs in veränderten symbolischen, diskursgeschichtlichen und sozialen Kontexten der literarischen Kommunikation – in Kontexten, die für mittelalterliche Literaturen nur spurenweise erschließbar sind. Manche Intertextualitätstheorien – nicht zuletzt in den mediävistischen Literaturwis-

⁷⁴ Vgl. zur methodischen Grundlegung insgesamt S. 1–45; wenngleich Blumenbergs Theorie darin nur einen Teil neben anderen Theorien einnimmt, erweist sie sich doch als maßgeblich für Behmenburgs Studie.

⁷⁵ S. 17: Nicht „dem Phänomen Mythos an sich, sondern seinen literarischen Variationen“ widmet sich die Arbeit. Entsprechend stützt sich Behmenburgs Einleitung ausschließlich auf Theoriebausteine Blumenbergs, die den Rahmen von „narrative[m] Kern“ und „marginaler Variationsfähigkeit“ (S. 12) abstecken: auf Praktiken der kreativen „Übertragung“ (S. 8), der Identifizierung des „narrativen Kern[s]“ des Philomela-Mythos und seiner „Variation“ (S. 12 bzw. S. 22; ausgeführt S. 188–258) sowie auf die „Unabschließbarkeit seiner Rezeptions- und Wirkungsgeschichte“ (S. 21 f.). Inspiriert von der Gewebemetaphorik des Philomela-Mythos verbindet Behmenburg diese Elemente zu einer Intertextualitätstheorie, die besonders einschlägig für den verdichteten ‚Echoraum‘ von Mythen sei (S. 36–45).

⁷⁶ Dies im Anschluß an Stefan Matuschek, „Mythosbegriff und vergleichende Literaturanalyse“, in: Monika Schmitz-Emans/Uwe Lindemann (Hg.), *Komparatistik als Arbeit am Mythos*, Heidelberg: Synchron, 2004, S. 95–107.

senschaften – suchen diese Aufgabe dadurch zu umgehen, daß sie statt externen Kontextualisierungs- gerade interne Dialogbeziehungen des literarischen Systems akzentuieren, auch wenn damit die Kontextualisierungsanforderung lediglich von der Außenreferenz auf die Binnenreferenz literarischer Kommunikation umgelegt wird, keineswegs aber gelöst ist.

Blumenbergs Mythostheorie scheint dieser Strategie (aus anderer Richtung) entgegenzukommen, indem auch sie Kontextualisierungsansprüche einschränkt. Nicht konkrete Kontexte und historische Mikrowirklichkeiten bilden den Erklärungsrahmen des Mythenerzählens – ‚Arbeit am Mythos‘ ist vielmehr die Summenformel für Variationen eines anthropologischen Grundthemas. Man könnte dies eine Invisibilisierungsstrategie des Theoriebaus nennen, die den Erfolg Blumenbergs in den historischen Kulturwissenschaften befördert hat: Von historischem Datenmangel und Kontingenzen der Reihenebildung lenkt sie den Blick auf epochale Ideengeschichten, vom Mandat zu „lückenlose[r] Dokumentation“ eines Textkorpus auf die Spurenlese „zentrale[r] Themen“ im zeitlosen Singular (S. 7 und 12),⁷⁷ die auf die „Jederzeitlichkeit des Mythos“ bezogen werden.⁷⁸ Wenn Blumenberg in jüngerer Zeit seitens der historischen Literaturwissenschaften vornehmlich als Intertextualitätstheoretiker rezipiert wird, so ließe sich darin nicht zuletzt eine Reaktion auf Kontextualisierungsprobleme sehen.

Zum anderen wird solche Verkürzung durch Klärungsschwierigkeiten des Mythosbegriffs motiviert, die Behmenburg treffend als „treibsandhaft[e] Definitionsproblematik“ bezeichnet (S. 14-17; Zitat S. 16). Zu den Aporien aktueller Mythosforschung gehört, mit einer irreduziblen Vielfalt von Begriffsgeschichten, Sachzusammenhängen und Explikationskontexten von Mythosbegriffen konfrontiert zu sein, ohne jedoch diese Vielfalt einfach als

