

Andreas Hammer

TRADIERUNG UND TRANSFORMATION

Mythische Erzählelemente
im „Tristan“ Gottfrieds von
Straßburg und im „Iwein“
Hartmanns von Aue

Germanistik

Hirzel Verlag



Andreas Hammer
Tradierung und Transformation

Andreas Hammer

TRADIERUNG UND TRANSFORMATION

Mythische Erzählelemente im „Tristan“
Gottfrieds von Straßburg und im „Iwein“
Hartmanns von Aue



S. Hirzel Verlag Stuttgart 2007

Tristan schneidet dem Drachen die Zunge aus.
Ausschnitt aus dem Fragment des Tristan-Teppichs II

Abbildung mit freundlicher Genehmigung des Klosters
Wienhausen entnommen aus:
Pia Wilhelm, Kloster Wienhausen. Die Bildteppiche,
Band III, 2. Auflage, Wienhausen 1980, S. 17.

Bibliografische Information der Deutschen National-
bibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-7776-1508-0



ISO 9706

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen
des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar.
Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck,
Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie
für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.
© 2007 S. Hirzel Verlag, Stuttgart.
Druck: Printservice Decker & Bokor, München
Printed in Germany

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Februar 2005 an der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation angenommen; für die Drucklegung wurde sie geringfügig überarbeitet. Großzügig gefördert wurde sie im Rahmen des Graduiertenkollegs „Vormoderne Konzepte von Zeit und Vergangenheit“ der Universität zu Köln.

Ich möchte an dieser Stelle sehr herzlich meinem Doktorvater Prof. Dr. Jan-Dirk Müller danken, der diese Arbeit mit seiner Offenheit und seinen Anregungen begleitet hat. Ich habe ihn stets als aufgeschlossenen Gesprächspartner empfunden, bei dem ich – besonders was die Minnegrotten-Episode betrifft – meine Begeisterung für die mittelalterlichen Texte wiedergefunden habe. Ebenso bedanke ich mich bei Prof. Dr. Ursula Peters von der Universität zu Köln für die angenehme Betreuung und ihr Engagement im dortigen Graduiertenkolleg, sowie für ihre Bereitschaft, das Zweitgutachten zu übernehmen. Meinen Dank aussprechen möchte ich auch Prof. Dr. Susanne Köbele, Erlangen, die meine Arbeit mit freundlichem Interesse verfolgt und mir mit wertvollen Hinweisen und Ratschlägen weitergeholfen hat, ebenso wie Prof. Dr. Bruno Quast, Konstanz, und Prof. Dr. Rainer Warning, München. Sämtlichen Mitgliedern des Kölner Graduiertenkollegs danke ich für die konstruktive und fruchtbare Zusammenarbeit, von der ich in hohem Maße profitieren konnte; ebenso meinen Kollegen an der Universität München, deren zahlreiche Gespräche und Anmerkungen diese Arbeit bereichert haben. Dem Kloster Wienhausen schließlich danke ich für die freundliche Erlaubnis, den Ausschnitt eines ihrer Tristan-Teppiche für die Titelgestaltung des Buches zu verwenden.

Einen sehr großen Anteil an dieser Arbeit hat meine Familie: Meine Eltern haben mich jederzeit unterstützt und mir das Vortreiben meiner Arbeit ermöglicht. Den kritischen Diskussionen mit meiner Schwester Almuth, die die Faszination am Mythos mit mir teilt, verdanke ich manch klareren Blick auf die Mythosforschung und deren intensives Überdenken. Diesen ganzen Weg mit mir gegangen ist Michaela, die immer für mich da war. Ihre tiefe Ruhe und ihr Verständnis waren mir eine unersetzliche Hilfe, für die ich sehr dankbar bin.

München, im November 2006

Inhalt

Einleitung.....	7
Teil I: Mythos und Erzählgut	
1. Zum Mythos-Begriff.....	25
1.1. Ausformungen des mythischen Denkens.....	28
1.2. Der Mythos als Form der Erzählung.....	45
2. Keltisches Erzählgut und keltische Mythologie.....	55
Teil II: Tristan	
Vorbemerkung.....	75
1. Morold.....	79
1.1. Der Zweikampf und sein Ausgang.....	79
1.2. Die Enthauptung Morolds als keltisches Motiv.....	91
2. Der Kampf mit dem Drachen.....	106
2.1. Brautwerbung und Drachenkampf.....	106
2.2. Der stoffliche Zusammenhang des Drachenkampfes.....	112
2.2.1. Der Drachenkampf als ubiquitäre Erzählstruktur.....	112
2.2.2. Der Drache und der Drachentöter.....	117
3. Urgan und Petitcreiu.....	125
3.1. Tristans Riesenkampf.....	125
3.2. Die Erzählelemente der Urgan-Episode.....	131
4. Die Minnegrotte.....	145
4.1. Beschreibungsvielfalt und Handlungsarmut.....	145
4.2. Die mythische Konzeption der Minnegrotte.....	152
5. Deutungen des mythischen Hintergrundes im Gesamtkontext.....	180
6. Schlußbemerkung.....	198
Teil III: Iwein	
Vorbemerkung.....	211
1. Das Brunnenabenteuer.....	215
1.1. Beobachtungen zur Ausgangskonstellation.....	215
1.2. Mythische Aspekte.....	227
2. Zeitlosigkeit und Zeitnot: Iweins Wahnsinn und Lunetes Rettung.....	238
2.1. Fristversäumnis und Fristeinhaltung.....	238
2.2. Aufhebung und Konkretisierung von Raum und Zeit.....	243
3. Die 'Burg zum Schlimmen Abenteuer'.....	253
3.1. Iweins Schlußaventüre.....	253
3.2. Der Wegfall mythischer Elemente.....	257
4. Die Integration gegensätzlicher Welten.....	262
5. Ausblick: <i>Tristan</i> , <i>Iwein</i> und mythisches Erzählen.....	274
Siglenverzeichnis.....	283
Literaturverzeichnis.....	284

