

Wissensordnungen, Wissbares und das Unbehagen der literarischen Repräsentation: Gibt es einen Mythosdiskurs des Mittelalters?

Erschienen in: *Zwischen Präsenz und Repräsentation : Formen und Funktionen des Mythos in theoretischen und literarischen Diskursen* / Gebert, Bent; Mayer, Uwe (Hrsg.). - Berlin : De Gruyter, 2014. - (linguae & litterae ; 26). - S. 88-121. - ISBN 978-3-11-030752-8
<https://dx.doi.org/10.1515/9783110332827.88>

I. Kontinuität – Okkupation – Alterität: Paradigmen mediävistischer Mythosforschung

Seit den Anfängen ihrer Fachgeschichte bringt die Mediävistik den Mythosbegriff mit der Entstehung volkssprachlicher Literaturen im Mittelalter in Verbindung.¹ Und noch in der aktuellen Diskussion scheint kaum eine andere Epoche Vokabeln wie Mythos und mythisch so anzuziehen wie das Mittelalter.² Trotz dieser Ausgangslage erweist sich das Verhältnis der mediävistischen Literaturwissenschaften zum Mythosbegriff als ausgesprochen ambivalent: Was in mittelalterlicher Literatur und Kultur als Mythos oder Mythisches verstanden werden kann, zeigt sich je anders in den Perspektiven kontroverser Paradigmen.³ Dies hat allgemein akzeptierte Begriffsklärungen ebenso erschwert wie Versuche, sich über kontrollierte

¹ Vgl. etwa Jacob Grimm, »Gedanken über Mythos, Epos und Geschichte«, in: *Werke*. Abteilung 1, Bd. 4: *Kleinere Schriften. Rezensionen und vermischte Aufsätze 1. Teil*. Nach der Ausgabe von Karl Müllenhoff und Eduard Ippel. Otfried Ehrismann (Hrsg.), Hildesheim 1991, S. 74–85; der erstmals 1813 in Friedrich Schlegels *Deutschem Museum* veröffentlichte Aufsatz führt Heldenepik auf die Verbindung von Mythos und Geschichte zurück. Ausführlich dokumentiert auch Jacob Grimms *Deutsche Mythologie* (1835) die Geltung des Mythosbegriffs für die Proto-Mediävistik. Vgl. hierzu Beate Kellner, *Grimms Mythen. Studien zum Mythosbegriff und seiner Anwendung in Jacob Grimms »Deutscher Mythologie«*, Frankfurt a. M. 1994.

² Eine Bestandsaufnahme zur Prominenz des Mythosbegriffs in der Mediävistik ist angesichts der Zahl ihrer Beiträge kaum zu leisten: Allein im Zeitraum 1999–2009 erschienen weit über 1000 mediävistische Studien, die den Mythosbegriff nicht nur polemisch anzitieren. Anstelle einer *tour de force* durch diese Forschungslandschaft beschränke ich mich daher im Folgenden auf wenige Hinweise zu einschlägigen Arbeiten.

³ Einschlägige Perspektiven dieser Diskussion haben zuletzt Udo Friedrich und Bruno Quast vorgestellt: vgl. Udo Friedrich/Bruno Quast, »Mediävistische Mythosforschung«, in: Dies. (Hrsg.), *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin, New York 2004, S. IX–XXXVII.

Verwendungsweisen der unterschiedlichen Mythosbegriffe der Mediävistik zu verständigen.⁴

Dabei lassen sich trotz der Vielfalt der Beschreibungsansätze zwei gegenläufige Standardannahmen identifizieren, die den Blick der mediävistischen Mythosforschung prägen.⁵ Eine dieser Standardannahmen könnte man als Kontinuitätsthese zusammenfassen: Frühchristliche Apologeten wie Origenes und Tertullian übernehmen Muster der antiken Mythoskritik, um konkurrierende theologische Systeme als leere Erdichtungen zu brandmarken, womit sie wichtige Weichen für die mittelalterliche Theologie stellen.⁶ Mittelalterliche Gelehrte von der Patristik über die sogenannte ›Schule von Chartres‹ im 12. Jahrhundert bis zu den Ovid-Mythographen des Spätmittelalters greifen auf antike Grammatiker wie Macrobius und Servius oder auf Mythographen wie Fulgentius zurück, um im Zuge allegoretischer Mythenauslegung universalhistorisches, naturphilosophisches und religiöses Wissen zu erzeugen.⁷ Solche Anschlüsse an antike Traditionen bleiben jedoch keineswegs auf gelehrte Diskurse beschränkt. Auch laikale Adelskulturen des Mittelalters suchen genealogische Kontinuität zu Spitzenahnen und Heroen der antiken Mythologie, um Herrschaftsansprüche und symbolische Selbstdeutungen zu stabilisieren.⁸ Aufgrund solcher Beispiele lässt sich also ein Fortleben antiker Mythosdiskurse im Mittelalter konstatieren, wenngleich

⁴ Vgl. hierzu ausführlicher meine Überlegungen zu »Beobachtungsparadoxien mediävistischer Mythosforschung«, in: *Poetica* 43/2011, S. 19–61.

⁵ Der folgende Befund berührt sich mit der Beobachtung von Manfred Kern, *Edle Tropfen vom Helikon. Zur Anspielungsrezeption der antiken Mythologie in der deutschen höfischen Lyrik und Epik von 1180–1300*, Amsterdam 1998, S. 6–14, der Paradigmen der ›Kontinuität‹ und ›Diskontinuität‹ unterscheidet.

⁶ Vgl. zusammenfassend Axel Horstmann, »Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 23/1979, S. 7–54 und S. 197–245.

⁷ Vgl. u. a. Karl Stackmann, »Ovid im deutschen Mittelalter«, in: *arcadia* 1/1966, S. 231–254; Brian Stock, *Myth and Science in the Twelfth Century. A Study of Bernard Silvester*, Princeton 1972; Paule Demats, *Fabula. Trois études de mythographie antique et médiévale*, Genf 1973; Peter Dronke, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden, Köln 1974; Renate Blumenfeld-Kosinski, *Reading Myth. Classical Mythology and its Interpretations in Medieval French Literature*, Stanford 1997; Jane Chance, *Medieval Mythography*. Bd. 1: *From Roman North Africa to the School of Chartres, A.D. 433–1177*. Bd 2: *From the School of Chartres to the Court of Avignon*, Gainesville 1994–2000; Emmanuèle Baumgartner/Laurence Harf-Lancner (Hrsg.), *Lectures et usages d'Ovide (XIII^e–XV^e siècle)*, Paris 2002.

⁸ Dies hat eindrucksvoll Beate Kellner nachgezeichnet: vgl. Beate Kellner, *Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter*, München 2004.

sich dies für viele Studien bei genauerer Betrachtung als ein produktives Dahinsterben entpuppt.⁹

Dieser Kontinuitätsthese wurden vielfache Differenzen und Brüche zwischen antiken Mythosdiskursen und mittelalterlichen Wissenschaften und Künsten entgegengehalten. Antike Mythosdiskurse – so argumentierten etwa Erwin Panofsky, Hans Blumenberg und Hans Robert Jauß – würden von Theologen, Philosophen und Künstlern des Mittelalters im christlichen Bezeichnungssystem der Allegorese gebannt, deren Fesseln erst Remythisierungsprojekte wie die Liebesmythologie Dantes oder die italienische Renaissancemalerei des 15. Jahrhunderts aufsprenghen.¹⁰ Folgt man der Leitmetapher der Gefangenschaft antiker Mythen in mittelalterlichen Zeichenordnungen (Blumenberg/Jauß), könnte man dieses Argumentationsmuster als Okkupationsthese des Mythos fassen. Auch sie prägt weiterhin den mediävistischen Begriffsgebrauch.¹¹

⁹ Ich beziehe mich damit auf die Epochenmetaphorik des Verfalls, die einflussreich Jean Seznec für das Kontinuitätsmodell geprägt hat: Die Renaissance-Humanisten hätten nicht immer »aus den lebendigen und reinen Quellen des Altertums« geschöpft, sondern auf mythologisches Wissen des Mittelalters zurückgegriffen – »ein Konglomerat aus heterogenen Bestandteilen, in welchem unter von der Zeit zerfressenen Kupfermünzen einige Goldstücke blinken«; Jean Seznec, *Das Fortleben der antiken Götter. Die mythologische Tradition im Humanismus und in der Kunst der Renaissance*, München 1990, S. 246. Zur Metapher des »Fortlebens« vgl. auch Friedrich von Bezold, *Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus*, Aalen 1962.

¹⁰ So vor allem Hans Blumenberg, »Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos«, in: Manfred Fuhrmann (Hrsg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971, S. 11–66, insbes. S. 66. Dass die Allegorese jedoch selbst schon zu den antiken Verfahren der Mythenauslegung gehört, wird von dieser Argumentation als Kontinuitätsmerkmal zumeist abgeschwächt. – Zu Dante und anti-allegoretischen Tendenzen seit dem 12. Jahrhundert vgl. Hans Robert Jauß, »Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos. Bemerkungen zur christlichen Gefangenschaft der Mythologie im Mittelalter«, in: ebd., S. 187–209. Destruktionstendenzen der »mythenfeindlichen« Allegorie bilden auch das Thema der Diskussion zu »Mittelalter und Renaissance«, ebd., S. 617–637. – Aus kunstgeschichtlicher Sicht einflussreich hat Erwin Panofsky die mittelalterliche Allegorese als Entfremdung des antiken Mythos beschrieben: Zur »Versöhnung« der allegoretischen »Disjunktion« von Form und Inhalt bei Andrea del Castagno und Andrea Mantegna um 1460 vgl. Erwin Panofsky, *Die Renaissance der europäischen Kunst*, Frankfurt a. M. 1990, insbes. S. 178–183. Die fortgesetzte Geltung dieses Argumentationsmusters der »Okkupation« und »Befreiung« belegen u. a. Bruno Quast/Monika Schauten, »Amors Pfeil. Liebe zwischen Medialisierung und Mythisierung in Heinrichs von Veldeke *Eneasroman*«, in: Mireille Schnyder (Hrsg.), *Schrift und Liebe in der Kultur des Mittelalters*, Berlin, New York 2008, S. 63–82, insbes. S. 73 und S. 79f.

¹¹ So etwa im Hinblick auf den *Tristan* Gottfrieds von Straßburg Volker Mertens, »Bildersaal – Minnegrotte – Liebestrank. Zu Symbol, Allegorie und Mythos im

Beide Standardannahmen – die Okkupationsthese wie die Kontinuitätsthese – legen indes nahe, im Mittelalter existiere kein distinkter Raum des Sprechens, Denkens und Wahrnehmens, der mit dem Ausdruck ›Mythos‹ verknüpft (oder aus Beobachterperspektive verknüpfbar) wäre. Ohne Zweifel lassen sich differenzierte Auseinandersetzungen mit dem Konzept der *fabula* und Praktiken der Allegorese greifen – aber gibt es im spezifischen Sinne einen Mythosdiskurs des Mittelalters? Verstreuern sich die Gegenstände antiker oder neuzeitlicher Mythosdiskurse in den Wissensordnungen des Mittelalters nicht vielmehr auf die Felder der Naturphilosophie, Grammatik oder autorgebundene Rezeptionsstränge wie die Vergil- und Ovid-Kommentierung? Verschwindet nicht selbst die Bezeichnung ›Mythos‹ aus den Texten des Mittelalters? Beide Standardannahmen geraten durch solche Fragen in Darstellungsschwierigkeiten: Denn entweder treten vornehmlich Mythoskonzepte in den Blick, die nicht spezifisch mittelalterlich sind (Kontinuitätsthese), oder man muss ein Mittelalter ohne Mythos konstatieren (Okkupationsthese).

Auf diese Schwierigkeiten hat die jüngere Mediävistik mit theoretischer Distanzierung reagiert. Entweder wird der Mythosbegriff als unscharfer Begriff abgelehnt oder es werden neuzeitliche Mythoskonzepte in die mittelalterliche Literatur zurückgespiegelt. So plädieren etwa Udo Friedrich und Bruno Quast in ihrem 2004 vorgelegten Resümee zur mediävistischen Mythosforschung dafür, Mythos als »das Andere der Vernunft« zu verstehen – das Mittelalter wird mit dieser Formulierung als Ausgrabungsfeld alteritärer Rationalitätsformen umrissen, die im Geist von Wilhelm Nestles Unterscheidung von irrationalem Mythos und rationalem Logos kartographiert werden.¹² Da distinkte Mythoskonzepte mittelalterlichen Textkulturen fremd

Tristanroman«, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 117/1995, S. 40–64, insbes. S. 48f.; kritisch diskutieren die ›Okkupationsthese‹ zur ›mythenfeindlichen‹ mittelalterlichen Allegorese auch Alfred Ebenbauer und Ulrich Wyss: »Der mythologische Entwurf der höfischen Gesellschaft im Artusroman«, in: Gert Kaiser/Jan-Dirk Müller (Hrsg.), *Höfische Literatur, Hofgesellschaft, höfische Lebensformen um 1200*, Düsseldorf 1986, S. 513–540.

¹² Friedrich/Quast, »Mediävistische Mythosforschung«, S. X: »Denn der Mythos lässt sich als das Andere der Vernunft verstehen, das sich einer vollständigen rationalen Auflösung entzieht. Mythosentheorien konzeptionalisieren dieses Andere der Vernunft auf je eigene Art«. Diese Generalisierung des Mythosbegriffs ist angesichts des differenzierten Überblicks über historische und moderne Mythoskonzeptionen, den Friedrich und Quast bieten, durchaus überraschend. Als Leitmodell des Bandes stellen Friedrich und Quast ausdrücklich Cassirers Modell des ›mythischen Denkens‹ zur Debatte – die definitorische Formulierung weist jedoch in andere Theorierichtungen. Vgl. dazu Gebert, »Beobachtungsparadoxien«, S. 40–42.

scheinen, werden somit Beschreibungsmuster der Neuzeit auf sie projiziert, die Mythos vor allem unter dem Gesichtspunkt der Alterität konzipieren. Die historischen Selbstbeschreibungen und Semantiken, mit denen mittelalterliche Autoren auf antike Mythosdiskurse reagieren, diese transformieren und neu kommentieren, kommen dagegen kaum noch zu Wort.