⁷⁷ Leitthema des Philomela-Mythos ist für Behmenburg in diesem Sinn die Ordnungsstörung: „Die Texte arbeiten sich dabei an der sozial-moralischen Unordnung des Mythos in höchst unterschiedlicher Weise ab.“ (S. 260) – Es sei an dieser Stelle betont, daß die vorliegende Skizze hier ausschließlich die Rezeption von Blumenbergs Mythostheorie umreißt, nicht aber Blumenbergs Theorie selbst in den Vordergrund stellen kann. Verlagerungen wären hier nachzuzeichnen, die nicht nur Transformationen von Anthropologie zur Intertextualitätstheorie, sondern auch Rekonzeptionalisierungen der impliziten Geschichtsvorstellung betreffen: Blumenbergs Theorie richtet sich explizit gegen das Paradigma universaler Ideengeschichte, indem sie die Wirklichkeitseingriffe von Mythen als je aufs Neue zu leistende geschichtliche Etappen beschreibt; vgl. zu Blumenbergs Geschichtskonzeption Jürgen Goldstein, „Zwischen Texttreue und Spekulation. Hans Blumenbergs Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrunds am Beispiel des Spätmittelalters“, in: Jan A. Aertsen/Martin Pickavé (Hg.), *„Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*, Berlin/New York: de Gruyter, 2004, S. 37-54.

⁷⁸ So Bleumer, „Entzauberung des Wissens“ (wie Anm. 69), S. 211, Anm. 11 ausgehend von Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (wie Anm. 66), S. 178.

„Fundus wahlfreier Optionen“ behandeln zu können.⁷⁹ Noch unter diesen Bedingungen zeigen sich viele Theorien des Mythos eigentümlich unverhandelbar und verführen zur neuerlichen Absolutierung des Mythos.⁸⁰ Mythostheorien bieten in diesen Fällen theoretische Begriffe, die sich gewissermaßen atheoretisch verhalten und emphatisch beschweren.

Blumenbergs Mythostheorie erhebt diesen doppelten Notstand zur theoretischen Tugend, indem sie ‚Umbesetzung‘ zum Wesen des Mythos erklärt.⁸¹ Mediävistische Mythosforschungen im Anschluß an Blumenberg ziehen daraus mitunter die Konsequenz, das Thema der Varianz vom Gegenstandsfeld auf die Seite der Begriffsinstrumente zu verlagern und dadurch aporetische Theoriesituationen in einen Effekt des Gegenstands zu transformieren: Daß sich ebenso viele Mythosbegriffe wie Fassungen eines Mythos finden lassen, bestätigt dann nur noch die umfassende Gültigkeit der Grundformel von der ‚Arbeit am Mythos‘. Die Popularität von Blumenbergs Titelformel verdankt sich so betrachtet auch dem Erfolg einer paradoxen Übertragung von Objekt und Beobachtungsinstrument, die gleich mehrfach Varianz zu bündeln vermag.⁸²

Behmenburgs Philomela-Analysen halten diese Paradoxie und ihre anthropologischen Prämissen weitgehend verdeckt.⁸³ Und doch kehren ihre paradoxen Beobachtungseffekte im Zuge der Analysen wieder, wie sich in den

⁷⁹ Vgl. hierzu Gebert u. a., „Einführung“ (wie Anm. 50), hier zitiert S. 10. Diese Aporie dokumentieren jüngere Forschungsüberblicke: vgl. Friedrich/Quast, „Mediävistische Mythosforschung“ (wie Anm. 5); Assmann/Assmann, Art. „Mythos“ (wie Anm. 5), S. 179; Unbehagen gegenüber einem so atheoretischen Theoriebegriff tritt auch in jüngeren Einzelstudien offen zutage: vgl. Bürkle, „Erzählen vom Ursprung“ (wie Anm. 69), insbes. S. 99-102.

⁸⁰ Vgl. Friedrich/Quast, „Mediävistische Mythosforschung“ (wie Anm. 5), S. X; Glauch, „Poetische Evidenz“ (wie Anm. 23), S. 108; Illibauer-Aichinger, „Mythos im Jüngerem Titirel“ (wie Anm. 59), S. 145.

⁸¹ Vgl. Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (wie Anm. 66), S. 195 und passim.

⁸² Wie Matuschek, „Mythosbegriff“ (wie Anm. 76) gezeigt hat, erzeugt diese Bündelung schon bei Blumenberg ein eigentümliches Vakuum der Begriffsdiskussion und Begriffsschärfung. Explizit vollzieht solche Übertragung auch Behmenburg, *Philomela* (wie Anm. 70), S. 7 f. Zur Prominenz von Blumenbergs Titel als Kurzformel vgl. z. B. Horst Wenzel, *Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München: Beck, 1995, S. 181; Schulz, „in dem wilden wald“ (wie Anm. 6), S. 544; Müller, „Verabschiedung des Mythos“ (wie Anm. 7), S. 200; Michael Mecklenburg/Andrea Sieber, „Mythenrecycling oder kollektives Träumen? Überlegungen zur Mittelalterrezeption im Film“, in: Volker Mertens/Carmen Stange (Hg.), *Bilder vom Mittelalter. Eine Berliner Ringvorlesung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, S. 95-136, hier S. 111; Müller, „Rationalisierung und Mythisierung“ (wie Anm. 7), S. 455.