Einleitung

In der vierten, 2001 erschienenen Auflage von Text und Übersetzung des *Iwein* Hartmanns von Aue ist der (in den früheren Ausgaben übliche) Kommentarteil nicht mehr vorhanden. Zu der Entscheidung, diesen kommentierenden Anhang wegzulassen, bemerkt der Herausgeber Thomas CRAMER in seinem Nachwort zur jüngsten Auflage: Der Kommentarteil „war zunehmend zu einem schwer benutzbaren Sedimentmodell geraten. Mit den vielen Verweisen auf Motivparallelen in vor allem keltischen Erzählungen spiegelte er zudem die (falsche) Erwartung der älteren Forschung wider, in Stoffgenese und Motivgeschichte Aufschlüsse für das Verständnis der Dichtung zu finden.“¹ In dieser Aussage ist die fundamentale Kritik an jenem als ‘Textgenetik’ oder ‘Stoffgeschichte’ bezeichneten Bereich der literaturwissenschaftlichen Forschung zusammengefaßt, welcher lange Zeit die wissenschaftlichen Debatten beeinflußt hat. Der Anfang der stoffgeschichtlichen Textkritik geht bereits auf die Märchen- und Volksliedforschung des 19. Jh.s zurück (verbunden mit Forschern wie Jacob Grimm oder Karl Lachmann) und damit in die Anfänge der deutschen Philologie. Gerade die Stoff- und Motivsammlungen dieser Zeit (nicht zuletzt Grimms *Deutsche Mythologie*) spiegeln die romantische Suche nach einem ‘Urmythos’, nach archetypischen Grundmustern und Urbildern von Literatur und Dichtung, welche generell unter der Betrachtungsweise einer ‘Geschichte der poetischen Stoffe’ steht.²

Stoffgeschichtliche Untersuchungen, welche in der älteren Germanistik besonders um die Mitte des 20. Jahrhunderts angestellt wurden, sind von der Überzeugung geleitet, in der umfassenden Kenntnis von Stoff- und Motivgeschichte eines Textes einen wesentlichen Schlüssel zu seiner Interpretation zu besitzen. Würde man von der ‘ursprünglichen’ Gestalt und Bedeutung einer Erzählung, wie sie z.B. in Märchen oder Sagen, ‘kleinen’ Erzählformen, Heldenliedern o.ä. vorgelegen habe, so ließe dies Rückschlüsse für den Bedeutungsgehalt einer späteren Textform jener Erzählung zu. Das Verständnis eines Textes und seine Interpretation hinge von seiner Entwicklungsgeschichte ab, was allerdings die Vorstellung impliziert, Texte verlören im Laufe ihrer Überlieferung nach und nach ihren ursprünglichen Bedeutungsinhalt zugunsten verschiedener Varianten, Überformungen und Erweiterungen eines Stoff- und Erzählkomplexes. Gelänge es jedoch, den ‘Kerngehalt’ der Erzählung herauszufiltern und die Entwicklung zur gleichsam

1 Hartmann von Aue, *Iwein*. Text der siebenten Ausgabe von G. F. Benecke, K. Lachmann und L. Wolff, Übersetzung und Nachwort von Thomas CRAMER, Berlin u. New York ⁴2001, S. 153.

2 Vgl. Christine LUBKOLL, [Art.] Stoff- und Motivgeschichte/Thematologie, in: Ansgar NÜNNING (Hg.), *Metzler Lexikon für Literatur- und Kulturtheorie*, Stuttgart und Weimar ²2001, S. 607.

‘verfälschten’ Textgestalt, wie sie heute vorliege, nachzuzeichnen, so wären sämtliche Problemkonstellationen lediglich als Resultat einer fortlaufenden Veränderung jenes ‘Kerngehaltes’ zu interpretieren. Auf diese Weise wird – um nur ein Beispiel zu nennen – die schnelle Wiederheirat Laudines im *Iwein* damit begründet, Laudine sei ‘ursprünglich’ eine Brunnenfee und ihre Heirat mit Iwein innerhalb derartiger Erzählungen eine logische Konsequenz. Der Komplexität des Romans, der veränderten Stellung der einzelnen Sujets gegenüber der ‘ursprünglichen’ Mahrtehenenerzählung usw. wird damit keine Rechnung getragen; ganz abgesehen von den Schwierigkeiten, die tatsächliche ‘Ur-Fassung’ der Erzählung zu bestimmen oder konkret einzugrenzen, was genau mit dem Erzähltypus der ‘Mahrtehe’ und dem Sujet einer ‘Brunnenfee’ überhaupt verbunden ist.

Daß sich die Hoffnung auf ein besseres Verständnis durch die Stoffgeschichte nicht erfüllt hat und die positivistische motivgeschichtliche Forschung in dieser Ausprägung beinahe zwangsläufig zum Scheitern verurteilt ist, hat verschiedene Ursachen. Zum einen kann die Suche nach einer ‘ursprünglichen’ Gestalt, dem ‘Kerngehalt’ einer Erzählung, kaum Aussicht auf Erfolg haben, auch wenn man lange Zeit versucht hat, regelrechte Stammbäume aufzustellen, um die Entwicklung verschiedener Texte zu rekonstruieren.³ Allzu offensichtlich ist der Rekonstruktionscharakter dieser notgedrungen hypothetischen und in höchstem Maße spekulativen Erschließung möglicher Vorstufen oder gar ‘Archetypen’ von Erzählungen. Insbesondere was Ausgestaltungen betrifft, die den uns erhaltenen schriftlich fixierten Texten vorausliegen, ist die Entwicklung oraler Erzähltraditionen naturgemäß nicht mehr nachvollziehbar.⁴ Der Einfluß mündlicher Überlieferung ist stets unkalkulierbar; er darf jedoch in Überlegungen zur Texttradierung nicht außer acht gelassen werden.

Die erhoffte Aussagekraft der stoffgeschichtlich orientierten Forschung hat sich indessen auch aus einem anderen Grund nicht erfüllt. Selbst wenn es nämlich gelänge, Vorläufer und ‘Urtexte’ einzelner Erzählungen trotz der Schwierigkeiten (wie fehlende Textzeugnisse etc.) lückenlos nachzuweisen, wäre damit eine kohärente Interpretation dieser Erzählungen noch keineswegs garantiert. Die Fixierung auf die Rekonstruktion einer archetypischen Textgestalt und deren Entwicklung zu späteren Fassungen vernachlässigt die Kontextualisierung dieses Prozesses und beachtet nicht die Möglichkeit gegenläufiger Entwicklungen, Parallelüberlieferungen, Kontaminierungen und möglicher Bedeutungsveränderungen. Hierbei ist in Bezug auf die Erzählstoffe des Mittelalters besonders das Aufeinandertreffen klerikal-gelehrter Schriftraditionen und mündlich verbreiteten Erzählguts zu beachten. Der Einfluß des Christentums auf den mittelalterlichen Erzählhintergrund ist dabei ebensowenig zu unterschätzen wie die Ausbildung verschiedener, oft gegenläufiger Versionen in mündlichen, aber auch literarischen Traditionen. Die

3 Man denke etwa an die Versuche Andreas HEUSLERS, die Entwicklungsgeschichte des Nibelungenliedes zu erarbeiten.

4 Vgl. zum Problemfeld mündlicher Traditionen und deren Verschriftlichung u.a. Ursula SCHÄFER, *Vokalität. Altenglische Dichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, Tübingen 1992.

im Mittelalter aufkommende Bedeutung einer ritterlich-höfischen Kultur verursacht einen Entkontextualisierungsprozeß gegenüber den 'herkömmlichen' Erzählinhalten, der nicht allein auf Oralität zurückführbar, wohl aber durch diese begünstigt ist und sich also auch im Spannungsfeld zwischen mündlicher und schriftlicher Erzähltradition niederschlägt.