Im Lichte zunehmend enthistorisierter und diskursiv breit gefächerter Mythosbegriffe droht jedoch der Objektbereich mediävistischer Mythosforschung zu verschwimmen: Hagens wilde Kindheitsgeschichte im *Kudrun*-Epos gilt gleichermaßen als mythisch wie die Feen- und Gralsreiche der Artusepik, mittelalterlicher Werwolf-Glauben wird ebenso als Mythos verhandelt wie Walhalla oder die Wartburg.¹³ Die mediävistische Mythosforschung kennzeichnet somit eine auffällige Kontingenz, wie Hans Robert Jauf schon 1968 eingestehen musste:¹⁴ Unklar ist mehr denn je, ob wir die Vokabel Mythos überhaupt benötigen, um mittelalterliche Textkulturen zu beschreiben.

Eine mögliche Antwort auf diese Frage möchte ich im Folgenden zur Diskussion stellen, indem ich Umriss eines mittelalterlichen Mythosdiskurses rekonstruiere, der durch das beschriebene Projektionsproblem der aktuellen mediävistischen Forschung weitgehend verdeckt ist. Ich möchte damit die erste Leitfrage des vorliegenden Bandes zu der Überlegung konkretisieren, inwiefern mittelalterliche Theorien und poetische Inszenierungen der Mythosrezeption mit der Unterscheidung von Präsenz und Repräsentation operieren. Praktiken des Bezeichnens, wie sie im Folgenden exemplarisch an Mythographien, Mythostheorien und Romanen des 12. und 13. Jahrhunderts zu untersuchen sind, verweisen auf eine historische Unterscheidung von Repräsentation und Präsenz von Mythen, die sich zeichentheoretisch als Spannung von zugeschriebener Fremdreferenz und Selbstreferenz präzisieren lässt. Einerseits sprechen mittelalterliche Autoren Mythen die Funktion zu,

¹³ Vgl. Jan-Dirk Müller, »Verabschiedung des Mythos. Zur Hagen-Episode der *Kudrun*«, in: Friedrich/Quast (Hrsg.), *Präsenz des Mythos*, S. 197–217; José Manuel 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; Joyce Tally Lionarons, »Walhalla«, in: Ulrich Müller/Werner Wunderlich (Hrsg.), *Mittelalter-Mythen*. Bd. 5: *Burgen, Länder, Orte*, Konstanz 2008, S. 945–950; Karin Cieslik, »Die Wartburg«, in: ebd., S. 951–964; Volker Mertens, *Der Gral. Mythos und Literatur*, Stuttgart 2003.

¹⁴ Im Rahmen der Diskussion zu »Mittelalter und Renaissance« sieht Jauf Harald Weinrich »weithin im Recht mit dem Zweifel, ob man die [...] betrachtete literarische Tradition [der Minneallegorie, B. G.] nicht auch beschreiben könnte, ohne überhaupt das Wort ›Mythos‹ zu verwenden«; »Mittelalter und Renaissance«, S. 618.

in verhüllter Form auf anderweitige Gegenstände des Wissens zu verweisen. Andererseits bringen sie Mythen aber auch in ihrer wörtlichen Bedeutung und primären Bildsprache narrativ zur Geltung. Mythen werden damit von einem Diskurs verhandelt, der unablässig zwischen Zeichenhaftigkeit und Narrativität, zwischen Sinnverweisung und Selbstdarstellung pendelt. Seine schwebende Referenz produziert in lateinischen wie in volkssprachlichen Texten Aussagetypen, die weder mit Verfahren der Allegorese gleichzusetzen sind, noch in der *fabula*-Diskussion des Mittelalters aufgehen.

Die Referenzverschiebungen dieses historischen Diskurses verdienen besondere literaturtheoretische und literaturgeschichtliche Aufmerksamkeit, da sie signifikante Parallelen zur Evolution von fiktionalem Erzählen im 12. Jahrhundert aufweisen. Könnte die Diskursgeschichte von Mythos im Mittelalter damit systematische Schnittstellen mit jener Geschichte des Literarischen besitzen, die sich auf das spezifische Merkmal der Fiktionalität bezieht?

II. Mythos in Wissensordnungen und Mythos als Wissbares: Zur Systematik einer übersehenen Differenz

Die Suche nach Schnittstellen von literarischer Fiktionalität und Mythosdiskurs kann sich an einer Differenz orientieren, die im Mittelalter gegen große diskursive Widerstände entwickelt, aber zunehmend durchgesetzt wird: Redepraktiken, die antike Mythen in mittelalterliche *Wissensordnungen* transponieren, also auf *andere Wissensformen* beziehen, werden unterscheidbar von Praktiken und Konzepten, die Mythos *selbst* als *Wissbares* auffassen. Welche Konsequenzen mit einer solchen Unterscheidung verbunden sind, möchte ich mit einem kursorischen Überblick zum mythographischen Diskursfeld des Mittelalters und exemplarischen Stichproben erläutern.

Wissensformationen des Mittelalters repräsentieren antike Mythologie zumeist in der Codierungsform des *integumentum* (Verhüllung).¹⁵ Der Bernar-

¹⁵ Vgl. Marie-Dominique Chenu, »Involucrum. Le mythe selon les théologiens médiévaux«, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 22/1956, S. 75–79; Jane Chance, »The Origins and Development of Medieval Mythography From Homer to Dante«, in: Dies./Raymond Wells (Hrsg.), *Mapping the Cosmos*, Houston 1985, S. 35–64; ausführlich auch Chance, *Medieval Mythography*. Zur Begriffs- und Diskursgeschichte integumentaler Hermeneutik speziell im Hochmittelalter vgl. Frank Bezner, *Vela veritatis. Hermeneutik, Wissen und Sprache in der Intellectual History des 12. Jahrhunderts*, Leiden u. a. 2005; Haijo Jan Westra (Hrsg.), *The Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii Attributed to Bernardus Silvestris*, Toronto 1986, S. 23–33 [Kommentar].

us Silvestris (gest. nach 1159) zugeschriebene *Aeneis*-Kommentar bezeichnet mit diesem Begriff »eine Weise der Darlegung, die eine wahre Vorstellung unter einer fiktiven Erzählung verhüllt, weshalb sie auch Verhüllung genannt wird.«¹⁶ Wahres unter der Hülle des Fiktiven wie etwa der Erzählung von Orpheus und Eurydike: Geradezu prototypisch für Autoren des 12. Jahrhunderts unterscheidet (Pseudo-)Bernardus mit dieser Bestimmung die Redeform des *integumentum* sowohl von historischer Faktizität als auch vom offenbaren oder natürlichen Sinn, den die Allegorese voraussetzt.¹⁷ Beanspruchen allegorische Schriftauslegungen des Mittelalters, »auf heilsgeschichtlichen Fakten gegründet und daher wahr zu sein«, so gehen Verhüllungstheorien umgekehrt von der freien Setzung der Dichter aus.¹⁸

Vielfältige Beschreibungs- und Auslegungspraktiken verbinden sich mit dem Begriff des *integumentum* vom frühen bis zum hohen Mittelalter, doch lassen sich verbindende Grundzüge erkennen:

(1.) *Dominanz von Fremdreferenz über Selbstreferenz*. In der Perspektive von Auslegungsprogrammen des *integumentum* gelten Mythen als Zeichen erster Ordnung, die auf andere Zeichenordnungen hin überschritten werden müssen. Mythen sind Erzählungen, deren verzichtbare ›Schale‹ erst hermeneutisch aufzubrechen ist, bevor verlässliche Referenz hergestellt und Wissen gewonnen werden kann.¹⁹

¹⁶ Julian Ward Jones/Elizabeth Frances Jones (Hrsg.), *The Commentary on the First Six Books of the Aeneid of Vergil commonly attributed to Bernardus Silvestris*, Lincoln u. a. 1986, S. 3,14f.: »Integumentum est genus demonstrationis sub fabulosa narratione veritatis involvens intellectum, unde etiam dicitur involucrum«. Diese Definition setzt die Begriffsbildung des Macrobius fort, der im 5. Jh. die *narratio fabulosa* als Redeform bestimmt hatte, welche sich mittels Erdichtungen auf Wahres beziehe (»modus per figmentum vera referendi«); Ambrosius Macrobius Theodosius, *Commentarii in Somnium Scipionis*. 2. Aufl. James Willis (Hrsg.), Leipzig 1970, S. 6 (1, 2, 10). Sämtliche Übersetzungen stammen – soweit nicht anders angegeben – vom Verfasser.

¹⁷ Anders argumentiert dagegen am Beispiel des (pseudo-)bernardinischen Martian-Kommentars Haijo Jan Westra, »The Allegorical Interpretation of Myth. Its origins, Justification and Effect«, in: Andries Welkenhuysen/Herman Braet/Werner Verbeke (Hrsg.), *Medieval Antiquity*, Leuven 1995, S. 277–291, der sowohl Bibelallegorese als auch Mythenexegese einem erweiterten Allegorieverständnis zuordnet.

¹⁸ Rudolf Suntrup, »Allegorese«, in: Georg Braungart u. a. (Hrsg.), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 1, Berlin, New York 2007, S. 36–40, hier S. 37; vgl. ausführlich Hartmut Freytag, *Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten besonders des 11. und 12. Jahrhunderts*, Bern 1982, insbes. S. 15–43.

¹⁹ Bereits der spätantike Mythograph Fabius Planciades Fulgentius vergleicht in seiner *Thebais*-Einleitung das Werk des Statius mit einer Nuss, deren Schale aufzubre-

Schon die für mittelalterliche Mythographen einflussreichen *Mitologiae* des Fulgentius versammeln zu Beginn des 6. Jahrhunderts Erzählungen von Saturn, Jupiter oder dem Urteil des Paris mit dem ausdrücklichen Anspruch, ein »unter Lügen begrabenes« Wissen freizulegen: »[D]ie wahren wirksamen Kräfte der Dinge« gelte es aufzudecken, »wodurch wir – sind die Erdichtungen der lügnerischen Griechen einmal zerstört – erkennen, welche geheime Bedeutung man in ihnen entdecken muss.«²⁰ Nicht an und für sich selbst gelten Mythen somit als Kandidaten möglichen Wissens, sondern allenfalls als problematische, indirekte Vermittlungsinstanzen von Wissen.

Mythographen vom frühen bis zum späten Mittelalter entfalten dieses Argumentationsmuster zu einer weitverbreiteten Ursprungsgeschichte von Mythen, die auf einer Verkettung von metonymischer Verwechslung und irr-

chen sei, um an den Bedeutungskern zu gelangen; vgl. Fabius Planciades Fulgentius, »Expositio sermonum antiquorum ad grammaticum calcidium / super Thebaiden«, in: *Opera. Accedunt Fabii Claudii Fulgentii De aetatibus mundi et hominis*. Rudolf Helm (Hrsg.), Leipzig 1898, S. 180–186, hier S. 180, 14–20: »in nuce enim duo sunt, testa et nucleus, sic in carminibus poeticis duo, sensus litteralis et mysticus; latet nucleus sub testa: latet sub sensu litterali mistica intelligentia; ut habeas nucleum, fraganda est testa: ut figurae pateant, quantianda est littera; testa insipida est, nucleus saporem gustandi reddit: similiter non littera, sed figura palato intelligentiae sapit« (»denn wie die Nuss aus zwei Dingen besteht, aus Schale und Kern, so bestehen auch Dichtungen aus zweien, aus dem wörtlichen und dem geheimen Sinn [mysticus]; damit du den Kern erhältst, ist die Schale zu zerbrechen; damit die Ausdrucksformen offen liegen, ist der buchstäbliche Sinn aufzubrechen. Die Schale ist ungenießbar, der Kern bietet genussreichen Geschmack – ebenso schmeckt dem Gaumen des Verstandes nicht der Wortlaut, sondern die Ausdrucksform«). Die Nussmetaphorik von Schale und Kern wird leitend auch für mythenhermeneutische Modelle des Hochmittelalters: Adam von St. Victor, Alanus von Lille und Matthäus von Vendôme kennzeichnen damit den höheren Wert der geheimen Bedeutung gegenüber der verzichtbaren äußeren Erscheinung der Erzählung. Zur Metaphorik von *cortex*, *testa* und *nucleus* vgl. Hennig Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tübingen 1980, S. 183f.; Durant W. Robertson, »Some Medieval Literary Terminology, with Special Reference to Chretien de Troyes«, in: *Studies in Philology* 48/1951, S. 669–692, insbes. S. 669–671.

²⁰ Fulgentius, »Mitologiarum libri tres«, in: *Opera*, S. 1–80, hier S. 11, 15–18: »certos itaque nos rerum praestolamur effectus, quo sepulto mendacis Graeciae fabuloso commento quid mysticum in his sapere debeat cerebrum agnoscamus.« Zur Bedeutung der *Mitologiae* für die mythographische Tradition des Mittelalters vgl. Robert Edwards, »The Heritage of Fulgentius«, in: Aldo Bernardo/Saul Levin (Hrsg.), *The Classics in the Middle Ages. Papers of the Twentieth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, Binghamton 1990, S. 141–151.

tümlicher Apotheose beruhe, wie beispielsweise um 1180 Alberich von London zu Beginn seiner Mythographie *De diis gentium* feststellt:²¹

In Aegypten lebte ein überaus reicher Mann namens Syrophanes. Dieser hatte einen einzigen Sohn, den er über alle Maße liebte. Es geschah, dass der Sohn starb. Aus übermächtiger Empfindung der Liebe ließ der Vater dessen Bildnis in seinem Haus aufstellen. Während er jedoch ein Heilmittel gegen die Trauer suchte, erfand er eine noch mächtigere Quelle des Schmerzes. Schließlich wurde dieses Bildnis εἰδωλον genannt, wozu wir auf Latein ›Schmerzensbild‹ sagen. Alsbald flochten die Angehörigen seiner ganzen Familie in Verehrung des Herren Kränze für das Bildnis, opferten Blumen und entzündeten Räucherwerk. Sie erlangten Nachsicht vom Herrn, wenn sie in irgendeiner Sache Zuflucht zum Bildnis nahmen, das sie mehr aus dem Gefühl der Furcht als der Liebe verehrten. Und daher heißt es auch: ›Furcht erschuf zuerst die Götter auf der Welt‹. Hierauf begann der fest verwurzelte menschliche Irrtum überall im heidnischen Bilderkult verbreitet zu werden.²²

Alberich ruft nun dazu auf, diese medienspsychologisch verstärkte Referenzverschiebung der *simulacra* wieder rückgängig zu machen:

²¹ Vgl. als weitere Belege z. B. Fulgentius, »Mitologiarum libri«, S. 15, 20–17,8 (Kap. »Unde idolum«); Isidor von Sevilla, *Etymologiarum sive Originum libri XX*. Wallace Martin Lindsay (Hrsg.), Oxford 1910/1911 (8, 11, 4–14); Johannes Ridewall, *Fulgentius metaforalis* (erstmalig 1333/1334 erwähnt), zit. in: Hans Liebeschütz, *Fulgentius metaforalis. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Mythologie im Mittelalter*, Leipzig, Berlin 1926, S. 65–71 (Kap. »Ydolatria«).