⁸³ Nur kursorisch scheint der anthropologische Vorbau auf: vgl. Behmenburg, *Philomela* (wie Anm. 70), S. 17.

untersuchten Philomela-Mythen vor allem am Aspekt der Ordnungsgefährdung zeigt.

Ordnungen werden in den untersuchten Texten in vielfältiger Weise gestört, wie Behmenburg differenziert herausarbeitet. Familiäre Ordnung löst sich in Gewalt auf, wenn der Thrakerkönig Tereus seine Schwägerin Philomela vergewaltigt und verstümmelt, wird aber ebenso von inzestuösem Begehren unterlaufen, mit dem Philomela ihrem Vater Pandion schmeichelt und ihre Sehnsucht nach der Schwester Progne artikuliert; familiäre Ordnung kollabiert vollends mit der Rache der Schwestern, die Tereus das Fleisch seines Sohnes zum rituellen Festmahl bereiten, das sich dieser in gleichsam oralem Inzest einverleibt (S.228-243). Ordnungen der Zeichen irritiert das sprechend-stumme Gewebe Philomelas, das diese ihrer Schwester zusendet und damit, selbst der Zunge beraubt, ihr Unglück eröffnet – kategorische Unterscheidungen von Text und Bild, von Reden und Schweigen, Verweisen und Zeigen geraten mit dem berühmten Bildkunstwerk ins Wanken und stellen zugleich die Medialität des Mythos zur Diskussion (S.188-210). Auch Ordnungen des moralischen Handelns verschwimmen zunehmend: Scheinen „Gewalt und Unkultur“ zunächst auf die Figur des Vergewaltigers begrenzt, so zieht die Rache der Schwestern auch die Opfer in ihre Gewaltspirale hinein (S.242; Zitat S.259). Ordnungsverletzungen symbolisiert schließlich auch das Motiv der Metamorphose selbst, das gerade für mittelalterliche Adaptationen zur Provokation wird: Philomela, Progne und Tereus verwandeln sich in Nachtigall, Schwalbe und Wiedehopf und lassen die Grenze zwischen menschlicher und animalischer Existenz auf der Handlungsebene durchlässig werden (S.54-57, 75, 106-108, 137 f. und 182-185).⁸⁴ Wenngleich die untersuchten Bearbeitungen des Philomela-Mythos solche Ordnungsstörungen unterschiedlich auserzählten und reflektierten, durchzögen diese die Diskursgeschichte des Philomela-Mythos dennoch als konstante „Tiefenstruktur“ (S.8 und 260).⁸⁵

Nicht ohne Grund wird mit diesem Leitbegriff der strukturalistischen Analysen Lévi-Strauss' eine anderweitige Mythostheorie prominent. Denn verschiedene Mythostheorien treten in Behmenburgs Untersuchung hinzu und versammeln sich nacheinander auf dem theoretischen Terrain, das Blumenbergs Anthropologie gefüllt hatte. Exemplarisch zeigt sich dies im Verhältnis von Ursprünglichkeit und Rezeption von Mythen. Blumenbergs Existenzialthese der Angst hatte die Rezeptionsgeschichte von Mythen als Teil

⁸⁴ Zum Provokationspotential des Metamorphosenprinzips im Kontext naturwissenschaftlicher Stetigkeitsannahmen seit dem 12. Jahrhundert vgl. auch Chance, *Medieval Mythography 2* (wie Anm. 46), S.33-50.

⁸⁵ Dies im Anschluß an die strukturalistische Analyse Lévi-Strauss', die Behmenburg mit dem Kern/Varianz-Theorem Blumenbergs kreuzt (S.12).

ihrer unabschließbaren Wirkungsgeschichte bestimmt. ‚Arbeit am Mythos‘ ist damit für Blumenberg ein historischer Prozeß der stets erneuten symbolischen Auseinandersetzung und Übertragung, worin ihm Behmenburg zusammen mit jüngeren Kommunikationstheorien des Mythos folgt (S. 17 f. und 21 f.). Mythenvarianten sind in diesem präzisen Sinne gleichursprünglich. An anderen Stellen betont Behmenburg hingegen mit Mircea Eliade die „Zugehörigkeit“ des Mythos „zu einer vorgeschichtlich-heroischen Epoche“: der „mündliche Charakter der Mythen“ weise diese als primär „orale Texte“ aus (S. 20 und 39). Blumenbergs Modell einer gleichursprünglichen, plurimedialen Wirkungsgeschichte wird so mit einem Zeitkonzept kurzgeschlossen, das Mythen auf archaische Vorzeitigkeit verpflichtet. Die Strukturbegriffe Lévi-Strauss', mit denen Behmenburg die Synopse ihrer Philomela-Analysen organisiert,⁸⁶ entziehen Mythen dagegen grundsätzlich der Historizität, indem sie eine invariante Tiefenstruktur von Ordnung und Ordnungsstörung postulieren. Methodisch fragwürdig wird damit Behmenburgs Entscheidung, die „antike Fassung als eine Art ‚Prototyp‘“ zu privilegieren (S. 72), wenn alle Varianten des Philomela-Mythos prinzipiell als gleichrangige Oberflächenrepräsentationen einer gemeinsamen Tiefenstruktur zu betrachten sind.