Vorzuwerfen ist der Stoff- und Motivgeschichte vor allem die „Beschränkung auf das bloße Material und die Vernachlässigung der ästhetischen Aussagekraft eines literarischen Kunstwerkes“⁵. Das summarische Vorgehen und eine Fixierung auf erzählerische Einzelmomente verliert die jeweils epochenspezifischen Eigenheiten aus dem Blick. Insgesamt zeigt sich, daß die Vorgehensweise, einzelne Motive isoliert und ohne ihren Zusammenhang auf der Textoberfläche zu betrachten, kritisch zu bewerten und für die Textanalyse wenig gewinnbringend ist.⁶

Das Mißtrauen gegenüber der Stoffgeschichte ist, wie CRAMERS eingangs zitierte Bemerkung zeigt, groß. Zu hoch waren die Erwartungen, die in sie gesetzt worden sind und die sie nicht zu erfüllen vermochte. Anstatt sich jedoch gänzlich vom stofflichen Hintergrund der einzelnen Erzählungen abzuwenden, gilt es zu überlegen, inwieweit dieses Substrat dennoch Einfluß auf das Verständnis der Texte ausübt. Dies kann freilich nicht in der bisherigen Betrachtungsweise einer Textentwicklung geschehen, sondern müßte sich auf andere Konstituenten stützen. Wenn aber, wie es die Textgenetik versucht hat, Irritationen und erratische Momente einer Erzählung nicht als Resultat der spezifischen motivgeschichtlichen Ausformung des Textes erklärt werden können, so muß auch ein möglicher Zusammenhang mit dem stofflichen Hintergrund anders beurteilt werden. Anstatt also eine ohnehin spekulative und konstruierte Entwicklungsgeschichte von Erzählstoffen und -motiven nachzuzeichnen, ist gerade bei der Analyse irritierender Details eines Textes die Aufmerksamkeit auf deren Verwendungszusammenhang zu legen. Daher soll in der folgenden Untersuchung der Blick auf narrative Kennzeichen mythischen Erzählens gelenkt werden. Denn das mythische Denken bildet, indem es Wirklichkeit anders ordnet und darstellt, eine Alternative zu unserem 'rationalen' Denken, für das jene 'blinden Flecken' einer Erzählung erst so irritierend erscheinen. Es bietet also die Möglichkeit, eine andere Form von Rationalität zu erfassen, mithilfe derer sich neue Deutungsmöglichkeiten ergäben.

Um allerdings mythische Konzeptionen innerhalb *literarischer* Texte zu beschreiben, ist es nötig, eine erweiterte Perspektive auf den Mythos-Begriff und das mythische Erzählen zu formulieren. Entscheidend dabei ist, Mythos ebenso unabhängig von kulturellen Eigenheiten wie von historischen Bedingungen zu erfassen und den Akzent nicht allein auf inhaltliche, sondern zusätzlich auf strukturelle Kennzeichen zu legen, um mit deren Hilfe auch in literarischen Erzählungen wie dem *Tristan* oder dem *Iwein* Merkmale des Mythos und seiner strukturellen Wirkungsweise aufzuspüren. Sicher schlägt sich der Mythos nicht allein im

5 LUBKOLL (2001), S. 607.

6 Vgl. insgesamt ebd., S. 607f. Ähnliche Kritik an der motivgeschichtlichen Forschung zum *Iwein* formuliert Ralf SIMON, Einführung in die strukturalistische Poetik des mittelalterlichen Romans, Würzburg 1990, S. 50.

Bereich des Erzählerischen nieder, auf der Ebene der sprachlichen Vermittlung allerdings ist Mythos unter narrativen, nicht deskriptiven Aspekten zu betrachten. Über das Medium der Erzählung werden die mythischen Inhalte besonders oft und besonders eindringlich vermittelt; in der Umständlichkeit des mythischen Erzählens liegt eine implizite Wirkungsweise, da kontingente Bedeutungsträger die zur Sinnstiftung notwendige Transformation von Labilität in Stabilität repräsentieren. Der Mythos enthält in seiner Tiefenstruktur eine irreversible Anreihung von Bedeutungsträgern, womit ein Vorgang konstituiert wird, der oberflächlich über das Mittel der Erzählung im eigentlichen, narrativen Sinne weitergegeben werden kann.⁷

Im Medium der Erzählung vollzieht der Mythos eine Transformation vom Ungültigen zum Gültigen, welche Ordnung stiftet, ohne deren Genese explizit machen zu wollen. Besondere Bedeutung kommt daher dem – Fritz STOLZ zufolge den Mythos charakterisierenden – Begriff der ‘traditionellen Erzählung’ und ihrer orientierungsstiftenden Funktion zu: Die traditionelle Erzählung kann demnach nicht nur Mythologien, sondern im weiteren Sinne auch das Märchen umfassen, das ebenfalls als ein Träger von Kennzeichen mythischer Rationalität und mythischen Denkens gelten kann.⁸ Daher sollen im Rahmen dieser Arbeit sowohl die Ausdrucksformen des mythischen Denkens als auch die narrativen Kennzeichen des Mythos erfaßt werden, und zwar übergreifend für alle Formen der traditionellen Erzählung wie der Literatur. Um die nötige Kontextualisierung zu gewährleisten, müssen mögliche Prätexte durchaus im Blick behalten werden, freilich ohne sie als bloße Residuen einer festgelegten Genese zu betrachten. Im Zuge dieser Herangehensweise ist es dann auch möglich, Ergebnisse der Stoffgeschichte in die Analyse mit einzubeziehen, sofern diese, wenn sie in ihren jeweiligen Kontext gestellt werden, Aufschlüsse über die Verwendung mythischer Kennzeichen geben können, was ebenso für die Erkenntnisse der Märchenforschung gilt.