²² Alberich von London, »De diis gentium et illorum allegoriis«, in: *Scriptores rerum mythicarum latini tres Romae nuper reperti. Ad fidem codicum Mss. Guelferbytanorum Gotingensis, Gothani et Parisiensis*. Georg Heinrich Bode (Hrsg.), Bd. 1, Celle 1834, S. 152–256, hier S. 152, 4–16: »Fuit in Aegypto vir ditissimus, nomine Syrophanes. Hic habuit filium unigenitum, quem immodice diligebat. Contigit filium mori. Ejus simulacrum pater prae nimio dilectionis affectu in aedibus suis constituit; dumque tristitiae quaesivit remedium, seminarium potius doloris invenit. Denique simulacrum illud εἰδωλον dictum est, quod nos Latine *speciem doloris* dicimus. Jamque universa domini familia in domini adulationem coronas simulacro plectebant, flores offerebant, odoramenta succendebant. Rei etiam ad simulacrum confugientes, veniam a domino adepti sunt, veneratique sunt illud magis timoris affectu quam amoris; unde et dictum est: *Primus in orbe deos fecit timor*. Exhinc inveteratus error humanus in idolorum cultu ubique gentium coepit diffundi [...]« [Kursivierungen im Original]. Alberichs Mythographie ist auch bekannt unter dem älteren Verfassertitel »Mythographus tertius vaticanus«; zu Alberich vgl. Henning Sjöström, »Magister Albericus Landoniensis, mythographus tertius vaticanus. A XIIIth century student of classical mythology«, in: *Classica et mediaevalia* 29/1968, S. 249–264.

Nun aber wollen wir nacheinander einige dunkle Irrtümer des Altertums wieder überdenken, und wenn wir sie nicht erhellen können, wollen wir dennoch einige Nebel des Unwissens mit der Geißel des Rates der Autoritäten vertreiben.²³

Alberichs Geißel treibt mythologischen Erzählungen im nachfolgenden Hauptteil der Mythographie ihre Irrtümer aus, indem diese auf andere, als eigentlich erklärte Signifikate bezogen werden. Das Urteil des Paris und der Göttinnenstreit zwischen Venus, Juno und Minerva ist für Alberich – wie schon zuvor für Fulgentius und nach ihm auch für Autoren wie Johannes Ridewall und Petrus Berchorius zu Beginn des 14. Jahrhunderts – eigentlich eine Debatte über kontemplative, aktive und lustorientierte Lebensweisen.²⁴ Welche Komplexität solche referentiellen Rückstellungen gewinnen, belegt schon ein kurzer Ausschnitt aus Alberichs Eintrag zu Juppiter:

Sie halten Juppiter und Juno, das heißt Feuer und Luft, für Geschwister, da diese Elemente die gleiche Klarheit besitzen. Da Juno, das heißt die Luft, tatsächlich dem Feuer unterworfen ist, wurde ihnen zu Recht die Bezeichnung ›Ehegatten‹ verliehen. Denn sie sagen, ihr beider Name komme vom ›Helfen‹. Nichts erhält nämlich alles so am Leben wie die Wärme. Auch kann kein Tier ohne Luft überleben. Außerdem wird Juppiter auf Griechisch Ζεύς genannt, was auf Latein mit ›Wärme‹ oder ›Leben‹ zu übersetzen ist, da nämlich dies Element glüht und Heraclit zufolge alles durch das Lebensfeuer belebt ist. Daher wird Juppiter gleichsam ›hilfreicher Vater‹ genannt.²⁵

²³ Alberich von London, »De diis gentium«, S. 153, 13–16: »Nunc autem deinceps inexplicitos aliquot antiquitatis revolvamus errores, iisque si non lucem infundere possumus, aliquas tamen ignorantiae nebulas majorum flagello auctoritatum aliquatenus dimoveamus«. Zur Kontinuität der Vorstellung vom verdeckenden Charakter von Mythen und der Leitmetaphorik von Nebel und Auflösung vgl. z. B. um 1234 Johannes von Garland, *Integumenta Ovidii*. Fausto Ghisalberti (Hrsg.), Messina, Mailand 1933, S. 35 (1, 5–8).

²⁴ Alberich von London, »De diis gentium«, S. 240–242 (11, 21–23); vgl. Fulgentius, »Mitologiarum libri«, S. 36, 1–37, 20 (»Fabula de iudicio Paridis«). Zu Ridewall vgl. Liebeschütz, *Fulgentius metaforalis*, S. 56 (Kapitelübersicht nach der Erfurter Handschrift: »Paris iusticia«, »Minerva vita contempl.«, »Juno vita activa«, »Venus vita luxur.«); vgl. Petrus Berchorius, *Reductorium morale, Liber XV: Ovidius moralizatus. Cap. i. De formis figurisque deorum. Textus e codice Brux., Bibl. Reg. 863–9*. Institut voor Laet Latijn der Rijksuniversiteit Utrecht (Hrsg.), Utrecht 1966, S. 53, 17–54, 58 (»Nupcie Pelei & Thetidis«).

²⁵ Alberich von London, »De diis gentium«, S. 160, 23–33: »Jovem et Junonem, id est ignem et aerem quoniam paria tenuitate elementa esse videntur, germanos esse dixerunt. Quia vero Juno, hoc est aer, igni subjecta est, jure superposita mariti nomen datum est. Hos autem ambos a *juvando* dixerunt. Nulla enim res sic fovet omnia, quemadmodum calor. Nec sine aere ullum animal vivere potest. Praeterea Graece Juppiter Ζεύς dicitur, quod Latine *calor* sive *vita* interpretatur, quod videlicet hoc elementum caleat; et quod igni vitali, ut Heraclitus vult, omnia sint animata. Juppiter ergo quasi *juvans pater* nuncupatur« [Kursivierungen im Original].

Der Ausdruck ›Jupiter‹ wird so von der Bezeichnung eines Gottes nacheinander auf vielfältige andere Wissensformen re-referentialisiert: auf physikalisches Wissen (›ignis«, ›calor«), auf Sprachwissen von Etymologie und Synonymie (›a juvando«; ›Jupiter«/›Ζεύς«/›vita«) und ethisch-moralisches Wissen (›juvans pater«).

Alberich steht mit dieser Verfahrensweise der Referentialisierung im zeitgenössischen Feld der Mythographie nicht allein. Arnulf von Orleans erklärt um 1180 Ovids *Metamorphosen* zu verhüllten Repräsentationen physischer und psychischer Veränderungen – gleichsam zu Aristoteles-Studien unter verzichtbarer poetischer Verkleidung.²⁶ Für die sogenannte Digby-Mythographie aus dem letzten Viertel des 12. Jahrhunderts bezeichnen die Taten des Hercules eigentlich den stufenweisen Aufstieg von gewaltsamer Praxis zum philosophischen Leben der Kontemplation.²⁷

Stets werden Mythen in diesen und anderen Mythographien des Mittelalters als verkrümmte Indizes von physikalischem, moralischem, psychischem, theologischem, philosophischem, sprachlichem oder ökonomischem Wissen lesbar gemacht. Zugeschriebene Fremdreferenz dominiert in diesen Fällen über die zugeschriebene Selbstreferenz von Mythen: Als entscheidend werden ihre Anschlussmöglichkeiten auf Anderes gewertet, »per unum significatur aliud« (›durch eines wird ein anderes bezeichnet«), wie Galfried von Vinsauf in seinem Rhetoriklehrbuch programmatisch festhält.²⁸

Im Rückgriff auf Gottlob Freges Unterscheidung zwischen Bedeutung und Sinn ließe sich diese charakteristische Reorganisation der Referenz weiter präzisieren:²⁹ Wenn ›Jupiter‹ nicht einen Gott, sondern den feurigen Äther

²⁶ Vgl. Arnulf von Orleans, »Allegoriae super Ovidii Metamorphosin«, in: *Arnolfo d'Orleans. Un cultore di Ovidio nel secolo XII*. Fausto Ghisalberti (Hrsg.), Mailand 1932, S. 157–234. Speziell zu Arnulf im Kontext der Ovidrezeption vgl. Ralph Hexter, »Medieval Articulations of Ovid's *Metamorphoses*. From Lactantian Segmentation to Arnulfian Allegory«, in: *Mediaevalia* 13/1989, S. 63–82; Chance, *Medieval Mythography*. Bd 2, S. 56–81.

²⁷ Überliefert ist die Digby-Mythographie unter dem Werktitel *Liber de natura deorum* in der Handschrift Oxford, Bodleian Library, Digby 221, fol. 100^r–120^v. Abdruck bei Virginia Brown, »An Edition of an Anonymous Twelfth-Century *Liber de natura deorum*«, in: *Medieval Studies* 34/1972, S. 1–70; vgl. hierzu Judson Boyce Allen, »An Anonymous Twelfth-Century ›De Natura Deorum‹«, in: *Traditio* 26/1970, S. 352–364.

²⁸ Vgl. Galfried von Vinsauf, »Summa de coloribus rhetoricis«, in: *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du moyen âge*. Edmond Faral (Hrsg.), Paris 1958, S. 321–327, hier S. 326. Galfried erläutert an dieser Stelle die Figur der *significatio* anhand mythologischer Beispiele.

²⁹ Vgl. Gottlob Frege, »Über Sinn und Bedeutung«, in: *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*. Günther Patzig (Hrsg.), Göttingen 2008, S. 23–46.

oder die lebensspendende Wärme meint, so behaupten mittelalterliche Mythographen damit gleichbleibende Bedeutung, während sie einen irreführenden Sinn (im Beispiel Alberichs: »deus«) durch Ketten von bezeichnungsfähigen Sinnmöglichkeiten (bei Alberich nacheinander: »ignis«, »calor«, »vita«, »juvans pater« u. a. m.) ersetzen. Selbstreferenz von Mythen wird dadurch auf ein Minimalmaß reduziert. Mythen erscheinen dadurch zwar als Elemente innerhalb mittelalterlicher Wissensordnungen, sind jedoch für sich selbst nichts Wissbares. Mythen signifizieren und repräsentieren, doch werden ihnen eigenständige Präsenz und Selbstreferenz weitestgehend abgesprochen.³⁰

(2.) *Umstellungen.* So wenig freilich Selbstreferenz und Fremdreferenz grundsätzlich voneinander entkoppelbar sind, so wenig können primäre Erzählung und als »eigentlich« deklariertes Sinn von Mythen voneinander entkoppelt werden: Ihre Erzählungen werden auch von mittelalterlichen Mythographen – wie fragmentarisch und reduziert auch immer – zunächst reproduziert, bevor sie hermeneutisch destruiert werden. Zahlreiche Texte entfalten dabei paradoxe Spannungsverhältnisse, wenn sie zugunsten von Fremdreferenz auf aggressive Weise die Selbstreferenz von Mythen auszuschließen suchen. Narrative »Hüllen« werden nicht nur epistemologisch als prekär eingestuft, sondern immer wieder als verzichtbar, ja geradezu gefährlich deklariert: »Nach physikalischen Begründungen frage ich, nicht nach Geschichten«, poltert etwa der Graf von Anjou im *Dragmaticon* Wilhelms von Conches, als ihm von Narcissus und Echo erzählt wird – was zähle, sei allein die nackte Wahrheit (»nuda veritas«), nicht das Schicksal einer fiktiven Nymphe.³¹ Mythen stünden Wissen geradezu entgegen, wie Alanus von Lille mit der Figur einer klagenden Natur inszeniert, die wahres Wissen über sich dadurch als Mysterium geheimzuhalten sucht, dass sie in figurativer Rede fal-

³⁰ Mit dieser semiotischen Engführung der Begriffspaare Repräsentation/Fremdreferenz und Präsenz/Selbstreferenz folge ich mittelalterlichem Begriffsgebrauch: »idem est repraesentare quod significare«; Thomas von Aquin, »In quattuor libros sententiarum«, in: *Opera Omnia*, Bd. 1, Roberto Busa (Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, S. 417 (1, 1, 1e, 4). Dabei ist zu betonen, dass die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz in mittelalterlicher Mythographie als Zuschreibung verwendet wird; nicht geht es (im strengen systemtheoretischen Sinne von Selbstreferenz) um reine Selbstbezüglichkeit von Mythen auf Mythen, sondern um Auslegungskommunikation, die Mythen auf vordergründig-wörtliche bzw. anderweitig gegebene Signifikate bezieht.

³¹ Wilhelm von Conches, *Dragmaticon philosophiae. Summa de philosophia in vulgari*. Italo Ronca/Lola Badia (Hrsg.), Turnhout 1997, S. 255f.: »Physicam rei rationem, non fabulam quero«, vgl. dazu Bezner, *Vela veritatis*, S. 299–337.

sche Göttergeschichten kolportiert.³² Der Signifikation läuft damit bei Wilhelm und Alanus stets Narration voraus: Bevor Mythen enthüllt werden können, werden diese erzählt. Mythographien gebärden sich so weder als Assimilation noch als Auslegung, sondern stets als fundamentale Korrekturen. Wenn in Kommentaren des 12. und 13. Jahrhunderts Jupiter *für* das Himmelsfeuer oder Aeneas' Reise von Troja nach Rom *für* die Reise der Seele durch den Kosmos stehen, so basieren solche Aussagen auf der Paradoxie, dass mythische Rede nicht meint, was sie sagt, während sie sagen muss, was sie nicht meint.³³

Geistliche Allegorese, dies unterstreichen im 12. und 13. Jahrhundert unter anderem Hugo von St. Victor, Johannes von Salisbury und Thomas von Aquin, setzt dagegen stets das Fundament eines wahrheitsfähigen Literal-sinns voraus, der Mythen gerade abgesprochen wird: Jakob unterscheide sich von Orpheus vor allem darin, dass er wirklich existiert habe, wie ein Martian-Kommentar Mitte des 12. Jahrhunderts lapidar bemerkt.³⁴ Bibelallego-

³² Alanus von Lille, *De planctu Naturae*. Nikolaus M. Häring (Hrsg.), Spoleto 1978, S. 828 (Prosa 3, 121–124): »Sed tamen plerisque mee potestatis faciem palliare decreui figuris, defendens a uilitate secretum, ne si eis de me familiarem impartirem scientiam, que apud eos primitus ignota uigerent, postmodum iam nota uilescent.« (»Ich habe mich jedoch entschieden, vielen gegenüber die Art meiner Macht durch Redefiguren zu verhüllen, um mein Geheimnis vor Geringschätzung zu schützen, damit nicht – sofern ich ihnen eine intime Kenntnis von mir gewähren sollte – das, was zuerst bei ihnen in Ansehen stand, weil es ihnen unbekannt war, später an Wert verliert, da es bekannt ist.«). Im Hintergrund steht das von Hilarius von Poitiers entwickelte Argument, naturphilosophische Mysterien seien durch Verhüllung vor Profanierung zu schützen.