Solche Justierungswechsel des Mythosbegriffs ziehen weitere Unschärfen für die Untersuchung nach sich. Nicht nur der Status der Texte droht angesichts von konkurrierenden Optionen wie ‚Prototyp‘, ‚Variante‘, ‚Fassung‘, ‚Oberflächenstruktur‘ und ‚Tiefenstruktur des Philomela-Mythos‘ unscharf zu werden. Auch spezifische Einzelzüge der Texte können aus dem Blick geraten – daß sämtliche betrachtete Philomela-Mythen beispielsweise ein differenziertes Konzept des Zeichens voraussetzen, das zwischen Materialität und Signifikanz changiert, ohne diese unterschiedslos zu vermischen,⁸⁷ wird von Eliades archaisierender Mündlichkeitshypothese zu Mythen eher verdeckt als erhellt. Lévi-Strauss' Konzept mythischer Tiefenstrukturen blendet hingegen Phänomene der konkreten Textgestalt aus – etwa daß mittelalterliche Fassungen in ihren Kommentaren und Auslegungen das Gewebe Philomelas kaum berücksichtigen; im Blick auf das Tuch dennoch von einem „feste[n] Bestandteil des Mythos“ zu sprechen (S. 191; vgl. dagegen

⁸⁶ Vgl. Behmenburg, *Philomela* (wie Anm. 70), S. 188-258, die konstante Themen und Semantiken als „Knotenpunkte“ bzw. „Mytheme“ des Philomela-Mythos versteht.

⁸⁷ Ein besonders eindrückliches Beispiel liefert Chrétien's *Philomena* mit ihrer ausführlichen *descriptio* von Philomelas Gewebe: In leuchtenden Farben stellt es den Tathergang der Vergewaltigung dar und bezeichnet Progne den Aufenthaltsort der gefangenen Philomela, während es für Philomelas Wärterin und die Überbringerin des Tuchs ein unlesbares, aber materiell schönes Dekorstück bleibt; vgl. Behmenburg, *Philomela* (wie Anm. 70), S. 188-210, insbes. S. 198-201.

S. 189, Anm. 4), stellt bedeutende Gewichtsverlagerungen der mittelalterlichen Bearbeitungen eher ins Abseits. Rekurrente Themen der Ordnungsstörung mit Lévi-Strauss auf eine Tiefenstruktur zurückzuführen, hat schließlich zur Folge, daß statt kleinteiliger Arbeitsprozesse am Mythos ein universales Thema in den Vordergrund rückt: das „Inzestverbot als Schwelle zwischen Natur und Kultur“ verdeckt in seiner allgemeinen Form andere, möglicherweise ebenso aufschlußreiche Varianten (S. 241-243; Zitat S. 241).⁸⁸ So bieten mittelalterliche Philomela-Fassungen etwa kunstvoll erweiterte *descriptions* und ergreifen explizit für den Vergewaltiger Tereus moralische Partei; keineswegs restlos fügen sie sich also der „sozial-moralischen Unordnung des Mythos“ (S. 260), auf die seine Tiefenstruktur zentriert sei. Spannungen und Verschiebungen dieser Art zwischen Ordnung und Ordnungsauflösung werden von einer solchen Verwendung des Varianzmodells tendenziell verdeckt.

Ähnlich wie bei den zuvor betrachteten Studien leiten auch die Unschärfen und Begriffswechsel von Behmenburgs Untersuchung zu Emphasen über, wie das Resümee zu Chrétien's *Philomena* belegt:

In dem [sic] Chrétien unter den geordneten Regeln der höfischen Kultur noch das vorzeitige Chaos des mythischen Zeitalters gut sichtbar hervor treten [sic] lässt, bejaht er zum einen dessen Existenz und scheint es zum anderen durch seine exzessive Darstellung überwinden zu wollen. (S. 108)