Wegweisend hierbei ist es, Mythos nicht als Genre oder gar Textkategorie, sondern mit Ernst CASSIRER als Denkform zu betrachten. Es gehört dabei zu den hervorstechendsten und für die literarische Analyse bedeutsamsten Eigenheiten des mythischen Denkens, daß es durch zu unserer Auffassung verschiedene Zeit- und Raumvorstellungen charakterisiert ist: Während die uns vertrauten Konzeptionen eine lineare und kontinuierlich fortlaufende, quantitativ meßbare Zeit fokussieren, erweist sich der mythische Zeitbegriff dagegen als diskontinuierlich, weniger quantitativ und abstrakt als vielmehr qualitativ und konkret. Der Mythos bedient sich zudem einer ‘final’ bestimmten Handlungslogik, innerhalb derer Ursache und Wirkung, Anfang und Ziel untrennbar miteinander verknüpft sind, wodurch die (zeitliche, kausale) Reihenfolge von Ereignissen nicht ausschlaggebend ist. Ferner ist die besondere Zeitqualität des mythischen Denkens nicht von der

7 So die These des Religionswissenschaftlers Fritz STOLZ, *Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos*, in: Hans H. SCHMID (Hg.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988, S. 81–106, hier bes. S. 83f.

8 Vgl. ebd., S. 84ff.

räumlichen zu trennen, die ebenfalls durch qualitative (d.h. empirisch nicht faßbare anstatt quantitativ-geometrische) Merkmale gekennzeichnet ist.⁹

Die Raum- und Zeitkonzeption des mythischen Denkens stellt die Möglichkeit in Aussicht, bestimmten Sonderräumen entsprechende Sonderzeiten zuzuweisen, die vom herkömmlichen Modell abweichen; sogar die Möglichkeit einer absoluten Zeitlosigkeit. Hier greift das von Cassirer beschriebene Merkmal der 'Konkreszenz', das konstitutiv für das mythische Denken ist und innerhalb eines mythischen Raumes eine Gleichzeitigkeit von Gegenwart und (mythischer) Vergangenheit zuläßt. Für eine Zeiterfahrung, die mit der Erfahrung und Beschreibung des Raumes konvergiert, ist in der Literaturwissenschaft in Anlehnung an Michail BACHTIN der Begriff 'Chronotopos' geprägt worden, der zuletzt von Rainer WARNING aufgenommen worden ist.¹⁰ Die vorliegende Untersuchung hat es sich zum Ziel gesetzt, derartige Kategorien des mythischen Denkens in der mittelhochdeutschen Literatur nachzuweisen, insbesondere solche, die dem linearen Raum- und Zeitbegriff der scheinbar kontingenten Aventure-Ketten der höfischen Protagonisten sowie der kausalen Verknüpfung von Handlungsfolge und linearer Zeiterfassung im höfischen Diskurs zuwiderlaufen.

Der Umgang der mittelalterlichen Literatur mit dem Mythos ist dabei freilich differenziert zu beurteilen. Hans FROMM spricht in diesem Zusammenhang sogar von der Ausbildung 'neuer' Mythen im eigentlich als so rationalisiert und 'aufgeklärt' geltenden Mittelalter.¹¹ Das Mittelalter wende sich ausdrücklich nicht von den Mythen und Überlieferungen der vormals mündlichen Tradition ab, sondern vermöge diesen neue Deutungsmöglichkeiten abzugewinnen: Der Umgang mit Erzähltraditionen und deren Verwendung innerhalb des neu aufkommenden mittelalterlichen Erzählguts (gerade im Übergang von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit) richtet im Zusammenhang mit einem sich immer stärker abzeichnenden kulturellen Wandel und wirtschaftlicher Prosperität den Blick auf neue Inhalte und aktuelle Fragestellungen, doch geschieht dies unter Einbeziehung und Verwendung der 'alten' Stoffe und Vorstellungen.¹²

FROMMS Sichtweise bezieht sich in erster Linie auf den mythischen Hintergrund des keltischen Erzählguts. Die Stoffe und Themenkomplexe, welche im 12. Jh. die höfische Literatur Frankreichs und nur wenig später auch die deutsche Literatur aufgreift, gehen zum überwiegenden Teil auf orale Erzähltraditionen kelti-

9 Vgl. zum Mythos als Denkform Ernst CASSIRER, *Philosophie der Symbolischen Formen*, Bd. 2: *Das mythische Denken*, Darmstadt 1977, hier besonders S. 104ff. u. 129ff.

10 Vgl. Michail BACHTIN, *Formen der Zeit und des Chronotopos im Roman*, in: *Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik*, hg. v. E. KOWALSKI und M. WEGNER, Frankfurt/M 1989, S. 7–209; Rainer WARNING, *Der Chronotopos Paris bei den Realisten*, in: ders., *Die Phantasie der Realisten*, München 1999, S. 269–312. Für BACHTIN resultieren daraus auch narratologische Konsequenzen, wenn er etwa den poetischen Raum in seine Überlegungen mit einbezieht. Zu den Begriffen 'Konkreszenz' und 'Chronotopos' vgl. auch genauer unten, Teil I, Kap. 1.1.

11 Vgl. Hans FROMM, 'Aufklärung' und neuer Mythos im Hohen Mittelalter, in: ders., *Arbeiten zur deutschen Literatur des Mittelalters*, Tübingen 1989, S. 1–23.

12 Vgl. ebd., S. 3ff.

scher Provenienz zurück; hier ist vor allem die *matière de bretagne* zu nennen, die die französische Literatur fundamental beeinflusst hat. Besonders die Figur des König Artus und der gesamte damit in Verbindung stehende Erzählkreis ist mit der Überlieferung des keltischen Britannien verbunden. Gleiches gilt z.B. auch für den Themenkreis des heiligen Grals, der freilich bereits sehr stark von christlichen Anschauungen durchdrungen ist. Auch die hier untersuchten Texte stehen in engem Zusammenhang mit Stoff- und Motivkomplexen keltischer Erzähltraditionen.

Die überlieferten Stoffe und Themenkomplexe werden dabei nicht einfach übernommen und wiedererzählt, sondern erfahren Umdeutungen; Inhalte werden neu bestimmt und (wie im Falle des Grals) an die christlichen Glaubens- und ritterlichen Wertevorstellungen des Mittelalters angepaßt. In der Artusgestalt formt sich so aus dem 'Sagenheld' des keltisch-britannischen Erzählguts das Bild vom idealen Herrscher, welches das gesamte Mittelalter über maßgeblich bleibt; im Themenkreis des Grals etabliert sich demgegenüber die Überzeugung vom Kommen eines Heilsbringers. Dieser Vorgang kann durchaus als Ausbildung 'neuer Mythen' bezeichnet werden, da die so entstandenen literarischen Texte zweifelsohne genauso einen welterklärenden, orientierungsstiftenden Anspruch wie ein mit einem religiösen Symbolsystem verbundener Mythos erheben.¹³