³³ Vgl. Bezner, *Vela veritatis*, S. 59.

³⁴ Vgl. Westra (Hrsg.), *Commentary on Martianus*, S. 45 (2, 71–78): »Est autem allegoria oratio sub historica narratione verum et ab exteriori diversum involvens intellectum, ut de Iacob. Integumentum vero est oratio sub fabulosa narratione verum claudens intellectum, ut de Orpheo.« (»Die Allegorie ist eine Rede, die wahres und vielfältiges Verständnis unter einer historischen Geschichte verhüllt, wie der Kampf Jakobs. Das *integumentum* aber ist eine Rede, die wahres Verständnis unter einer erdichteten Erzählung verbirgt wie diejenige von Orpheus«). Zur Abgrenzung von allegoretischer Bibelhermeneutik und integumentaler Mythoshermeneutik vgl. auch Fritz Peter Knapp, »Historische Wahrheit und poetische Lüge. Die Gattungen weltlicher Epik und ihre theoretische Rechtfertigung im Hochmittelalter«, in: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 54/1980, S. 581–635; anders im Hinblick auf einen erweiterten Allegoriebegriff dagegen Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik*, S. 292–317 sowie Ingrid Kasten, »Heinrich von Veldeke: Eneasroman«, in: Horst Brunner (Hrsg.), *Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Interpretationen*, Stuttgart 1993, S. 75–96, insbes. S. 78f., die integumentale und allegorische Hermeneutik gleichsetzen.

rese und Mythoshermeneutik teilen freilich gemeinsame Metaphern und Leitbegriffe der tropologischen Rede (z. B. Unterscheidungen von *sensus spiritualis* und *sensus literalis*; Übertragungssignale wie *per tropologiam, mystice* u. a.). Doch während der Literalsinn vorchristlicher Erzählungen des Alten Testaments zumeist als historisch wahre und daher zu bewahrende Basis für die aus ihm entwickelbaren Spiritualsinne betrachtet wird, sind Mythen seit der Patristik mit dem Verdacht belegt, schon in ihrer primären Bildsprache wahres Wissen zu verfehlen, zu verfälschen und zu verzerren.³⁵

Wahrheitsfähig wird Mythenreferenz erst, wenn sie auf autorisierte Wissensformate umgestellt wird, was in mythographischen Texten eine förmliche Transferwut entfesselt. Nicht ohne Grund illustrieren daher Rhetoriken des 12. Jahrhunderts auch in umgekehrter Richtung das Konzept der metaphorischen Übertragung anhand von Mythen:

Eine ›Übertragung‹ [*translatio*] liegt vor, wenn irgendein Ausdruck von seiner eigentlichen Bedeutung nach gewisser Ähnlichkeit auf eine uneigentliche übertragen wird, wie es in diesen Beispielen offensichtlich ist. [...] Es ist jedoch festzuhalten, dass bei Adjektiven die *translatio* auftritt, bei Substantiven die *significatio*. Eine *significatio* liegt vor, wenn durch eines ein anderes bezeichnet wird wie durch ›Jupiter‹ die obere, durch ›Juno‹ die untere Luftschicht, durch ›Phoebus‹ die Sonne, durch ›Eolus‹ der Wind, durch ›Pluto‹ der Tartarus, durch ›Neptun‹ das Meer, durch ›Ceres‹ die Saat, durch ›Tetis‹ das Wasser, durch ›Bachus‹ der Wein [...]. Eine *significatio* liegt ebenfalls vor, wenn durch ›Paris‹ der Schöne, durch ›Helena‹ die Schöne, durch ›Ulixes‹ der Listige, durch ›Achilles‹ der Starke [bezeichnet wird].³⁶

³⁵ Vgl. z. B. Plotin, *Enneaden* (3, 5, 10); Origenes, *Contra Celsum* (4, 29); Augustinus, *De civitate dei* (6/Praefatio–6, 9). Für weitere Belege vgl. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, Paris 1959–1964, Bd. 2/1, S. 305–363 und Bd. 2/2, S. 384–396; zum Verhältnis von Bibel- und Mythenallegorese zusammenfassend Bd. 2/2, S. 396: »En réalité, sous une même étiquette, l'allégorie chrétienne et la païenne, si elles usent d'un certain nombre de procédés analogues, n'en sont deux choses foncièrement hétérogènes; ce sont deux méthodes opposées, procédant de deux doctrines et de deux esprits opposés.« Zur Unverzichtbarkeit literaler *historia* in der Biblexegese vgl. exemplarisch Hugo von St. Victor, *Didascalicon de studio legendi. Studienbuch*. Übersetzt von Thilo Offergeld (Hrsg.), Freiburg u. a. 1997, S. 360f. (6, 3).

³⁶ Galfried von Vinsauf, »Summa«, S. 325f.: »*Translatio* est, quando aliqua dictio transfertur a propria significatione ad impropriam quadam similitudine, ut in his patet exemplis. [...] Notandum autem, quod *translatio* fit in adjectivis, *significatio* in subjectis. *Significatio* autem est quando per unum significatur aliud, ut per ›Jovem‹ ›aer superior‹, per ›Junonem‹ ›aer inferior‹, per ›Phoebum‹ ›sol‹, per ›Eolum‹ ›ventus‹, per ›Plutonem‹ ›Tartarus‹, per ›Neptunum‹ ›mare‹, per ›Cererem‹ ›seges‹, per ›Tetidem‹ ›aqua‹, per ›Bachum‹ ›vinum‹ [...]. Fit etiam *significatio*, quando per ›Paridem‹ ›formosus‹, per ›Helenam‹ ›formosa‹, per ›Ulixem‹ ›dolosus‹, per ›Achillem‹ ›fortis‹« [Kursivierungen im Original].

Wenn diese Ersetzungen häufig durch Semantiken von Eigenem und Anderem strukturiert werden, so gehört es gleichzeitig zu den Kuriositäten solcher Umstellungsmythologie, die Referenzverhältnisse final umzustülpen, also ›von hinten nach vorn‹ zu begründen. Phöbus und Diana seien *deshalb* Kinder von Jupiter und Latona, so argumentiert beispielsweise Bernardus Silvestris, *weil* Sonne und Mond aus den Elementen Feuer und Wasser hervorgingen;³⁷ Vulcanus hinke, *weil* das Feuer niemals gerade aufsteige.³⁸

Es wird deutlich, wie wenig dies mit bloßer ›Umdeutung auf Christliches‹ zu tun hat, wie Blumenberg einflussreich für weite Teile der mediävistischen Mythosforschung postuliert hatte.³⁹ Vielmehr beherrschen Operationen des fremdreferentiellen *Umstellens* das Feld mittelalterlicher Mythographie, die unablässig zu löschen versuchen, wovon sie doch immer wieder ausgehen, und diese unablässige Aktivität von Referenzwechseln kann als ein zweiter Grundzug betrachtet werden.

(3.) *Problematisierung sprachlicher Repräsentation in etablierten Wissensordnungen.* Wie Frank Bezner materialreich dokumentiert hat, irritiert diese Umstellungsmythologie auch die Einschätzung der Sprachdimension in etablierten Wissenschaften. Integumentale Mythoshermeneutiken eröffnen einen »komplexen, differente Gattungen überschreitenden Diskussionsraum« über das prekäre Verhältnis von uneigentlichem und eigentlichem Sprechen, in den im Laufe des 12. Jahrhunderts selbst der biblische Schöpfungsbericht hineingezogen wird.⁴⁰

(4.) *Deformierter Sinn – prekäre Zeichen.* Texte, die Mythen als Indizes eines entstellten Sinns bearbeiten, entwickeln Redeformen, die in ihrer unablässigen Bewegung von Selbstreferenz zu Fremdreferenz die Zeichen grundsätzlich prekär werden lassen. Ihre unruhigen Bewegungen sind im hohen Mittelalter keineswegs auf die lateinischen Gelehrtenkulturen antikenbegeisterter Magister in Paris, Orleans oder Oxford beschränkt – Spuren prekärer

³⁷ Westra (Hrsg.), *Commentary on Martianus*, S. 139 (6, 306f.): »Phebus et Diana filii sunt Iovis et Latone quia sol et luna effectus sunt ignis et aque«. Diese Transformation von Fremdreferenz in »eigentliches, begründungsfähige Referenz registriert auch Demats, *Fabula*, S. 23: »L'existence d'une vérité suffit à rendre raison de n'importe quelle fable, et la fable se définit comme *ce qui est dit parce que* (quod dicitur quod)«.

³⁸ So Konrad von Hirsau, »Dialogus super auctores«, in: *Accessus ad auctores. Bernard D'Utrecht. Conrad D'Hirsau. Dialogus super auctores*. Robert B. C. Huygens (Hrsg.), Leiden 1970, S. 71–131, hier S. 85 (405f.).

³⁹ Vgl. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1984, S. 195 und an anderen Stellen unter dem Begriff der ›Umbesetzung‹.

⁴⁰ Vgl. Bezner, *Vela veritatis*, S. 559; zur Auffassung des *Genesis*-Berichts (insbesondere von 1 Gen 6–7) als *integumentum* vgl. auch Dronke, *Fabula*, S. 51.

Zeichenordnungen von Mythen finden sich ebenso in volkssprachlicher Literatur.

Ich darf mich auf drei exemplarische Fälle aus der deutschsprachigen Literatur konzentrieren. Mein erstes Beispiel ist das *Liet von Troye*, das Herbort von Fritzlar zwischen 1190 und 1217 für den Thüringer Landgrafen verfasst.⁴¹ Das Apollon-Orakel in Delphi, so erklärt darin der Erzähler, sei in Wahrheit ein undurchschautes Gaukelspiel des Teufels gewesen, dem Heiden wie z. B. Achill vor Christi Geburt irrtümlich aufgegessen seien.⁴²

Das der got were
 Das ift anders niht mere
 Wen das der tufel fathanas
 Sin gespenfte vñ lin getwas
 V3 eime bilde sprach
 Vñ sagete in swaz in geschach
 Stille vñ vffenbare
 Zv wane vnd zv ware
 Beide in ernfte vñ in spot
 Des hettē lie in vur einē got
 Ez was ein heidenische diet
 Sie achtē anders geloubē niet
 Dīs was lange vor gotes geburt

(Dass es ein Gott gewesen sein soll, damit hat es keine andere Bewandnis, als dass der Teufel Satan in seiner dämonischen Erscheinung aus dem Bild sprach und ihnen verkündete, was ihnen widerfahren sollte – sowohl im Geheimen als auch öffentlich, sowohl irreführend als auch wahrheitsgemäß, sowohl aufrichtig als auch höhnisch. Sie hielten ihn daher für einen Gott. Da es ein heidnisches Volk war, achteten sie keinen anderen Glauben. So war es lange vor der Geburt Gottes.)

Nach dem Vorbild frühchristlicher Apologeten diffamiert Herborts Erzähler die vermeintlichen Götter der Griechen als dämonisch erfüllte Trugbilder, die es eigentlich auf einen christlichen Referenzrahmen von Teufelsspek und Gottesgeburt zurückzurechnen gelte. Dies hält Herborts Erzähler jedoch keineswegs davon ab, an anderen Stellen des Romans heidnische Götterkulte kommentarlos passieren zu lassen oder sogar mit Anerkennung zu erwähnen.⁴³ Vorchristlicher Polytheismus scheint somit nicht glatt auf chris-

⁴¹ Zu Herborts *Liet von Troye* vgl. ausführlich auch Björn Reichs Beitrag in diesem Band.

⁴² *Herbort's von Fritslâr liet von Troye*. Georg Carl Frommann (Hrsg.), Quedlinburg, Leipzig 1837, V. 3497–3510. Übersetzung B. G.

⁴³ Vgl. z. B. Herbort von Fritzlar, *Liet von Troye*, V. 6070–6073 und V. 6121–6128.

tozentrische Fremdreferenz umgelegt, sondern gegen eine Selbstreferenz anzuarbeiten, die narrativ mitgeführt wird.⁴⁴

In ähnlicher Weise oszillieren auch Götterfiguren im *Eneasroman* (1170 – ca. 1186) Heinrichs von Veldeke zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz.⁴⁵ Wie seine französische Vorlage greift auch Heinrichs deutschsprachige Bearbeitung von Vergils *Aeneis* zu Verfahren und Vokabular der Mythenanalyse, um den Prozess der Liebesentstehung zwischen der lateinischen Königstochter Lavinia und dem Exilanten Eneas darzustellen. So enthüllt die Königin ihrer Tochter in einem Aufklärungsgespräch über Wesen und Entstehung der Liebe, dass der Venussohn Amor mit seiner Büchse und seinen Pfeilen eigentlich die Minne, ihre Sehnsüchte, Qualen und Linderungsmittel bezeichne:⁴⁶

dû hâst dicke wol gesehen,
 wie der hêre Amôr stêt
 in dem templô, dâ man in gêt
 engegen der ture inne,
 daz bezeichent die Minne,
 diu gewaldech is ubr alliu lant.
 ein buhsen hât her an der hant,
 in der ander zwêne gêre:
 dâ mite schûzet er vil sêre,
 als ich dir sagen wolde.
 [...]
 wil dû nû wizzen rehte,

⁴⁴ Zu Herborts Montageverfahren mit mehrfacher Referenz vgl. auch Ricarda Bauschke, »Strategien des Erzählens bei Herbort von Fritzlar. Verfahren interdiskursiver Sinnkonstitution im »Liet von Troye«, in: *Wolfram-Studien* 18/2004, S. 347–365.