Ohne Frage lassen sich Chrétien's erweiterte Figuren- und Gewebebeschreibungen als Elemente der „höfischen Kultur“ verstehen. Und ebenso hält auch Chrétien's Fassung am blutigen Finale des Mythos sowie am Totenkult um Philomela fest, die der Prolog des *Ovide moralisé*, Rahmentext für Chrétien's *Philomena*, ausdrücklich als vorchristliche „fables de l'ancien temps“ ausweist.⁸⁹ Stichworte wie „vorzeitiges Chaos“, „mythisches Zeitalter“ und dessen „Überwindung durch Darstellung“ stehen jedoch Blumenbergs ausgeblendeten Prämissen, dem paläoanthropologischen Szenario um Terror und Distanzierung, näher als Diskursen der Antikenrezeption in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Vorchristliche Kultpraktiken als heidnisch zu markieren, gehört durchaus zu den Darstellungskonventionen mittelalterlicher Mythographie wie zu Antikenromanen die Inszenierung ungezügelter blutiger Konflikte gehört – antiker Totenkult und vorchristliches Blutvergie-

⁸⁸ Vgl. auch S. 260: „Mit der Benennung dieser ‚Tiefenstruktur‘ des Mythos findet sich die Annahme Claude Lévi-Strauss' bestätigt, der zufolge Mythen elementare Probleme einer Gesellschaft behandeln, die sich gleichbleibend um die Pole Natur und Kultur bewegen.“

⁸⁹ Vgl. *Ovide moralisé. Poème du commencement du quatorzième siècle publié d'après tous les manuscrits connus*, hg. von Cornelis de Boer, 5 Bde., Wiesbaden: Saendig, 1984, Bd. 1, S. 61, V. 17; dazu Behmenburg, *Philomela* (wie Anm. 70), S. 105-109.

ßen bilden somit zwar das geregelte Andere, nicht aber das radikal Fremde mittelalterlicher Kultur im 12. Jahrhundert.⁹⁰ Das „Schwanken zwischen höfischer Reglementierung und antikem Chaos“ (S.115) wäre so gesehen weniger Chrétiens spezieller Arbeit am Mythos zuzurechnen als einem seit der Spätantike verfestigten Diskursmuster.

Auf der Ebene des Theoriebaus verweist das Vokabular der ‚Überwindung‘ eines ‚chaotischen‘ mythischen Zeitalters hingegen auf ein Argumentationsmuster, das von religions- und kulturgeschichtlichen Mythostheorien des 18. und 19. Jahrhunderts bis zur Anthropologie Blumenbergs nachweisbar ist: es führt auf Annahmen einer Urangst gegenüber chaotischen Wirklichkeitserfahrungen, welche der Mensch mittels der Bildersprache von Mythen überwinde.⁹¹ Indem Chrétiens *Philomena* aus seinem historischen Diskurskontext in diesen Horizont gezogen wird, erscheinen verdeckte Voraussetzungen von Blumenbergs Theoriebau auf Seiten der Objekte. Der Philomela-Mythos wird dadurch zum Ort gerade jenes anthropologischen Ringens mit Angst und Chaos, das der literaturwissenschaftliche Blick auf die ‚Arbeit am Mythos‘ als Intertextualitätstheorie hatte ausschließen wollen. Auch dieses Ringen gehört also zu verdeckten Voraussetzungen neuzeitlicher Mythostheorie, die unkontrolliert auf Seiten ihrer mittelalterlichen Objekte erscheinen.

⁹⁰ Mit dieser Unterscheidung von Andersheit und Fremdheit beziehe ich mich auf Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006, S. 20 f. Exemplarisch ließe sich dieser Konventionalisierungsprozeß etwa an der Entstehungsgeschichte von Mythen nachzeichnen, die mittelalterliche Autoren im Ausgang von Fulgentius (*Mitologiae*, Kap. „Unde idolum“) an heidnische Bilderverehrung und Totenkult zurückbinden: vgl. u. a. Isidor von Sevilla, *Etymologiarum sive Originum libri XX* (ca. 623 n. Chr.), hg. von Wallace M. Lindsay, 2 Bde., Oxford: Clarendon, 1911, 8,11,4f.; Alberich von London, „De diis gentium et illorum allegoriis“ (Ende 12. Jh.), in: Georg Heinrich Bode (Hg.), *Scriptores rerum mythicarum latini tres Romae nuper reperti. Ad fidem codicum Mss. Guelferbytanorum Göttingensis, Gothani et Parisiensis*, 2 Bde., Celle: Schulze, 1834, Bd. 1, S. 152-256, hier S. 152,4-16; Hans Liebeschütz, *Fulgentius metaforalis. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Mythologie im Mittelalter*, Leipzig/Berlin: Teubner, 1926, S. 65-71 (Kap. „Ydolatria“).

⁹¹ Vgl. Jamme, „Gott an hat ein Gewand“ (wie Anm. 5), S. 88-91 mit Hinweisen zu Vico, Hume, Herder und Aufnahmen in der Ethnographie des 19. Jahrhunderts; zum Anschluß von Blumenbergs Terrortheorie an diesen Diskursstrang S. 91-94.