Mit der Schaffung 'neuer Mythen' – und das ist entscheidend – greift die Literatur dennoch weiterhin auf Stoffe und Motive, auf Handlungskomplexe der mündlich verbreiteten Erzähltraditionen und deren mythische Ausformungen zurück, welche sie bereits vorfindet und die beim Publikum bekannt sind. Der keltische Hintergrund, auf den sich die Erzählungen beziehen, bleibt weiterhin präsent, ist aber eingebettet in einen erweiterten Erfahrungshorizont, welcher sich aus dem neuen Selbstbewußtsein der mittelalterlichen Adelskultur ebenso herleitet wie aus einem erwachten literarischen Selbstverständnis, andererseits gleichermaßen undenkbar wäre ohne das religiöse Sinnstiftungspotential der christlichen Religion, welches für das gesamte Mittelalter von überragender Bedeutung ist und sich immer wieder auch in der 'weltlichen' Literatur erweist.¹⁴ Dies stellt sich geradezu als ein Amalgamierungsprozeß dar: Die Disparität zwischen den Einzelelementen und den unterschiedlichen Erzählhorizonten mit ihren narrativen Strukturen wird in der mittelalterlichen Literatur zu einem untrennbaren Ganzen zusammengefügt. Im Zuge dieser Amalgamierung geht der mythische Gehalt der Erzählelemente bzw. der diesen zugrundeliegenden Vorstellungen aber nicht verloren (z.B. im Zuge einer defizitären Textentwicklung, wie sie die Stoffgeschichte postuliert), sondern es ändern sich deren Deutungsansprüche.

Vergleichbare Beobachtungen sind in Bezug auf die antike Erzählwelt schon früh gemacht,¹⁵ nicht jedoch auf das keltische Erzählgut ausgedehnt worden. Zudem erschwert eine einseitige Fixierung des Mythos-Begriffes auf die Antike die

13 Vgl. ebd., S. 8ff. FROMM spricht in diesem Zusammenhang von einer „neue[n] Artus-Mythologie“ (S. 10).

14 Vgl. ebd., S. 13 u. 20ff.

15 Vgl. stellvertretend hierzu Hans Robert JAUSS, Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos, in: Manfred FUHRMANN (Hg.), Terror und Spiel, München 1971, S. 187–210.

diesbezügliche Behandlung anderer Stofftraditionen, während sie umgekehrt solche der antiken (fälschlicherweise) in besonderem Maße zu rechtfertigen scheint. Der mittelalterliche Umgang mit antiker Mythologie läßt sich allerdings auch recht klar umreißen: Die antiken Mythen nämlich können im Mittelalter schon aufgrund ihres Inhalts (als offensichtliche 'Göttergeschichten', als die sie in der gelehrten Tradition wohlbekannt sind) auch meist als solche identifiziert und reflektiert werden, wodurch Bedeutungsüberschüsse im Hinblick auf die 'eigentliche' Wahrheit des Christentums gegenüber den heidnischen Vorstellungen von vornherein abgewiesen werden. Die antiken Erzählstoffe stehen in engem Zusammenhang mit dem Bildungswissen einer überwiegend schriftlich organisierten klerikalen Überlieferungskultur. Dementsprechend fällt der Umgang mit den mythischen Inhalten des antiken Erzählguts aus, der sich vielfach in Allegorisierung, Dämonisierung, Euhemerismus oder weiteren Rationalisierungstendenzen niederschlägt.

Ganz anders ist der Stellenwert keltischer Erzähltraditionen zu beurteilen: Eine ausgebildete Mythologie im Sinne theogener, kosmogonischer und eschatologischer Entwürfe fehlt dort; statt dessen sind ihre Gestalten und Inhalte noch stark im kulturellen Gedächtnis verankert und reichen über orale Erzähltraditionen teilweise bis tief in den sog. 'Volks glauben' hinein. Hinzu kommt, daß sich zumindest im Zuge von Transformationsprozessen vieles mit christlichen Glaubensvorstellungen vereinbaren läßt, ja sogar häufig Wechselwirkungen zu beobachten sind (wenngleich nicht immer der theologischen Lehrmeinung folgend). Das ermöglicht einen anderen Umgang mit dem mythischen Gehalt des keltischen Erzählguts, der dadurch zwar nicht völlig unreflektiert, aber doch relativ problemlos in die Literatur übernommen werden kann.

Aufarbeitung und Interpretation des keltischen Erzählguts erweisen sich als ausgesprochen kompliziert, weil es sich aufgrund der überwiegend oralen Traditionen außerhalb der höfischen Literatur des Mittelalters nurmehr schwer zurückverfolgen läßt. Man ist gezwungen, auf mittelalterliche irische oder walisische Texte zurückzugreifen, deren Verschriftlichung jedoch vielfach erst nach der Entstehung der höfischen Texte erfolgt ist, oft im Zuge einer unverkennbaren Überformung durch christlich-klerikale Wertvorstellungen, so daß gegenseitige Verflechtungen und Beeinflussungen kaum mehr nachvollziehbar sind. Welche Erzählungen in welcher Gestalt vorgelegen haben, läßt sich im Gegensatz zum antiken Erzählgut daher auch wesentlich schlechter bestimmen.

Dabei ist die Frage sekundär, ob diese mythischen Vorstellungen tatsächlich im Zusammenhang mit einer vorchristlichen keltischen Religion stehen bzw. ob und inwieweit christliches Gedankengut einen zusätzlichen Einfluß ausübt. Zwar besteht unter der Betrachtungsweise des Mythos als Denkform auch ein Verweiszusammenhang zu religiösen Symbolsystemen, doch diese diffizile Fragestellung ist vor allem für die Religionswissenschaften von Belang. Für eine literaturwissenschaftliche Untersuchung hingegen ist vielmehr entscheidend, welcher Art die Erzähltraditionen sind, die in die zu untersuchenden Texte eingehen, und weniger ihr religiöser Kontext. Das dahinterstehende religiöse Symbolsystem interessiert

zwar für das nähere Verständnis des Mythos, welcher die Erzähltraditionen prägt, ausschlaggebend ist jedoch die Einsicht in die Funktionsweisen und jeweiligen Strukturen bzw. Ausformungen des mythischen Denkens innerhalb der Erzählungen, ganz gleich, ob dahinter nun tatsächlich noch Reste keltischer Glaubensvorstellungen stehen oder ob es sich im Zuge der Überlieferung und Überarbeitung um veränderte, 'christianisierte' Formen handelt.