⁴⁵ Diese Spannung ist verschiedentlich beobachtet worden: vgl. Marie-Luise Ditrach, »gote und got in Heinrichs von Veldeke »Eneide«, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 90/1960/1961, S. 85–122, 198–240, 274–302; Rüdiger Schnell, *Causa amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*, Bern u. a. 1985, S. 187–224; Hans Fromm, »Die Unterwelt des Eneas«, in: Ludger Grenzmann (Hrsg.), *Philologie als Kulturwissenschaft. Festschrift für Karl Stackmann*, Göttingen 1987, S. 71–89; Carsten Kottmann, »Gott und die Götter. Antike Tradition und mittelalterliche Gegenwart im »Eneasroman« Heinrichs von Veldeke«, in: *Studia Neophilologica* 73/2001, S. 71–85. Auch Quast/Schausten, »Amors Pfeil« beobachten ein »Nebeneinander von mythischer Rede und Allegorese« (S. 76) in Heinrichs Zeichnung der Amor-Figur.

⁴⁶ Heinrich von Veldeke, *Eneasroman*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Ludwig Ettmüller. Ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Dieter Kartschoke (Hrsg.), Stuttgart 1989, V. 9910–9919 und V. 9939–9946.

waz diu buhse bedûte,
 dazn wizzent niht alle lûte,
 merke in allenthalben:
 si bezeichent die salben,
 die diu Minne ie hât gereit.
 diu senftet al die arbeit
 und machet ez allez gût,
 swen diu Minne wunt tût[.]

(Du hast oft schon gesehen, wie Herr Amor [gemalt] ist im Tempel, der Tür gegenüber, durch die man eintritt. Damit ist die Minne gemeint, die über die ganze Welt herrscht. Er trägt eine Büchse in der Hand und in der andern zwei Pfeile. Mit ihnen schießt er sehr kräftig, wie ich dir sagen wollte. [...] Wenn du noch genauer erfahren willst, was die Büchse bedeutet – nicht alle wissen darüber Bescheid –, so höre gut zu: Sie bedeutet die Salbe, die die Minne immer bereithält. Sie lindert alle Qual und macht alles wieder gut dadurch, daß sie heilt, wen immer die Minne verwundet.)⁴⁷

Geradezu mustergültig vollzieht die Königin das mythographische Umstellungsprogramm: Die Selbstreferenz der Figur Amors und die Betrachtung seines Bildes mit Büchse und Pfeilen werden zunächst rekapituliert, bevor diese Accessoires ausdrücklich neu referentialisiert werden (»wil dû nû wizzen rehte, / was diu buhse bedûte«, »sie bezeichent die salben«). Wie Hilarius von Poitiers oder Alanus von Lille betrachtet auch Heinrichs Königin die Umstellung des mythologischen Bildes als korrektive Enthüllung eines höheren Geheimwissens (»dazn wizzent niht alle lûte«).

Aller integumentalen Minnelektion zum Trotz lösen sich mythologische Götterfiguren jedoch im *Eneasroman* keineswegs fremdreferentiell auf. Anders als in seiner französischen Vorlage bleiben Venus und Amor bei Heinrich von Veldeke an der Liebesentstehung auffällig beteiligt. Als Lavinia erstmals Eneas vom Fenster aus erblickt, schießt Venus mit einem Pfeil auf sie, woraufhin der Getroffenen zum Auftakt ihres Liebesleidens der Schweiß ausbricht:⁴⁸

Dô der hêre dare quam
 und sîn diu maget lussam
 dâ nidene wart gewar
 und si ir ougen kêrde dar,
 dâ si was ûf deme hûs:
 dô schôz si frouwe Vênûs
 mit einer scharphen strâle.

⁴⁷ So die Übersetzung Dieter Kartschokes, *Eneasroman*, S. 555 und 557.

⁴⁸ Heinrich von Veldeke, *Eneasroman*, V. 10031–10039.

daz wart ir al ze quâle
sint uber ein lange stunden[.]

(Als nämlich der Herr hinkam und das liebliche Mädchen ihn dort unten erblickte und ihren Blick auf ihn richtete von ihrem Platz im Haus aus, da schoß Frau Venus mit einem scharfen Pfeil auf sie. Das brachte ihr seither nur Schmerzen für eine lange Zeit.)⁴⁹

Während der fremdreferentielle Kommentar an dieser Stelle schweigt, bekräftigt Lavinia die Darstellung des Erzählers: »Amôr hât mich geschozzen / mit dem goldînen gêre« (»Amor hat auf mich geschossen mit dem goldenen Pfeil«).⁵⁰ Nicht Minne entzündet die Passion, sondern Venus löst diese aus.⁵¹ Heinrichs Liebesgötter werden somit weder als Dämonen dekonstruiert, noch als die übermächtigen Handlungsdeterminanten Vergils beibehalten – vielmehr beginnen Götterfiguren in den Figurenreden zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz zu oszillieren, und dies Schwanken lässt ihren Zeichenstatus unscharf werden.

Als drittes Beispiel für solche prekären Akte der mythographischen Referenzumstellung möchte ich den zwischen 1280 und 1287 entstandenen *Trojanerrieg* Konrads von Würzburg heranziehen, weil Konrads Trojaroman diese Paradoxie irreführend realer Götterfiguren in aller Offenheit auf die Spitze treibt. Die vermeintlichen Götter der Vorzeit, so unterbricht der Erzähler gleich zu Beginn mit einem euhemeristisch-kritischen Einwurf die Hochzeitsepisode um Peleus und Thetis, seien in Wahrheit Menschen gewesen. Herausragende Menschen freilich, denen besondere magische Kompetenz oder Erfindungsleistungen zur Apotheose verholfen hätten:⁵²

nû möhte iuch nemen wunder,
waz göte waeren bî der zît?
si wâren liute, als ir nû sît,
wan daz ir krefteclich gewalt
was michel unde manicvalt
von kriutern und von steinen.

⁴⁹ Übersetzung Kartschoke, *Eneasroman*, S. 561.

⁵⁰ Heinrich von Veldeke, *Eneasroman*, V. 10110f.; Übersetzung Kartschoke, *Eneasroman*, S. 565.

⁵¹ Vgl. Quast/Schausten, »Amors Pfeil«, S. 75: »Mythische« Rede – hat auf mich geschossen – steht neben bereits abstrakter allegorischer Rede – die Liebe zu ihm hat mich verwundet; bei Heinrich von Veldeke sind beide Redeweisen, die mythische und die allegorische, zumindest der Tendenz nach weniger aufeinander bezogen, als dies im *RdE* [= *Roman d'Eneas*] der Fall ist.«

⁵² Konrad von Würzburg, *Der Trojanische Krieg*. Nach den Vorarbeiten K. Frommanns und F. Roths. Adelbert von Keller (Hrsg.), Stuttgart 1858, V. 858–885. Übersetzung B. G.

ir nützen und ir reinen
 art si wol erkanden
 und tâten in den landen
 von ir tugende krefte
 und mit ir meisterscheffe
 sô manic wunder wilde,
 daz man dâ von ir bilde
 müeste an beten iemer sît.
 ouch lepten gnuoge bî der zît,
 die zouberaere wâren
 und wunder in den jâren
 mit gougelwise worhten.
 die wurden ouch mit vorhten
 für göte dâ geschrîet an.
 und ob ein sinnerîche man
 schoen unde niuwe liste vant,
 der wart ouch bî der zît erkant
 für einen got der selben kunst,
 und truogen im die liute gunst
 dur daz meisterlîche dinc,
 daz alsô niuwer fûnde ursprinc
 von êrst ûz sînem herzen flôz.

(Nun könntet ihr fragen, was in jener Zeit Götter waren. Sie waren Menschen wie ihr heutzutage, nur dass sie große und vielfältige Macht von Kräutern und Steinen besaßen. Sie kannten ihren jeweiligen Nutzen und ihre Natur genau und wirkten an manchen Orten durch ihre mächtigen Fähigkeiten so viele fremdartige Wunder, dass man daher ihr Bildnis für alle Zeit anbetete. Auch lebten in diesen Zeiten viele Magier, die wundersames Zauberwerk trieben. Diese wurden ebenfalls aus Ehrfurcht als Götter angerufen. Und wenn ein kluger Mann eindrucksvolle, unbekannte Künste erfand, wurde er damals ebenfalls für einen Gott dieser Kunst gehalten, und die Menschen ehrten ihn für das Meisterwerk, dass auf diese Weise die Quelle neuer Entdeckungen seinem Herzen entsprang.)

Konsequent wäre es nach diesem Exkurs, Götterfiguren als Mischung von überhöhten Experten und verkappten Scharlatanen gleich zu Beginn des *Trojanerkeriegs* zu verabschieden. Doch Konrad stärkt umgekehrt im weiteren Erzählverlauf Götterfiguren selbstreferentiell, bisweilen sogar gegen seine französische Vorlage. So motiviert etwa der Götterbote Mercur den Trojanerprinzen Paris direkt per Eilschreiben der Venus zur Raubfahrt nach Griechenland – der *Roman de Troie* Benoîts de Sainte-Maure hatte dagegen die Motivation in eine Traumvision verlegt und dadurch den irrealen Status der Götter markiert.⁵³ Anders verfährt Konrad auch an vielen weiteren Stellen

⁵³ Vgl. Konrad von Würzburg, *Der Trojanische Krieg*, V. 18874–18935; vgl. dagegen Benoît de Sainte-Maure, *Le roman de Troie*. Léopold Constans (Hrsg.), Paris 1904–1912, V. 3860–3928.

seines Trojaromans: Im Wald von Aulis überfällt der übermächtige Meeresgott Neptun die Griechen mit einem Unwetter;⁵⁴ Achills Überlegenheit in den Kämpfen vor Troja führt der Erzähler auf das Bad im Styx zurück, ohne jedoch in diesen und anderen Fällen erneut an die fremdreferentielle Kritik des Erzählauftakts zu erinnern.⁵⁵ Auch bei Konrad beginnen Göttermythen dadurch in prekärer Referentialität zu schweben.

Eine einflussreiche Forschungstradition der Mediävistik hatte – inspiriert vom Argumentationsmuster der Okkupation – in solchen Unschärfen allenfalls Schwundstufen oder Restbestände des imaginativen Eigenpotentials antiker Mythen im Mittelalter gesehen.⁵⁶ Die hier aus unterschiedlichen Textsorten, sprachlichen Situierungen und historischen Kontexten versammelten Beispiele, die sich leicht vermehren ließen, nähren hingegen den Eindruck, dass diese referentielle Spannung als bloßer ›Rest‹ unterschätzt ist. Stattdessen könnte es sich empfehlen, sie als ein weiter verbreitetes Merkmal einer eigenen diskursiven Formation zu untersuchen.

Natürlich ist nicht zu bestreiten, dass literarische Inszenierungen wie der *Eneasroman* durch performative Darstellungsmittel und perspektivierende Erzählverfahren in anderer Weise mythologische Selbstreferenz zur Geltung bringen als stärker analytisch ausgerichtete Texte wie Alberichs Mythographie. Unterschiedliche Ausprägungen und Akzentuierungen von Selbstrefe-

⁵⁴ Vgl. Konrad von Würzburg, *Der Trojanische Krieg*, V. 24130–24139.

⁵⁵ Vgl. z. B. Konrad von Würzburg, *Der Trojanische Krieg*, V. 31170–31175.

⁵⁶ Vgl. z. B. Jauß, »Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos«, S. 189: Der »postallegorische Mythos des Hochmittelalters« entwickle sich aus einem »Erzählrest« des Mythos, der sich semantischen Fixierungen durch allegoretische Auslegung grundsätzlich entzogen habe. Eine grundsätzliche Resistenz eines »unüberwundenen Restes« von Mythen in Prozessen wissenschaftlicher Rationalisierung ist Thema auch der fünften Diskussion des ›Terror und Spiel‹-Kolloquiums, vgl. »Mittelalter und Renaissance«. Vgl. auch Max Wehrli, »Antike Mythologie im christlichen Mittelalter«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 57/1983, S. 18–32, insbes. S. 24f. sowie Manfred Kern, »Einführung in Gegenstand und Konzeption«, in: Alfred Ebenbauer/Manfred Kern/Silvia Krämer-Seifert (Hrsg.), *Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters*, Berlin, New York 2003, S. IX–XCI, der vom »Unerledigte[n] und Unerledigbare[n] des Mythos« (S. XIX) in mittelalterlichen Deutungssystemen spricht. Im Hintergrund dieser ›Restbestandsthese‹ von mythischer Selbstreferenz ist die Forschungsoptik der Warburg-Schule zu sehen, die mittelalterliche Antikenrezeption vornehmlich vom Fluchtpunkt der Renaissance aus in den Blick nahm; vgl. etwa zum »Auflösungs- oder Dekompositionsprozeß« von Mythen im Mittelalter Sezneć, *Das Fortleben der antiken Götter*, S. 157; Panofsky, *Die Renaissance der europäischen Kunst*, S. 103 (»Zerlegung«).

renz und Fremdreferenz wären hier genauer zu sichten. Gleichwohl bestätigen sowohl literarische Inszenierung als auch theoretische Reflexionen die Existenz eines gemeinsamen Feldes, auf dem Mythos im 12. und 13. Jahrhundert als prekäre Redeform entfaltet wird, die ganz ausdrücklich auf Fremdreferenz setzt, während zugleich irritierende Selbstreferenzen mitgeführt werden. Mythen werden so zwar als Repräsentationsformen konzipiert und inszeniert, d. h. als Erzählungen, die mittels fremdreferentieller Umstellungspraktiken in Wissensordnungen eingebunden werden können, doch treten mythologische Figuren zugleich selbstreferentiell als wissbare Größen oder narrative Handlungsträger in Erscheinung.⁵⁷ Führt die Unterscheidung von Präsenz und Repräsentation auf die mittelalterliche Zeichentheorie der Mythenreferenz, so wird mit ihr ein sowohl theoretisch als auch literarisch artikuliertes Feld von Äußerungen greifbar, das den Zeichenstatus von Mythen (als Verhüllung oder *significatio* für andere Sinnmöglichkeiten) produziert und unterläuft. Zwischen den Extremen, bloß auf Wissensordnungen beziehbar oder aber selbst wissbar zu sein, beginnen Mythen und mythologische Figuren zu changieren. Die Umriss dieses Feldes gilt es nun genauer abzustecken.