5. Resümee: Kontrollprobleme mediävistischer Mythosforschung

Den Ausgangspunkt meines Rekonstruktionsversuchs bildete eine jüngere Entwicklung der mediävistischen Mythosforschung, die zur Pluralisierung von Begriffsverwendungen bei gleichzeitiger normativer Verfestigung einzelner Positionen geführt hat. Nach ihren Voraussetzungen zu fragen, war das Ziel der Analyse. Im Blick auf jüngere Arbeiten zeigte sich dabei ein wiederkehrendes Grundproblem: Leitmodelle der mediävistischen Mythosforschung verwenden Beobachtungsparadoxien, die ihr verdeckt bleiben. Mittelalterliche Texte können dadurch Züge der Beobachtung annehmen, die unkontrolliert aus den verwendeten Mythostheorien und ihren diskursgeschichtlichen Voraussetzungen übertragen werden. Ihre Übertragungen und Überlagerungen sorgen für schwierig aufzuklärende Verzerrungen von Objekten und Beobachtungssituationen, die für latentes Unbehagen in der Theoriebildung mediävistischer Forschungsbeiträge ebenso verantwortlich sind wie für manifesten Dissens auf Fachtagungen, die sich in jüngerer Zeit dem Mythosbegriff widmeten. Strittig scheint dabei weniger, welchen Erkenntnisgewinn das Theorieinstrument ‚Mythos‘ bieten kann – unklar ist in viel grundlegenderem Sinn, ob sich der Mythosbegriff überhaupt als Theorieinstrument justieren läßt. Diese Kontrollprobleme zeigten sich bei den betrachteten Studien in vier Punkten:

Erstens: Wie einleitend skizziert, hat sich das Interesse am Mythosbegriff nach dem Scheitern bzw. der mangelnden Resonanz von Forschungsvorhaben, die den Mythosbegriff für das Mittelalter zu historisieren suchten, seit den 1960er Jahren zunehmend zu Theorien verlagert, die nicht primär am historischen Feld des Mittelalters entwickelt wurden. Voraussetzungen und Gegenstandsbindungen dieser Theorien sowie die Möglichkeiten und Grenzen ihrer Übersetzung und Kombination werden selten diskutiert, woraus sich Folgeprobleme der Unschärfe einstellen. Trifft dieser Befund zu, so nötigt er keinesfalls zur Skepsis: Nicht Verzicht auf Mythostheorien wäre angeraten, doch wären konsequenter als bislang die Voraussetzungen von Theorien und ihre Kompatibilität in die Untersuchung einzubeziehen, um Kontrollprobleme zu vermeiden.

Zweitens: Drei Studien, die sich an den einflußreichen Theoriegruppen des formalen Modells, des Rationalitätsmodells bzw. des Varianzmodells orientieren, zeigten konkrete Leistungen, die sich mit Entscheidungen für Mythosbegriffe erzielen lassen – ihre Ergebnisse bezeugen den Gewinn, den Mythostheorien für mediävistische Untersuchungen bieten. Dennoch zeigte sich, daß alle drei Studien dazu Plausibilisierungsrahmen und Voraussetzungen ihrer Theoriegruppen ausblenden. In allen betrachteten Fällen nimmt der Mythosbegriff auf diese Weise erratische Züge an, die ihn als Beobachtungs-

instrument einschränken. Denn einerseits werden Begriffsressourcen limitiert und der kritischen Anpassung entzogen: die kantianischen Kategorien des formalen Modells, die Geschichtsannahme des Rationalitätsmodells oder die existentielle Dramatik des Blumenbergschen Varianzmodells werden als unhintergehbare Axiome eingebracht, obwohl sie in ihren ursprünglichen Theoriekontexten lediglich Ableitungen von Basistheoremen darstellen. Daß sich von diesen Basistheoremen (wie z.B. ‚Konkreszenz‘ und ‚Künstlichkeit‘ im formalen Modell, der allgemeinen Differenztypik des Rationalitätsmodells oder der Kontingenzreduktion des Varianzmodells) auch andere Begriffe ableiten ließen, die möglicherweise einschlägiger für die zu beobachtenden Textkulturen des Mittelalters sein könnten als die expliziten Angebote der vorliegenden Mythostheorien, bleibt entsprechend unausgeschöpft. Kreative Theoriearbeit scheint in dieser Richtung möglich und nötig. Ferner zeigte sich an den exemplarischen Studien, wie sich Unschärfen von reduzierten Theoriedesigns für anderweitige Mythosbegriffe öffnen, die nicht selten füreinander inkompatibel sind. An emphatischen Intensivierungen der Theoriesprache lassen sich solche Unschärfen häufig identifizieren. Ein Ansatzpunkt, um den Nutzen von Mythosbegriffen methodisch zu sichern, könnte daher darin bestehen, gerade solche Emphasen zum Ausgangspunkt für die Aufarbeitung von begrifflichen Fixierungen mediävistischer Mythostheorien, aber auch ihrer Begriffswechsel, zu wählen.