Was die Übernahme derartiger Elemente des keltischen Erzählguts in der europäischen Literatur des Mittelalters angeht, so ist davon auszugehen, daß darin in der Regel nicht nur das bloße Motiv für sich allein Aufnahme gefunden hat, sondern ebenso die damit zusammenhängenden Handlungsvoraussetzungen; vielfach sind ganze Motivreihen bis hin zu komplexen Handlungskonstellationen entlehnt worden. Gerade was die *matière de bretagne* betrifft, so dürfte es sich hierbei ohnehin weniger um eine Übernahme fremder Motive handeln als vielmehr um das Einfügen bekannter Erzählstränge in einen anderen, verstärkt reflexiven (nämlich höfischen) Kontext, womit sich der Stellenwert der Rationalität, die expliziter wird, ändert: Nicht zuletzt der Medienwechsel vom mündlichen zum schriftlichen Erzählen sorgt dafür, daß es so etwas wie einen festen Text gibt, und schafft damit ein erhöhtes Maß an Verbindlichkeit und Reflexivität; indem vormals mündlich tradierte Erzählelemente und Handlungsstränge in Zusammenhang mit einem höfischen Wertesystem gebracht werden, sind Handlungsmotivationen und Geschehnisabläufe nicht mehr nur implizit nachvollziehbar. Daß hierbei nicht nur Motivreihen und deren Handlungsträger bestehen bleiben, sondern auch die sie verbindenden Erzählstrukturen, ist nicht verwunderlich. Kontextualisierung und Rationalität sind zwar anders gestaltet, und es handelt sich eindeutig um Werke mit literarischem Anspruch, also um Kunst-Werke. Dennoch ist die Verzahnung mit Erzählungen, die nach impliziten Strukturierungsmerkmalen aufgebaut sind, zu groß, als daß diese völlig von den übernommenen Motiven und Handlungsträgern zu lösen wären. So ist es auch verständlich, daß die Strukturen des mythischen Erzählens weniger an der Textoberfläche als in der Tiefenstruktur der Erzählungen zu finden sind. Diese entfalten dennoch ihre Wirkung, ihr Nachweis gestaltet sich allerdings umso schwieriger, als die ohnehin stets von impliziter Rationalität¹⁶ gekennzeichneten mythischen Erzählungen durch ihre Einbettung in die höfischen Erzählstrukturen zu einer Konkurrenz der mit beiden jeweils einhergehenden Reflexionsleistungen führt.

Die eben skizzierten Überlegungen, welche die Eigenheiten mythischen Erzählens für die literarische Textanalyse zu nutzen suchen, sollen auf zwei mittelhochdeutsche Texte angewendet werden. Daß es sich dabei mit dem *Tristan* Gottfrieds von Straßburg und dem *Iwein* Hartmanns von Aue um zwei Erzählungen handelt, die nicht nur zu den bekanntesten, sondern auch zu den am umfassendsten erforschten gehören, ist hierfür eher von Vorteil. Denn den zahlreichen Darstellungen und Untersuchungen, die zu diesen Texten existieren, kann mit dieser veränderten

16 Zum sich verändernden Stellenwert der Rationalität im Zusammenhang mit mythischem Erzählen vgl. vor allem STOLZ (1988), S. 87–92.

Sichtweise eine ergänzende Lesart an die Seite gestellt werden. Beide Erzählungen haben sich als derart komplex und vielschichtig erwiesen, daß sie ihre Interpreten immer wieder aufs Neue herausfordern. Gerade der *Tristan* beschäftigt weiterhin die Literaturwissenschaft, die sich inzwischen aber weitgehend davon verabschiedet hat, eine abschließende Gesamtinterpretation, ja nicht einmal die zufriedenstellende Deutung einzelner Passagen zu erbringen.¹⁷

Es kann nicht Ziel einer solchen Analyse sein, die bisherigen Ergebnisse der Forschung zu verabschieden, vielmehr muß an den Fragen angesetzt werden, die sich bis heute einer befriedigenden Klärung entziehen oder aber noch kaum ins Blickfeld gerückt sind. Besonders bei Gottfried stößt man auf viele Inkonsistenzen, die sich stets gegen jede Einbindung in umfassendere Deutungsversuche gesperrt haben, da sich sein Roman aus einer Reihe nur locker miteinander verbundener, inhaltlich oft inkohärenter Episoden zusammensetzt. Eine erschöpfende Neuinterpretation des gesamten Romans ist daher nicht anzustreben. Die einzelnen, im Rahmen dieser Untersuchung ausgewählten Episoden sollen darauf befragt werden, wie sich in ihnen der narrative Umgang des Textes mit Erzählelementen des Mythos zeigt. Bei der Auswahl dieser Episoden ist daher auch nicht auf stoff- oder motivgeschichtliche Kriterien zu achten, sondern auf 'blinde Flecke' und irritierende Momente der Erzählung, denn diese für die Interpretation so problematischen Passagen könnten, so die These der Arbeit, mit den Eigenarten mythischen Erzählens zusammenhängen. Episodenübergreifend müssen dabei Isotopien narrativer Strukturen und spezifischer Motive berücksichtigt werden, welche eine Bewertung der Ergebnisse im Hinblick auf den Gesamtzusammenhang der Erzählung erleichtern.

Eine der auffälligsten und zugleich problematischsten Begebenheiten der *Tristan*-Handlung findet sich im Kampf des Helden gegen den irischen Herzog Morold, einem als Gottesurteil aufgefaßten Gerichtskampf, der zum Ziel hat, Cornwall vom irischen Hof unabhängig zu machen. Im Verlauf des Kampfes kann Morold Tristan zwar jene vergiftete Wunde beibringen, von der ihn nur Isolde heilen kann. Tristan aber behält letztendlich die Oberhand und besiegt Morold, indem er ihm den Schädel spaltet, mit der Folge, daß der verräterische Schwertsplitter im Kopf seines Gegners zurückbleibt, an dem Tristan später identifiziert werden kann. Soweit stimmt Gottfried mit den übrigen Bearbeitern des Tristan-Plots überein. Unerklärlich und verstörend ist jedoch die anschließende Enthauptung Morolds durch Tristan: Zum einen ist sein Kontrahent zu diesem Zeitpunkt bereits tot, die Enthauptung also nachträglich und damit widersinnig. Zum anderen ist eine solche Vorgehensweise völlig unverhältnismäßig und unhöflich für einen vom Erzähler als derart vollkommen herausgestellten Ritter. Umso mehr befremdet die Drastik der Darstellung, als sich der Erzähler ansonsten mit vergleichbaren Details, die über die höfische Schicklichkeit hinausgingen, auffallend zurückhält.

17 Vgl. für die neuere Forschung stellvertretend Christoph HUBER und Victor MILLET (Hg.), *Der „Tristan“ Gottfrieds von Straßburg* (Symposium Santiago de Compostela, 5. bis 8. April 2000), Tübingen 2002, mit zahlreichen Beiträgen zu einzelnen Aspekten wie zur Gesamtzerzählung.