III. Gibt es einen Mythosdiskurs des Mittelalters?

Lässt sich angesichts der skizzierten Redeform der fremdreferentiellen Umstellung von einem kohärenten Mythosdiskurs des Mittelalters sprechen – oder sind die betrachteten Phänomene anderen Diskursen wie der Naturphilosophie, der Grammatik und Rhetorik oder aber literarischen Gattungen wie dem Antikenroman im engeren Sinne zuzurechnen? Versteht man mit Michel Foucaults *Archäologie des Wissens* einen Diskurs als Bündel von Formationsregeln, die durch spezifische Regularitäten (1.) Modalitäten, (2.) Begriffe, (3.) Gegenstände und (4.) Strategien von Äußerungen aufeinander be-

⁵⁷ Besonders deutlich wird diese Spannung in zeitgenössischen Mythographien, die dieselben Gegenstände zu konträren Zeichenformen ausarbeiten: Während etwa die *Integumenta Ovidii* des Johannes von Garland (ca. 1180–1272) Ovids *Metamorphosen* als *integumenta* inszenieren, deren verborgene Wahrheiten es freizulegen gelte, verzichtet der *Fabularius* Konrads von Mure (um 1210–1281) gänzlich auf integumentale Deutung und bietet seine *fabulae*, allen voran diejenigen Ovids, ausschließlich narrativ dar. Vgl. zu Johannes von Garland zusammenfassend Chance, *Medieval Mythography*, Bd. 2, S. 236–252; zu Konrad von Mure die Einleitung zu *Conradi de Mure Fabularius*, Tom van de Loo (Hrsg.), Turnhout 2006, insbes. S. XLIV–LI.

ziehen, so lässt sich durchaus das Profil eines mittelalterlichen Mythosdiskurses rekonstruieren.⁵⁸

(1.) *Modalitäten.* Wie herauszuarbeiten war, wird das Sprechen über Mythos im Mittelalter von Verkettungslogiken organisiert, die Narrative nicht nur zu Erzählkernen dekomponieren,⁵⁹ sondern diese zugleich mit anderen Aussagen verknüpfen, die als eigentliche Bezeichnung deklariert werden. Was Ideen- und Begriffsgeschichte traditionell als Euhemerismus, Mythenallegorese oder integumentale Hermeneutik beschreiben, fügt sich zu einem Bündel von Andersreden, die zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz unablässig pendeln. Dass Selbstreferenz in der Regel als irrtümlich, irreführend oder bloß fiktiv disqualifiziert wird, sollte nicht den Blick dafür verstellen, dass auch diese Selbstreferenz produziert und reproduziert wird. Nicht bloße Fremdreferenz, wohl aber fremdreferentielle Umstellungsvorgänge kennzeichnen demnach diesen Redemodus des Sinnwechsels auf vielfältigen Ebenen mythographischer Texte.

(2.) *Begriffe.* Zur Bezeichnung dieser Praxis werden spezifische Begriffe antiker Mythosdiskurse übernommen, aber auch weitere Lehnbegriffe geprägt. Geläufig sind zum einen Substantive wie μῦθος (*mythos*), μυθολογία (*mythologia*), μυθοποιός (*mythopoios* / Mythenerfinder) oder das Adjektivattribut μυθικός (*mythikos* / mythisch) – und dies nicht nur für griechischsprachige Autoren der Spätantike und des byzantinischen Mittelalters.⁶⁰ Auch als

⁵⁸ Vgl. Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a. M. 1981, S. 48–103. Mit diesen Kategorien greife ich nur Teilaspekte des foucaultschen Diskurskonzeptes auf – jene Begriffe, die mir für den hier verfolgten philologischen Zugang analytisch besonders aufschlussreich scheinen. Mit dieser Auswahl folge ich Michael Titzmann, »Kulturelles Wissen – Diskurs – Denksystem. Zu einigen Grundbegriffen der Literaturgeschichtsschreibung«, in: *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 99/1989, S. 47–61, insbes. S. 51–53.

⁵⁹ Gerade die Zerlegung antiker Mythologien im Mittelalter hat die Forschung seit je beschäftigt: Schon Sez nec untersucht die »Dekomposition« von Mythen (Sez nec, *Das Fortleben der antiken Götter*, S. 157), Richard Newald spricht von »Atomisierung« (Richard Newald, *Nachleben des antiken Geistes im Abendland bis zum Beginn des Humanismus. Eine Übersicht*, Tübingen 1960, S. 192f. und S. 217, hier vor allem im Hinblick auf die philosophische Rezeption).

⁶⁰ Vgl. Justinus Martyr, »Apologia pro christianis«, in: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* [im Folgenden: *PG*]. Jacques Paul Migne (Hrsg.), Bd. 6, Paris 1857, Sp. 363B (1, 23) und 369A (1, 26). – Clemens von Alexandria, »Cohortatio ad gentes«, in: *PG* 8, Sp. 73A–B (2) und 238B (12); »Stromata«, in: *PG* 9, Sp. 89B–92A (5, 9) und 244B (6, 3). – Origenes, *Contra Celsum libri VIII*. Miroslav Marcovich (Hrsg.), Leiden u. a. 2001, S. 81, 6 (2, 5); S. 252, 27 und S. 253, 5 (4, 28); S. 255, 6, S. 256, 14f., S. 256, 19f. und S. 257, 3 (4, 39); S. 264, 26, S. 265, 12 und S. 265, 21 (4, 48); S. 268, 4 (4, 50). – Methodios von Olympos, »Convivium decem virginum«, in: *PG* 18,

lateinische Lehnworte begegnen *mythos*, *mythicon* oder *mitologia* bei mittelalterlichen Mythographen – etwa in Werken, die auf Texte und Mythoskonzepte Varros, Martians oder Fulgentius' zurückgreifen.⁶¹ Die althochdeutsche Übersetzung von Martians mythographischer Enzyklopädie *De nuptiis Philologiae et Mercurii* durch Notker Labeo zeigt zudem mit einem experimentalen Übersetzungsversuch für *mithos*, dass auch in frühen volkssprachlichen Übertragungen eine bislang übersehene mittelalterliche ›Arbeit am Mythosbegriff‹ nachweisbar ist – eine Begriffsarbeit, die differenziertes Bemühen

Sp. 161C–165B (14). – Alexander von Lykopolis, »Tractatus de placitis manichaeorum«, in: *PG* 18, Sp. 425A–B (10) und 445B–C (25). – Synesios, »De providentia«, in: *PG* 66, Sp. 1213B (1,2). – Photios, »Bibliotheca«, in: *PG* 103, Sp. 604C–605D (189).

⁶¹ Vgl. z. B. die Wortbelege von ›mythos‹ in Martians *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. James Willis (Hrsg.), Leipzig 1983, S. 29, 6 (2, 100), S. 57, 24 (2, 220) und S. 59, 1 (3, 222). Den deutlichsten Übergang von griechischer und lateinischer Terminologie stellt Augustinus in Auseinandersetzung mit Varros *Antiquitatum rerum humanarum et divinarum libri XXI* her: »Deinde illud quale est, quod tria genera theologiae dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile? Latine si usus admitteret, genus quod primum posuit, fabulare appellaremus; sed fabulosum dicamus; a fabulis enim mythicon dictum est, quoniam μῦθος Graece fabula dicitur« (»Was bedeutet ferner seine Aussage, es gebe drei Arten der Theologie, das heißt der Darstellung bezüglich der Götter, von denen eine die ›mythische Theologie‹ genannt wird, eine andere die ›naturphilosophische Theologie‹ und die dritte die ›Staatstheologie‹? Wenn es der lateinische Sprachgebrauch erlaubte, sollten wir die erstgenannte Art die ›fabelartige‹ [*genus fabulare*] nennen. Aber lasst sie uns ›fabulös‹ [*fabulosum*] nennen; der Ausdruck ›mythisch‹ [*mythicon*] ist nämlich von Fabel abgeleitet, da die Fabel auf Griechisch μῦθος heißt«); Aurelius Augustinus, *De Civitate dei libri I–XXII*. Bernhard Dombart/Alfons Kalb (Hrsg.), Bd. 1, Turnhout 1955, S. 170f. (6, 5, 1–6). Vor Augustinus ist ›mythicon‹ u. a. bei Tertullian, *Ad nationes libri duo*. Jan W. P. Borleffs (Hrsg.), Leiden u. a. 1929, S. 37, 13 und S. 37, 15 (2, 1), S. 40, 16 (2, 3) und S. 49, 3 (2, 7) belegt. Auch Johannes Ridewall (gest. nach 1340) verwendet die entlehnten Ausdrücke ›mithologia‹ und ›mithos‹: vgl. Liebeschütz, *Fulgentius metaforalis*, S. 70 (Kap. »Ydolatria«). Für weitere Belege vgl. Horstmann, »Mythosbegriff«, S. 7–10. – Das Corpus der ›Library of Latin Texts (Series A)‹ weist für die Texte der Patristik und der erfassten mittelalterlichen Autoren (im Zeitraum von 736–1500) insgesamt 43 Belege für *mythos*, *mythicon/mythicus*, *mitologia* und Ableitungen (*mythopoeia*, *mythistoria*; einschl. griechischer Schreibungen im lateinischen Text) aus (Onlinerecherche unter www.brepolis.net durchgeführt am 21.02.2011). Dieser Befund wäre in seinem Aussagewert in historisch-semantischer Perspektive näher zu untersuchen, doch zeigt schon die relativ geringe Belegzahl, dass sich der mittelalterliche Mythosdiskurs nicht terminologisch auf den Begriff *mythos* konzentriert. Übergänge zu anderen Ausdrücken (z. B. *integumentum*), Neuprägungen und subterminologische Begriffsverwendungen bestimmen vielmehr den mittelalterlichen Diskurs.

um spezifische Bezeichnungsmöglichkeiten für mehrdeutige Redeweise belegt.⁶² Auch im Mittelalter kursieren also spezifische Bezeichnungen für Mythos, von denen *integumentum* oder *involutrum* (Verdeckung, Verhüllung) nur die bekanntesten sind. Dies betrifft nicht zuletzt das Wortfeld zu lat. *fabula*, das als Standardausdruck des Mythosbegriffs im Mittelalter gilt.⁶³ Bei genauerem Hinblick zeigen sich auch hier schon frühe Differenzierungsinteressen: Der Ausdruck *fabula* allein kann den doppelbödigen Irrtum heidnischer Götterkulte und ihrer Glaubenserzählungen nicht erfassen – Isidor von Sevilla akzentuiert sie daher attributiv als »vanae fabulae«. ⁶⁴ Auch der im gesamten Mittelalter rezipierte Macrobius-Kommentar zum *Somnium Scipionis* unterscheidet programmatisch zwischen Fabeln wie denjenigen Äsops, die vollständig aus erdichteten Lügen bestünden, und einer unzutreffenden Äußerungsweise, die hingegen Wahrheit in erdichteter Gestalt vortrage – für diese Erzählform der Mythen prägt Macrobius den Ausdruck *narratio fabulosa*, der auch in Mythographien des hohen Mittelalters begegnet.⁶⁵

⁶² Nach dem Zeugnis der Handschrift St. Gallen, Stiftsbibliothek, CSg 872 (11. Jahrhundert) übersetzt Notker die martiansche Pluralform »mithos poetice« mit ahd. »diu mêterlichen spēk« (dichterische Sagen, gleichnishafte Erzählungen); Notker der Deutsche von St. Gallen, *Die Hochzeit der Philologie und des Merkur. Diplomatischer Textabdruck, Konkordanzen und Wortlisten nach dem Codex Sangallensis 872*. Evelyn Scherabon Firchow unter Mitarbeit von Richard Hotchkiss und Rick Treece (Hrsg.), Bd. 1, Hildesheim u. a. 1999, S. 89 (Nc08910 und Nc08914). Notker wählt mit ahd. *spel* einen Ausdruck, der nicht einfachhin »Erzählung« meint, sondern schon jene Doppelung von Selbstreferenz und Fremdreferenz konnotiert, die für mehrdeutiges figuratives Sprechen kennzeichnend ist. Vgl. Elmar Seebold (Hrsg.), *Chronologisches Wörterbuch des deutschen Wortschatzes*. Bd. 2. *Der Wortschatz des 9. Jahrhunderts*. Berlin, New York 2008, S. 785f., s.v. »spel«.

⁶³ Vgl. Werner Betz, »Zur Wortgeschichte von »Mythos«, in: Hugo Moser/Heinz Rupp/Hugo Steger (Hrsg.), *Deutsche Sprache. Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Friedrich Maurer zum 80. Geburtstag*, Bern, München 1978, S. 21–33, insbes. S. 22.

⁶⁴ Vgl. Isidor, *Etymologiae* (8,11). »Vanae fabulae« ist äquivalenter Ausdruck zu μῦθοι κενοί (leere Erzählungen) – eine Kampfformel, die in der Debatte zwischen Celsus und Origenes gefallen war; vgl. Origenes, *Contra Celsum*, S. 22, 12 (1, 20).

⁶⁵ Macrobius, *In somnium Scipionis*, S. 5, 11–13 (1, 2, 7): »Fabulae, quarum nomen indicat falsi professionem, aut tantum conciliandae auribus voluptatis, aut adhortationis quoque in bonam frugem gratia repertae sunt« – grundsätzlich treffen *fabulae* »falsche Aussagen, was entweder um des Vergnügens willen oder zur Unterweisung« geschehe. Zur Unterscheidung von äsopischer Fabel und *narratio fabulosa* vgl. ebd., S. 5, 22–27 (1, 2, 9); dazu Stock, *Myth and Science*, S. 44f. Im 12. Jahrhundert begegnet der Ausdruck »narratio fabulosa« z. B. in der oben zitierten *integumentum*-Definition des (pseudo-)bernardinischen *Aeneis*-Kommentars wie auch in Bernardus' Macrobius-Kommentar; zur Kontinuität von Macrobius' *fabula*-Unterscheidung vgl. die Einführung zu: »Poetic Fiction and Truth: William of

Mythos als Erzählform zwischen Wahrheit und Lüge setzt damit in etablierten Begriffsfeldern der doppelten Rede (*fabula, involucrem, integumentum*) eine Unruhe neuer Attributionen, Differenzierungen und Substitutionen frei, in denen sich die referentielle Unruhe dieser Erzählform selbst spiegelt. Diese Begriffsgeschichte wäre eingehend erst noch zu erforschen; für die hier verfolgte Leitfrage ist jedoch schon die allgemeine Beobachtung aufschlussreich, dass Mythen und Mythenauslegung weder in einem undifferenzierten *fabula*-Diskurs aufgehen (so das Argument der Kontinuitätsthese), noch dem Feld geistlicher Allegorese zugeschlagen werden (so die Okkupationsthese), sondern mittelalterliche Autoren für die Objekte mythographischer Praxis vielmehr spezifische Bezeichnungen prägen.