Drittens: Als Risiko von Beobachtungsparadoxien ließ sich feststellen, daß verdeckte Wechselbeziehungen von Diskursrahmen, Theorie und Gegenstand leicht der Kontrolle entgleiten. Texten und Textverfahren des Mittelalters können dann mythische Kräfte, Kämpfe oder (zu überwindende) Wildheiten zugesprochen werden, die weniger mittelalterlichen Kontexten entstammen als vielmehr den Ethnologien, Historiographien oder Anthropologien des 18. und 19. Jahrhunderts, die als untergründige Voraussetzungen der Mythosmodelle in sie eingehen.

Natürlich muß jedes Beobachten Paradoxien riskieren, um überhaupt operieren zu können. Und natürlich *müssen* Paradoxien entfaltet oder verdeckt werden, will sich Beobachten nicht selbst blockieren – ‚blinde Flecke‘, mit denen sich Theorien vor der Bloßstellung ihrer Paradoxien schützen, gehören somit nicht zu ihren Fehlern, sondern ihren operativen Grundbedingungen. Wie sich an den untersuchten Studien zeigte, sind verdeckte Beobachtungsparadoxien von Mythostheorien jedoch besonders anfällig, über die Wechselbeziehung von Objekt und Beobachter zugleich Elemente jener Diskurse zu leiten, welche die aufgerufenen Mythostheorien zwar zur Voraussetzung haben, aber nicht immer explizit in ihren Untersuchungsdesigns mitführen. Kurz: Beobachtungsparadoxien neigen in diesen Fällen dazu, ungewollt kulturelle Formationen kurzzuschließen.

Viertens: Leiten verdeckte Mythostheoreme und ihre diskursiven Voraussetzungen auf diese Weise die Analysen, schlagen Unschärfen in Emphase um. Greifbar wurden diese Effekte als Zuschreibungen, die nicht streng dem explizit entfalteten Theoriebau des Mythosmodells, sondern seinen ausgeblendeten Grundlagen und Kontexten entstammen – aus Gegenstandsbereichen, Semantiken und Logiken, die einen heuristischen Arbeitsbegriff wie ‚Mythos‘ unkontrolliert intensivieren. Es sind solche emphatischen Übertragungen der Analysesprache, die den Mythosbegriff einerseits so anziehend und eingängig wie kaum einen anderen kulturwissenschaftlichen Begriff klingen lassen – aber andererseits so verdächtig machen, wenn seine Emphasen die analytische Präzision gefährden.

6. Zwischen kulturwissenschaftlicher Pluralisierung und philologischer Standardisierung – eine Anschlußüberlegung

Kontrollprobleme, Unschärfen und Emphasen könnten methodologische Wünsche wecken: Sollten aus den vorgestellten Beobachtungen zur mediävistischen Mythosforschung Standards abgeleitet werden, um die kontrolliertere Verwendung von Mythosbegriffen als explorativen und heuristischen Instrumenten zu unterstützen?

Dies schiene mir unvorsichtig, denn ein solcher Schritt würde das Ausgangsproblem – die aktuelle Spannungslage zwischen Pluralisierung und Normativierung mediävistischer Mythosforschung – eher vorschnell wiederholen, anstatt zu seiner Lösung beizutragen. Auch meine Bestandsaufnahme ermöglichte ein blinder Fleck; auch sie wird von einer Beobachtungsparadoxie begrenzt: diese wäre in der Differenz von Kontrolle und Pluralisierung, von Ordnungswünschen und Spielräumen im Umgang mit Theorie zu suchen. Diese Differenz aber verweist auf eine Spannungslage, die über den Rahmen sowohl dieses Beitrags als auch der Mythosforschung hinausgeht.

Beobachtungen und Fragen der vorgestellten Analyseskizze zielen weniger auf die diskutierten Einzelstudien und ihre Ausführungen als vielmehr auf Theorieeinstellungen der aktuellen Mediävistik zu ihren Gegenständen. Im Spiegel mythostheoretischer Lektüren zeichnet sich möglicherweise ein Grundproblem ab: Nicht daß mittelalterliche Texte mit den epistemologischen, ästhetischen oder kulturanthropologischen Augen des 19. Jahrhunderts (oder anderer Formationen) gelesen werden, bildet die eigentliche Schwierigkeit – gewichtiger scheint mir die Schwierigkeit, daß sich Texte wie Gottfrieds *Tristan* aus diesen Beobachtungsvoraussetzungen kaum herauslösen lassen. Diese überhaupt transparent zu machen, ist mit Aufklä-

rungsanstrengungen verbunden, die erhebliche Lasten von Diskurs- und Begriffsgeschichten zu tragen haben,⁹² um nicht vom Wunsch nach emphatischen Überschüssen des Theoretischen überholt zu werden.