Mit der Deutung dieser Szene, die weder zur höfischen Figur Tristans noch zur vollendeten Erzählweise Gottfrieds passen mag, hat man sich äußerst schwer getan. Keiner der bisher dargebrachten Deutungsversuche vermag vollends zu überzeugen, zu groß ist die Diskrepanz zum erwartbaren Verhalten eines höfischen Ritters – Tristans Schwertleite geht diesem Kampf unmittelbar voraus. Als größtes Hindernis erweist sich in der Erzählung selbst, daß Morolds Enthauptung nachträglich geschieht und damit nicht nur norm-, sondern auch sinnwidrig scheint.

Auch die weiteren Schilderungen der Kämpfe Tristans gegen den Drachen (im Rahmen der Brautwerbung) und gegen den Riesen Urgan rufen z.T. erhebliche Irritationen hervor, so beispielsweise die Figur des betrügerischen Truchseß, der anhand der herausgeschnittenen Drachenzunge überführt werden kann, oder Urgans abgeschlagene Hand. Überhaupt bleiben diese beiden Kämpfe bei den meisten Interpretationen weitgehend unberücksichtigt, da sie vordergründig betrachtet als wenig handlungsrelevant gelten. Zu den sicherlich eindrucksvollsten, aber auch irritierendsten Episoden des *Tristan* ist zuletzt der Aufenthalt von Tristan und Isolde in der Minnegrotte zu zählen: Verfahrensweisen und Motive unterschiedlichster Traditionen werden in diesem Abschnitt miteinander kombiniert und regelrecht zu einer Einheit verschmolzen. Allegorische Ausdeutungen, kommentierende Exkurse und intertextuelle Verweise sind dergestalt übereinandergelendet, daß sich eine unübersehbare Vielfalt von Deutungsüberschüssen ergibt.¹⁸

Die Forschung richtet mittlerweile verstärkt das Augenmerk auf derartige Deutungsüberschüsse: Franz Josef WORSTBROCK hat der These von der Kontingenz des Minnetrankes das Modell der Fortuna und ihres Rades entgegengehalten.¹⁹ Diese Sichtweise erlaubt es, Gottfrieds Werk konzeptionell eine geschlossene Gerichtetheit zuzuschreiben, dessen Geschehen einer „finalen Kausalität“²⁰ folgt. Das Rad der Fortuna als ein übergreifendes, die gesamte Handlungsstruktur beschreibendes Prinzip würde dann erklären, daß bestimmte Zufälle gelenkt sind, was sich freilich erst aus der Verknüpfung ihrer einzelnen Teilmomente erschließt. Es läßt jedoch keine Rückschlüsse auf Funktion und Wirkungsweise der jeweiligen Teilmomente zu, ebensowenig erklärt sich daraus das Prinzip der oberflächlichen Kausalität, also jener rational nachvollziehbaren Handlungslogik auf der Textoberfläche, welche in der Abfolge dieser Teilmomente entsteht und erst als Verlaufsmodell betrachtet schließlich zur These vom gelenkten Zufall führt. Zudem muß konstatiert werden, daß die Liebe zwischen Tristan und Isolde ihren Beginn nicht erst mit der Einnahme des Liebestrankes nimmt, sondern bei Gott-

18 Unter den neuesten Beiträgen zu dieser Problematik ist Jan-Dirk MÜLLER, *Gottfried von Straßburg: „Tristan“*. Transgression und Ökonomie, in: Gerhard NEUMANN und Rainer WAR-NING (Hg.), *Transgressionen*, Freiburg i. Br. 2003, S. 213–242, zu nennen, dessen Deutungsansatz insbesondere den unterschiedlichen literarischen Verfahrensweisen dieser Episode breiten Raum zugesteht.

19 Vgl. Franz Josef WORSTBROCK, *Der Zufall und das Ziel. Über die Handlungsstruktur in Gottfrieds ‘Tristan’*, in: Walter HAUG und Burghart WACHINGER (Hg.), *Fortuna*, Tübingen 1995, S. 34–51.

20 Ebd., S. 40.

fried als etwas schon immer Dagewesenes nahegebracht wird, wodurch dem Trank lediglich noch die oberflächliche Manifestation einer von Anfang an evidenten Tatsache zukommt.²¹

Auch im *Iwein* treten Handlungssequenzen in den Vordergrund der Aufmerksamkeit, deren Besonderheiten sich mit Hilfe herkömmlicher Interpretationen nicht ausdeuten lassen. Dies betrifft in erster Linie die Brunnenepisode zu Beginn der Handlung. Kalogrenant und nach ihm Iwein müssen sich mit der *aventure* einer magischen Gewitterquelle auseinandersetzen, deren Örtlichkeit von einer ganzen Reihe auffälliger Eigenarten geprägt ist: Inmitten einer Waldwildnis tut sich ein idyllischer Bereich auf, der aus dem gewohnten Raum/Zeitgefüge herausgehoben zu sein scheint. Dabei fallen im Beschreibungsarsenal der Brunnenumgebung sowie in ihren rational nicht faßbaren raum-zeitlichen Merkmalen Parallelen zur Minnegrotte des *Tristan* auf, welche sich erst im Zusammenhang mit den Kennzeichen des mythischen Denkens erklären lassen. Hierzu gehören u.a. der Schwellenraum eines wilden Waldes und die zu ihrer Überwindung nötigen Führer wie ein dämonisch aussehender Waldmensch, die Zeitlosigkeit des Ortes, welche sich besonders in der immergrünen Linde ausdrückt, sowie dessen wunderbarregenerative Kräfte, wodurch die durch einen einfachen Wasserguß ausgelösten Gewitterschäden nur begrenzte Wirksamkeit entfalten.

Dabei erweist es sich erneut, daß die Erklärungen der Stoffgeschichte, in solch magischen, in den Bereich des Phantastischen und Wunderbaren hineinreichenden und für die *Aventiurewelt* des höfischen Romans nicht ungewöhnlichen Orten und Gegebenheiten lediglich motivgeschichtliche Relikte zu sehen, zu kurz greifen. Bemerkenswert ist die Häufung derartiger Elemente in der Brunnenepisode des *Iwein*, ebenso das Auftauchen dieser Darstellungsweise mit den ihr spezifischen Motivreihen unabhängig voneinander in unterschiedlichen Erzählzusammenhängen (*Tristan*; Ulrichs von Zatzikhoven *Lanzelet*). Irritierend ist zudem, daß im weiteren Verlauf des *Iwein* die Eigenheiten der Raum- und Zeitkonzeption der Brunnenumgebung keine Rolle mehr spielen und am Ende überhaupt nicht mehr vorhanden sind: Wenn Iwein nach der Genesung von seinem Wahnsinn erneut an diesen Ort gelangt, so ist der Weg dorthin problemlos zu begehen, der Raum und seine Erreichbarkeit sind in die übrige Textwelt eingegliedert. Statt der zuvor beobachtbaren Zeitlosigkeit wird bei der Rettung Lunetes vor dem Scheiterhaufen mit demselben Ort der Quelle nun das unabänderliche Verstreichen von Zeit thematisiert, wodurch der Held in akute Zeitnot gerät. Daher ist die Frage zu stellen, wie es zu diesen im Widerspruch zum Romananfang stehenden Veränderungen kommt und welche Schlüsse sich daraus ziehen lassen.