(3.) *Gegenstände*. Im Schnittfeld von mythographischen Redeverfahren und Bezeichnungen tritt ein Gegenstandsspektrum in den Blick, das sich durchaus nicht in Götter- und Heroenerzählungen erschöpft. Als *integumenta* gelten auch zu Göttern erhobene Prinzipien oder Menschen der Antike, die wie der Arzt Aeskulap oder die Magierin Medea aufgrund herausragender Fähigkeiten verehrt wurden – darin schließen mittelalterliche Mythographien an antike Diskurse an. Darüber hinaus werden im gesamten Mittelalter – unterstützt nicht zuletzt vom Begriffsgebrauch des Neuen Testaments⁶⁶ – mythospezifische Redepraktiken verwendet, um konkurrierende Glaubenslehren und -kulte als dämonistische Irrtümer zu diffamieren. Als ein solcher theologischer »Kampfbegriff« ist der Mythosbegriff nicht nur im frühen Christentum oder in der Patristik belegt, sondern durchzieht auch lateinische und volkssprachliche Texte des hohen Mittelalters:⁶⁷ Für Augustinus wie für Herbort von Fritzlar sind Dämonen und Teufel Urheber bzw. Subjekte von Mythen.⁶⁸

Ein wachsendes Interesse an platonischer Kosmologie und aristotelischer Naturphilosophie zieht ab dem 12. Jahrhundert neue Gegenstände auf das

Conches, »Bernard Silvester, Arnulf of Orléans, and Ralph of Longchamps«, in: Alastair J. Minnis/Alexander B. Scott (Hrsg.), *Medieval Literary Theory and Criticism. c. 1100 – c. 1375. The Commentary-tradition*. Überarb. Aufl., Oxford 1991, S. 113–126, insbes. S. 118f. Bis in Mythosdiskussionen der Neuzeit (etwa in Francis Bacons Mythoskonzept des verhüllten Wissens) lässt sich dieses Differenzierungsbemühen um den Fabelbegriff nachverfolgen.

⁶⁶ Vgl. 1 Tim 4,7; 2 Tim 4,4; Tit 1,14; 2 Petr 1,16.

⁶⁷ Vgl. die Belege bei Gustav Stählin, »μῦθος«, in: Gerhard Kittel/Gerhard Friedrich (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 4, Stuttgart 1966, S. 769–803.

⁶⁸ Vgl. Augustinus, *De civitate dei*, S. 170–178 (6,5–6,8); Herbort von Fritzlar, *Liet von Troye*, V. 3497–3510.

Feld der Mythographie:⁶⁹ Prozesse der Veränderung in der Natur und Sternkonstellationen, kosmologische Deutungsmodelle wie die Erzählung vom Welt-Ei, aber auch Parallelentwürfe zur christlichen Raumordnung wie Unterweltpographien gehören zu den Gegenständen, die Mythographien repräsentieren und diskutieren. Welche Komplexität die Objektbereiche mittelalterlicher Mythographie gewinnen, belegt Ende des 12. Jahrhunderts Alberichs *De diis gentium*: Kulte und Götternamen der griechischen, römischen und ägyptischen Polytheismen werden nicht mehr attackiert, sondern in einen gemeinsamen fremdreferentiellen Diskurs über Kosmologie, Ethik, Physik und interkulturelle Sprach- und Zeichentheorie eingebunden.

Die Grenzen öffnen sich weiter und werden damit zunehmend unscharf. Gehörte es bis zu Beginn des 12. Jahrhunderts zu den Kriterien mythischer Objekte, einem der vorchristlichen Polytheismen zu entstammen bzw. darauf zu referieren, so wird selbst eine so basale Leitunterscheidung unsicher, wenn Wilhelm von Conches die Aussage des *Genesis*-Berichts als Mythos charakterisiert, dass sich oberhalb des Firmaments Wasser befinden könne.⁷⁰ Gottes Schöpfung der Welt als mittelalterlicher Mythos? Kaum lässt sich angesichts solcher Veränderung des Gegenstandsbereichs mittelalterlicher Mythoskonzepte jedenfalls von einem diskursgeschichtlich stabilen Spektrum sprechen. Der um 1273 vollendete *Fabularius* Konrads von Mure umrahmt seinen mythographischen Hauptteil, bestehend aus einer Genealogie der Götter und ihrer Beschreibungen, mit einem historischen Abriss vom Urgroßvater Abrahams bis zur Geburt Christi sowie einer alphabetischen Liste von Edelsteinen, Bäumen und Kräutern.⁷¹ Im Unterschied zu seinen distinkten Redemodalitäten und Bezeichnungen zeigt sich das Feld mittelalterlicher Mythographie in der Perspektive seiner Gegenstände also nicht als trennscharfer Diskurs, sondern allenfalls als diskursähnliche Formation.

(4.) *Strategien*. So komplex sich die Evolution dieser Formation vollzieht, sie lässt doch mindestens drei Strategien erkennen, die ihre Geschichte beharrlich durchziehen. Auf Ebene der Institutionalisierung lassen sich zum

⁶⁹ Vgl. Chance, *Medieval Mythography*, Bd 2; Stock, *Myth and Science*; Dronke, *Fabula*, insbes. S. 79–153.

⁷⁰ Zweifel am Literalsinn der *Genesis* haben freilich Vorläufer in der christlichen Exegese – schon Origenes etwa verwirft die Schöpfung Adams und die Verwandlung von Lots Frau als unglaubwürdig; vgl. dazu Westra, »Allegorical interpretation«, S. 283.

⁷¹ Vgl. Konrad von Mure, *Fabularius*; dass selbst der Hauptteil die Grenzen zwischen Mythologie und Geschichte unscharf werden lässt, belegen darin etwa die Einträge zu Julius Caesar, Pompeius, Cato oder Pontius Pilatus, die in die mythographische Reihe von Abas bis zu Zoroaster eingeordnet werden.

einen Autorisierungsstrategien greifen: Mythographen von Hilarius von Poitiers über Alanus von Lille und Heinrich von Veldeke bis zu Konrad von Würzburg betonen die Uneigentlichkeit mythologischer Verhüllung als Geltungssteigerung eines Wissens, das sich demonstrativ vor profanem Zugriff schützt. Der prekäre Referenzstatus von Mythen erscheint in dieser Perspektive nicht als Mangel, sondern umgekehrt als Wissensausweis von gehobener Dignität. Wenn die volkssprachigen Erzählliteraturen im 12. Jahrhundert vor allem mit Antikenromanen einsetzen, so kann der Geltungsanspruch höfischer Erzählkultur auf diese Diskursstrategie der epistemischen Geltungssteigerung aufbauen.

Zweitens kennzeichnet mittelalterliche Mythographie die grundlegende Strategie, epistemische Energie zu erzeugen. Mit ihren unablässigen referentiellen Umstellungsakten zielt sie primär auf Aktualisierung und Aktivierung von Wissen – epistemische Vergegenwärtigung von mythographischem Wissen bildet damit einen Spezialfall mittelalterlicher ›Erneuerungskultur‹, die sich allgemein in der Spannung von Fremdbezug und Selbstbezug entfaltet.⁷²

Drittens verfolgen Mythographien von der Patristik bis zum Spätmittelalter Experimente mit erhöhter Irritabilität für Fremdheit. Sie entfalten Mythos als Redepraxis, die alteritäre Zeichensysteme, Praktiken und Wissensformen nicht restlos in christliche Währung ummünzt, sondern sich mit der Andersheit des Anderen fortwährend reizt – in Semantiken des Irrtums, des Uneigentlichen, des Fiktiven. Man könnte damit mittelalterliche Mythographie als einen Diskurs im Zustand permanenter ›Autoimmunreaktion‹ betrachten. Ihre Reizbarkeit und dadurch bedingte Tendenz zur Hyperkommunikation wären Phänomene, bei denen das Forschungsparadigma der Alterität konkret ansetzen könnte, ohne globale Annahmen (etwa zur Fremdheit mittelalterlicher Rationalität) voraussetzen zu müssen.

Damit lässt sich die Ausgangsfrage klar beantworten: Es gibt durchaus einen Mythosdiskurs des Mittelalters, für den wir die Vokabel Mythos ge-

⁷² Diese mythographische Energie wird vielfach als ›Erneuerung‹ beschrieben, mit der Erzählungen lebendig blieben oder wieder würden – so etwa in Baudris von Bourgueil Relektüre der fulgentianischen *Mitologiae*: »Credo, vivit adhuc nobiscum fabula lecta, / Vivit enim quicquid fabula significat« (»Ich glaube, die vorgetragene Erzählung lebt bis jetzt unter uns, / denn was die Erzählung auch immer bezeichnet, lebt«); Baudri von Bourgueil, *Carmina*. Karlheinz Hilbert (Hrsg.), Heidelberg 1979, S. 222 (154, 653f.). Zur Dimension des Erneuerns vgl. grundsätzlich Burkhard Hasebrink: »Die Ambivalenz des Erneuerns. Zur Aktualisierung des Tradierten im mittelalterlichen Erzählen«, in: Ursula Peters/Rainer Warning (Hrsg.), *Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters. Jan-Dirk Müller zum 65. Geburtstag*, München 2009, S. 205–218 sowie Björn Reichs Beitrag in diesem Band.

brauchen können, ja sogar benötigen. Während allerdings Redemodalitäten und Begriffe dieses Diskurses ein deutliches Profil bilden, zeigen sich Gegenstände und Strategien weniger stabil bzw. deutlich irritabel. Es könnte sich daher empfehlen, eher von einer diskursähnlichen Formation statt von einem voll konstituierten Diskurs zu sprechen.

Welchen Befund liefert dies für das Verhältnis von Mythosdiskursen und Konzeptionen des Literarischen? Das Ergebnis der Analyse lässt sich in zwei Beobachtungen resümieren. Mit seinem ausgeprägt repräsentationalen Charakter, der sich in fremdreferentiellen Umstellungsakten manifestiert, weist der Mythosdiskurs des Mittelalters zum einen relativ dünne Grenzen zu einer Vielzahl anderer Wissensordnungen auf. Zum anderen umkreist dieser Diskurs die Herausforderung, die Selbstreferenz von Mythen nicht überspringen oder beseitigen zu können, sondern diese reproduzieren zu müssen – und damit auch die Präsenz von Narrativität und Bildlichkeit zuzulassen, wenn nicht sogar zu verstärken. Wie ich abschließend skizzieren möchte, könnte der Mythosdiskurs damit Voraussetzungen für Entwicklungen der literarischen Kommunikation schaffen, die Walter Haug als epochales Ereignis des 12. Jahrhunderts beschrieben hatte: die Fiktionalisierung des volkssprachlichen Erzählens.⁷³

IV. Mythos und das Unbehagen literarischer Repräsentation: Zur Interferenz von Mythosdiskurs und fiktionalem Erzählen um 1200

Mythostheorie und Literaturtheorie teilen nicht nur im Bereich der lateinischen Poetologie des Mittelalters eine lange Interferenzgeschichte.⁷⁴ Seit den 1970er Jahren hat die mediävistische Forschung die Spuren integumentaler Poetologie auch in volkssprachlicher Epik verfolgt und diskutiert.⁷⁵ Kontro-

⁷³ Vgl. Walter Haug, *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*. 2. Aufl., Darmstadt 1992; vgl. zuletzt auch Walter Haug, »Literaturtheorie und Fiktionalitätsbewußtsein bei Chrétien de Troyes, Thomas von England und Gottfried von Straßburg«, in: Peters/Warning (Hrsg.), *Fiktion und Fiktionalität*, S. 219–234.

⁷⁴ Vgl. Winthrop Wetherbee, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century. The Literary Influence of the School of Chartres*, Princeton 1972; für einen Überblick vgl. auch Winthrop Wetherbee, »The Study of Classical Authors. From Late Antiquity to the Twelfth Century«, in: Alastair Minnis/Ian Johnson (Hrsg.), *The Cambridge History of Literary Criticism*. Bd. 2. *The Middle Ages*, Cambridge 2009, S. 99–144.

⁷⁵ Für Verbindungen von lateinischer *integumentum*-Lehre und volkssprachlicher Literarästhetik plädierte früh Hennig Brinkmann, »Verhüllung (>Integumentum<) als literarische Darstellungsform im Mittelalter«, in: Albert Zimmermann (Hrsg.),

vers haben etwa Fritz Peter Knapp und Christoph Huber erörtert, inwiefern die mittelhochdeutsche Literaturdidaktik Thomasins von Zerklære das *integumentum*-Konzept übernehme und damit ein adäquates Beschreibungsmodell für den zeitgenössischen Aventiureroman liefere.⁷⁶

Die Debatte befindet sich trotz jüngerer Ergänzungen seitdem in der Aporie:⁷⁷ Weder bieten Thomasin oder der höfische Roman um 1200 explizite Reflexionen zur Mythosförmigkeit, die über einige viel diskutierte An-

Der Begriff der repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung – Symbol – Zeichen – Bild, Berlin, New York 1971, S. 314–338; vgl. auch Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik*, S. 169–198. Ausführlich hat ihm Knapp, »Historische Wahrheit und poetische Lüge«, insbes. S. 623f. auf begriffsgeschichtlicher Materialbasis zu »historia« und »fabula« widersprochen; vgl. zuletzt auch Fritz Peter Knapp, »Fabulae – parabola – historiae. Die mittelalterliche Gattungstheorie und die Kleinepik von Jean Bodel bis Boccaccio«, in: *Mittelalterliches Jahrbuch* 44/2009, S. 97–117. Skeptisch auch Walter Haug, »Fiktionalität zwischen Lüge und Wahrheit: Thomasin von Zerklære und die Integumentum-Lehre«, in: Ders., *Literaturtheorie*, S. 228–240, insbes. S. 231: »die Integumentum-Lehre war für eine Poetik des Chrétienschen Modells untauglich«.