Daß solche Anstrengungen ebenso schwierig wie unumgänglich sind, zeigte sich an den Mythosbegriffen der beleuchteten Modelle. So beliebt sie für mediävistische Untersuchungen sind, so anfällig erwiesen sich ihre Designs für Theoriemischungen und Theorieinterferenzen. Dies kann die Vermutung nähren, daß nicht singuläre, sondern strukturelle Gründe hinter solchen Schwierigkeiten stehen. Zu ihnen könnten zwei Prämissen gehören, die eine schwierige Position mediävistischer Theoriebildung kennzeichnen. Unter dem Eindruck der Disparatheit ihrer Gegenstände hat die jüngere Mediävistik einerseits Abstand genommen von jeglichen Einheitsphantasien über ‚das Mittelalter‘; die kulturwissenschaftliche Pluralisierung von Begriffsinventaren sucht dieser Prämisse methodisch Rechnung zu tragen. Andererseits haben Diskussionen zur Alterität mittelalterlicher Kulturen die Anforderung an mediävistische Untersuchungen nach sich gezogen, die Differenzbedingungen ihrer Gegenstände konsequent in ihre Forschungsdesigns einzubauen. Eigentümlich zeichnet sich damit eine methodische Gegenbewegung ab, die als ‚Rephilologisierung‘ nur unzureichend charakterisiert wäre: aus ihr ist ein neues, weitreichendes Interesse an Standardisierungsleistungen des Beobachtens und ihren Grenzen erwachsen, das selbst normativen Ordnungskategorien wie ‚Gattung‘ oder ‚Stil‘ in jüngster Zeit überraschende Aufmerksamkeit verschafft hat – aber auch Begriffen wie ‚Mythos‘ neue normative Geltung verleiht. In dieser wachsenden Kluft zwischen Pluralisierung und Normativierung ist auch die aktuelle mediävistische Auseinandersetzung mit dem Mythosbegriff zu verorten.

Um es deutlich zu sagen: Es besteht kein Grund, auf den Mythosbegriff zu verzichten. Ganz im Gegenteil: Mediävistische Untersuchungen können von den Beschreibungsleistungen von Mythoskonzepten in vorzüglicher Weise profitieren. Denn viele der angesprochenen Mythosbegriffe haben gerade für die Herausforderungen von Disparatheit und Differenz ihrer Objekte spezifische Theoriedesigns entwickelt – formalisierte Modelle nicht anders als Rationalitäts- und Varianzmodelle des Mythos. Mythoskonzepte scheinen mir daher sogar besonders geeignet, den Umgang mit diachroner und synchroner Differenz vormoderner Texte zu modellieren. Daß dabei

⁹² Einen weitreichenden Pilotversuch unternehmen hierzu die Beiträge in Braun/Young (Hg.), *Das fremde Schöne* (wie Anm. 35); vgl. zum Fall des *Tristan* auch Rainer Warning, „Die narrative Lust an der List. Norm und Transgression im *Tristan*“, in: Gerhard Neumann/Rainer Warning (Hg.), *Transgressionen. Literatur als Ethnographie*, Freiburg i. Br.: Rombach, 2003, S. 175-212.

jedoch auch die diskursiven Verankerungen dieser Modelle zum Thema gehören, haben Studien auch außerhalb der Mediävistik vorgeführt.⁹³

Die vorliegenden Überlegungen galten ausschließlich solchen diskursiven Voraussetzungen und, im Anschluß daran, der Kontrollierbarkeit dieser Modelle. In dem Maße, in dem diese Voraussetzungen in der Analysearbeit Kontrollschwierigkeiten aufwerfen, könnten sie also grundsätzliche Schwierigkeiten aktueller Theoriearbeit abbilden. Weniger wären Beobachtungsparadoxien mediävistischer Mythostheorie dann auf synkretistischen Umgang mit Theorien oder auf atemraubende Beschleunigung geisteswissenschaftlicher Paradigmenwechsel zurückzuführen. Eher verarbeiten sie wachsende Spannungen von Pluralisierungs- und Standardisierungsansprüchen, die sich derzeit nach keiner ihrer Seiten leicht auflösen lassen.

Bent Gebert
Deutsches Seminar – Germanistische Mediävistik
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.
Platz der Universität 3
79085 Freiburg

⁹³ Vgl. hierzu etwa die Einleitung von Graevenitz, *Mythos* (wie Anm. 5), S. VII-XXVI.