⁷⁶ Christoph Huber, »Höfischer Roman als Integumentum? Das Votum Thomasins von Zerklære«, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 115/1986, S. 79–100 rekonstruiert die Romankonzeption Thomasins als grundsätzlich integumental, verweist jedoch auf Grenzen einer schematischen Übertragung des *integumentum* auf den Artusroman; Fritz Peter Knapp, »Integumentum und Äventiure: nochmals zur Literaturtheorie bei Bernardus (Silvestris?) und Thomasin von Zerklære«, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch N. F.* 28/1987, S. 299–307 weist gegen Huber sowohl ein integumentales Verständnis Thomasins als auch Zusammenhänge zur Romanpoetik zurück: Integumentale Differenzierungstypen der *fabula* seien nicht mit der Exemplarik von Aventiuren zu verrechnen. Vgl. dazu die Duplik von Christoph Huber, »Zur mittelalterlichen Roman-Hermeneutik: Noch einmal Thomasin von Zerklære und das Integumentum«, in: Volker Honemann (Hrsg.), *German Narrative Literature of the Twelfth and Thirteenth Century. Studies Presented to Roy Wisbey on his Sixty-Fifth Birthday*, Tübingen 1994, S. 27–38. Die Dissertation von Rolf-Peter Lacher, *Die integumentale Methode in mittelhochdeutscher Epik*, Frankfurt a. M. u. a. 1988 bleibt sachlich wie methodisch hinter dieser Debatte zurück; deren Stand findet sich zusammengefasst bei Christoph Huber, »Integumentum«, in: Georg Braungart u. a. (Hrsg.), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 2, Berlin, New York 2000, S. 156–160.

⁷⁷ Der Überblick zur Poetologie der Lüge, mit dem z. B. Ulrich Ernst, »Lüge, *integumentum* und Fiktion in der antiken und mittelalterlichen Dichtungstheorie. Umrisse einer Poetik des Mendakischen«, in: *Das Mittelalter* 9/2004, S. 73–100 für eine diachrone Fiktionalitätstheorie plädiert, könnte Neuanstöße in der *integumentum*-Debatte bieten (so z. B. zur volkssprachlichen Lügenpoetik des 12. und 13. Jahrhunderts: S. 93–98). Ernsts Darstellung verdeutlicht, dass das literarische Fiktionalitätsproblem in einem weiteren Kontext referenzunsicherer Rede im Mittelalter zu verorten ist.

klänge hinausgingen, noch stellen die Romane *Chrétiens de Troyes* oder Hartmanns von Aue ausschließlich auf Vermittlung fremdreferentieller Wahrheit ab – sei es im Bezug auf religiöse, ethische oder soziale Normen.⁷⁸ Aus der Perspektive des mittelalterlichen Mythosdiskurses könnten sich alternative Möglichkeiten bieten, diese Aporie aufzulösen und den Fiktionalisierungsschub des Romans um 1200 zu beschreiben.

Wie Rainer Warning unterstrichen hat, begründet nicht die bloße Auskopplung von Narration aus exemplarischen Deutungsrahmen schon die Fiktionalität des Artusromans.⁷⁹ Entscheidend hierfür sind vielmehr Akte des Fingierens, die zugleich imaginär und regelgebunden orientiert sind, indem sie einerseits auf sich selbst referieren (z. B. in der Selbstbezüglichkeit von Erzählstrukturen, Regeln der fiktionalen Welt oder der Dysfunktionalität des Fingierens), andererseits auf diskursive Strukturen jenseits ihres fiktiven Entwurfs Bezug nehmen. Mit anderen Worten: Auch das fiktionale Romanerzählen verdankt sich Spannungsbeziehungen von Selbstreferenz und Fremdreferenz, die Warning grundlegend als »Transgression« fasst.⁸⁰

Diese Spannung verdankt sich nicht erst dem Experiment einer »Neuerfindung von Fiktionalität« – sie findet sich vorgebildet in Mythosdiskursen. Wie ich zu skizzieren versuchte, kreisen mittelalterliche Mythographien weniger um einfache Oppositionen von Wahrheit und Lüge als vielmehr um Akte der Referenzumstellung, die prekäre Dynamiken von Selbstreferenz und Fremdreferenz freisetzen. Mythen erzeugen ein produktives »Unbehagen« bei ihren mittelalterlichen Bearbeitern,⁸¹ weil ihr Sinn nicht transparent ist für wahrheitsfähige Bedeutung, sondern erst erzählt, bearbeitet und um-

⁷⁸ Vgl. Haug, »Literaturtheorie und Fiktionalitätsbewußtsein«.

⁷⁹ Rainer Warning, »Fiktion und Transgression«, in: Peters/Warning (Hrsg.), *Fiktion und Fiktionalität*, S. 31–55.

⁸⁰ Vgl. Warning, »Fiktion und Transgression«, S. 42: »Transgressiv ist somit der Akt des Fingierens selbst.«

⁸¹ Sigmund Freud charakterisiert mit dem Begriff des Unbehagens den Effekt eines Widerstreits zwischen Gemeinschaftsbedürfnis und dem individuellen Bedürfnis nach Triebabfuhr; ihr Kompromiss vollziehe sich auf Ebene der Kultur, die sozialverträgliches Triebleben ermögliche, zugleich aber Triebbegrenzung verlange und somit bei ihren Subjekten Schuldgefühle produziere. Vgl. Sigmund Freud, »Das Unbehagen in der Kultur«, in: *Studienausgabe*. Bd. 9: *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*. Alexander Mitscherlich u. a. (Hrsg.), Frankfurt a.M. 2000, S. 191–270. In abstrakterem Sinne entlehnt, könnte der Begriff des Unbehagens pointiert den Spannungsscharakter von mittelalterlicher Mythographie zwischen Restriktion und Proliferation von Referenz erfassen. Die permanente Unruhe dieser spannungsvollen Arbeit schlägt sich auch in mythographischen Texten in aggressiven Semantiken nieder, wie sie Freuds Diagnose von kulturellem Unwohlsein und Unbehagen aufgreift.

gearbeitet werden muss, und diese prekäre Differenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz öffnet und schließt sich in Mythographien unaufhörlich.

Damit werden Berührungspunkte von mythographischer Kommunikation und literarischen Strategien greifbar, die weder auf der Ebene expliziter Literaturtheorien des Mittelalters liegen oder auf exakter Übernahme eines *integumentum*-Konzepts beruhen, noch auf mythologisch einschlägige Gattungen wie den Antikenroman beschränkt sind. Zugespitzt formuliert: Mythosdiskurs und fiktionaler Roman bearbeiten invers zueinander vergleichbare Spannungen von Selbstreferenz und Fremdreferenz. Während Chrétiens modellbildendes Erzählprogramm der kunstvollen Zusammenfügung des Erzählens (»bele conjointure«) der selbstreferentiellen Sinnordnung des Romans neues Eigengewicht verleiht gegenüber der fremdreferentiellen Konstruktion von exemplarischer Bedeutung,⁸² operieren Mythosdiskurse in der entgegengesetzten Richtung, wenn sie schwierige Selbstreferenzen auf fremdreferentielle Bedeutung umstellen. In beiden Diskursfeldern öffnet sich dabei ein prekärer Zwischenraum des Sprechens zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz. Fiktionalität wäre dann kein Sonderweg des Literarischen im 12. Jahrhundert, sondern eher als Ausdifferenzierung eines bereits etablierten, wenngleich nicht institutionalisierten Referenzmusters zu betrachten – Fiktionalität wäre unter diesen Diskursbedingungen inverse Mythologie.

Handelt es sich bei solchen Analogien bzw. Inversionen um bloße Koinzidenzen – um Parallelentwicklungen, die zwar diskursgeschichtlich nebeneinander herlaufen, sich aber gegenseitig nicht nachweislich beeinflussen? Tatsächlich lassen sich Hinweise beibringen, dass Mythosdiskurse die fiktionalen Romanexperimente Ende des 12. und zu Beginn des 13. Jahrhunderts

⁸² Vgl. Chrétien de Troyes, *Erec et Enide*. Altfranzösisch/deutsch. Albert Gier (Hrsg.), Stuttgart 2000, V. 13–18: »et tret d'un conte d'avanture / une molt bele conjointure / par qu'an puet prover et savoir / que s'escience n'abandone / tant con Dex la grace l'an done« (Übersetzung Gier, S. 5: »und er [= Chrétien de Troyes] bringt seinerseits eine Reihe von Ereignissen, wie sie erzählt werden, in einen wohlgeordneten Zusammenhang, damit man daraus zu erweisen und zu erkennen vermag, daß man nicht klug handelt, wenn man nicht sein Wissen mitteilt, solange Gott einem die Gnade dazu gibt«). *Conjointure* hatte Haug als Leitwort eines Erzählprogramms gedeutet, das exemplarische Bedeutungskonstruktion durch einen »experimentellen Strukturentwurf« ersetze, der auf innertextuelle Verweisung abstelle; vgl. Walter Haug, »Chrétiens de Troyes »Erec«-Prolog und das arthurische Strukturmodell«, in: Ders., *Literaturtheorie*, S. 91–107, hier S. 92. Dennoch verbindet Chrétiens Erzähler diese neue Selbstreferenz mit einer traditionell fremdreferentiellen Funktion, wenn er die Erzählsituation als Exempel von Wissenstransfer charakterisiert.

beeinflussen. Kaum ein Artusroman kommt ohne verdeckte oder offene Bezüge auf Trojaerzählungen aus, die besonders häufig in ekphrastischen Beschreibungen hergestellt werden.⁸³ Auffällig häufig greifen metafiktionale Reflexionen des Romans auf Objekte des mythographischen Diskurses zurück oder beziehen sich offen auf mythographische Prätexte. So stattet etwa Chrétiens Erzähler in *Erec et Enide* den Krönungsmantel Erecs nicht nur mit Figuren des kosmologischen Wissens aus, sondern beruft sich dafür ausdrücklich auf den Mythostheoretiker Macrobius;⁸⁴ Enites Pferd – reflexives Kunstobjekt des Erec-Romans *par excellence* – trägt bei Hartmann »das lange liet von Troiâ« auf seinem Sattel eingearbeitet, die Satteldecke sei zudem Jupiters würdig;⁸⁵ in Gottfrieds Tristanroman bettet der Erzähler die erste deutsche Literaturrevue der Volkssprache in ein Gebet an Apoll und die Musen ein.⁸⁶ Schwerlich wird man angesichts so prominenter Reflexionsstellen von bloßer Anspielung gelehrten Wissens sprechen wollen. Nicht nur analoge Referenzverhältnisse, sondern auch explizite Dialoge mit dem Mythos-

⁸³ Vgl. im Anschluss an die Forschungen Haiko Wandhoffs kürzlich Björn Reich, »Helena und der Gral. Trojamythos und Adelskritik im *Göttweiger Trojanerkriegs*«, in: *Mythes à la cour, mythes pour la cour (Courtly mythologies)*, Alain Corbellari (Hrsg.), Genf 2010, S. 179–190, hier S. 180.

⁸⁴ Vgl. Chrétien de Troyes, *Erec et Enide*, V. 6674–6681. Zu weiteren Bezügen zwischen Chrétiens Roman und der mythenaffinen »Schule von Chartres« vgl. Donald Maddox, »Nature and Narrative in Chrétien's *Erec et Enide*«, in: *Mediaevalia* 3/1977, S. 59–82 sowie Katharina Münchberg, »Eros und Erkenntnis. Chrétien de Troyes und die theologische Ästhetik der Schule von Chartres«, in: Maria Moog-Grünevald (Hrsg.), *Eros. Zur Ästhetisierung eines (neu)platonischen Philosophems in Neuzeit und Moderne*, Heidelberg 2006, S. 17–34.

⁸⁵ Vgl. Hartmann von Aue, *Erec*. Mit einem Abdruck der neuen Wolfenbütteler und Zwtzler Erec-Fragmente. Hrsg. von Albert Leitzmann, fortgeführt von Ludwig Wolff. 7. Aufl. besorgt von Kurt Gärtner, Tübingen 2006, V. 7545–7581 und 7658–7668; Zitat V. 7546; vgl. deutlich kürzer bei Chrétien, *Erec et Enide*, V. 5289–5298 [u. a. ohne Jupiter-Vergleich].

⁸⁶ Vgl. Gottfried von Straßburg, *Tristan und Isolde*. Friedrich Ranke (Hrsg.), 14. Aufl., Dublin u. a. 1969, V. 4589–4907. Dass mythologische Bezugspunkte nicht nur den Musenanruf, sondern auch die Einzelporträts von Gottfrieds Dichterschau strukturieren, hat Kern, *Edle Tropfen vom Helikon*, S. 174–186 gezeigt. Entsprechend erwo die Forschung schon früh grundlegende Beziehungen zum Mythosdiskurs: Charles Stephen Jaeger, *Medieval humanism in Gottfried von Strassburg's Tristan and Isolde*, Heidelberg 1977 führt den gesamten *Tristan* auf Mythoslektüren zu Platons *Timaios* und Vergils *Aeneis* nach dem integumentalen Modell der »Schule von Chartres« zurück. Zu diesen Beziehungen vgl. auch Christoph Huber, *Die Aufnahme und Verarbeitung des Alanus ab Insulis in mittelhochdeutschen Dichtungen. Untersuchungen zu Thomasin von Zerklare, Gottfried von Straßburg, Frauenlob, Heinrich von Neustadt, Heinrich von St. Gallen, Heinrich von Mügeln und Johannes von Tepl*, München u. a. 1988.

diskurs kennzeichnen somit den höfischen Roman und seine poetologische Selbstreflexion.

Zu den zentralen Beschreibungsschwierigkeiten, welche die Haug'sche Fiktionalitätsthese der Literaturwissenschaft vererbte, gehört die Paradoxie, dass fiktionale Erzählewürfe um 1200 sich der exempelförmigen Bedeutungskonstruktion verweigern, aber gleichwohl ausdrücklich Exemplarik für sich reklamieren.⁸⁷ Folgt man den Spuren des mittelalterlichen Mythosdiskurses, so lässt sich ein Trägermilieu für diese zweiseitigen Referenzexperimente erschließen, welche die Karriere der Fiktionalität im 12. Jahrhundert einleiten. Es könnte daher gerade das produktive Unbehagen des mittelalterlichen Mythosdiskurses zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz sein, das neue Einsichten in die historischen und systematischen Grundlagen fiktionaler Rede verspricht.

⁸⁷ Vgl. dazu Walter Haug, »Die Problematisierung der Legende: Hartmanns ›Gregorius-Prolog‹«, in: Ders., *Literaturtheorie*, S.134–154 und ders., »Programmatische Fiktionalität: Hartmanns von Aue ›Iwein-Prolog‹«, in: Ebd., S. 119–133.