Vor dem Hintergrund der Überlegungen zu den Operationsformen des Mythos und den Eigentümlichkeiten des mythischen Denkens sollen die eben skizzierten Problemkonstellationen des *Tristan* und des *Iwein* genauer untersucht werden. Denn die Unstimmigkeiten und Irritationen lassen sich auflösen – so die These –,

21 Vgl. zuletzt Susanne KÖBELE, *Mythos und Metapher. Die Kunst der Anspielung in Gottfrieds „Tristan“*, in: Udo FRIEDRICH und Bruno QUAST (Hg.), *Präsenz des Mythos*, Berlin u. New York 2004, S. 219–246.

wenn sie in Bezug zu Erzählformen des Mythos gesetzt werden. Für den *Tristan* kann dabei festgestellt werden, daß sich mythische und (höfisch-)rationale Erklärungsmuster unversöhnlich gegenüberstehen, woraus das Konfliktpotential dieser Erzählung (Tristans illegitime Liebe zu Isolde) resultiert. Näher betrachtet verliert dadurch das 'versehentliche' Trinken des Liebeselixiers seinen Erklärungscharakter. Die Tiefenstruktur des Textes folgt somit einer final ausgerichteten, impliziten Rationalität, wodurch die Kausalität der expliziten (rational-logischen) Ordnung der Textoberfläche einen nur vorläufigen Status erhält. An den Stellen, an denen mythische Kategorien auch an die Textoberfläche heranreichen, ergeben sich auffällige Inkonsistenzen, zu denen unter anderem die eigentümliche Enthauptung Morolds gezählt werden kann. Die Unvereinbarkeit differierender Erzählmuster, das Spannungsverhältnis zwischen impliziter ('mythischer') und expliziter Rationalität bleibt bis zum Ende unauflöslich bestehen.

Anders verfährt der *Iwein*: Zu Beginn des Romans, in der prominenten Brunnenepisode, findet sich noch eine Vielzahl mythischer Elemente. Insbesondere die Anlage der räumlichen und zeitlichen Gegebenheiten der Brunnenumgebung weist die von CASSIRER beschriebenen Merkmale des mythischen Denkens auf und verweist zudem gleichzeitig auch eindeutig auf einen keltischen Hintergrund. Zu fragen ist, warum diese Konzeptionen im weiteren Verlauf des *Iwein* zunehmend in den Hintergrund treten und ob sich in diesem Zusammenhang die Veränderung zeitlicher Maßstäbe als ein Wandel mythischer Ordnungskriterien beschreiben ließe. Das würde bedeuten, daß der chronotopische Raum der Gewitterquelle in den übrigen, rational erfaßbaren Raum eingegliedert wird, in dem die mythischen Aspekte keinerlei Wirksamkeit entfalten: Bei Iweins letztem Besuch an der Quelle bleiben schließlich nicht einmal mehr Andeutungen jener mythischer Elemente übrig. Lediglich das Motiv des Gewitters bleibt bestehen, erfährt jedoch einen Bedeutungswandel: Aus der integrativen Bedrohung durch den Brunnen (die mit dem Gewitter verbundene Herausforderung stellt die Integrität des Laudinereiches in Frage) wird eine materielle, auf ihre rein rationalen Folgen ausgerichtete Bedrohung; das Gewitter wird als bloßer Mechanismus aufgefaßt. Es entsteht damit für den *Iwein* der Eindruck eines 'Weg-Erzählens' des Mythischen und dessen Überführung in die Rationalität.

Die vorliegende Untersuchung gliedert sich in drei Teile. Im ersten, theoretischen Teil sollen zunächst grundsätzliche Fragestellungen zum Mythos und den spezifischen Raum/Zeitkonzeptionen als wesentlichen Kriterien des mythischen Denkens aufgegriffen werden. Aufgrund der Komplexität und Vieldeutigkeit des Terminus werden nicht allein philosophische, sondern ebenso religionswissenschaftliche Überlegungen berücksichtigt, wobei sich die Argumentationen in wesentlichen Punkten ergänzen. Ein besonderes Augenmerk liegt auf der mythischen Zeitvorstellung, welche insbesondere für den *Iwein* von Bedeutung ist. Im Anschluß daran soll versucht werden, die narrativen Kennzeichen bzw. Operationsformen mythischen Erzählens und mythischer Rationalität zu bestimmen und in ein Verhältnis zu denen der Poetik zu setzen. Der spezifische Umgang mit der

Rationalität, die implizit ist, kann dabei als entscheidendes Kennzeichen mythischer Erzählungen betrachtet werden. (I.1.)

Um ein besseres Verständnis für den Erzählliteraturhintergrund der höfischen Texte zu erreichen, sollen in einem nächsten Schritt die theoretischen Vorüberlegungen, ausgehend von den Konzeptionen des mythischen Denkens, für das keltische Erzählgut konkretisiert werden, wobei stets die komplexe Überlieferungssituation dieser Erzählungen und der deutliche Einfluß des Christentums mit einbezogen werden müssen. Vor allem solche Charakteristika, die in Zusammenhang mit dem mythischen Denken und dessen eigentümlichen Konstrukten stehen, können auf die Ergebnisse der vorangestellten Überlegungen zum Mythos bezogen werden. Da sich in der (mythischen) Konzeption von 'Anderswelten' besonders eindrucksvoll die Verflechtung keltischer Erzähltraditionen mit mittelalterlicher Literatur aufzeigen lassen, werden deren spezifischen Merkmale ausführlich herausgearbeitet. Das betrifft wiederum in besonderer Weise die räumlichen und zeitlichen Bedingungen, denen die Darstellung von Anderswelten unterliegt, aber auch Eigentümlichkeiten, welche eher auf der motivischen Ebene zu erfassen sind. (I.2.)

Teil II dieser Arbeit setzt die bisher gewonnenen Erkenntnisse für den *Tristan* Gottfrieds von Straßburg um und hinterfragt die oben vorgestellten Passagen, die für das Verständnis dieses Textes problematisch sind. Einer genauen Textuntersuchung folgt dabei jeweils in einem zweiten Schritt eine differenzierte Darstellung der mythischen Aspekte des entsprechenden Abschnitts. Im Moroldkampf steht Tristans Enthauptung seines Gegners im Widerspruch zu seinem höfischen Wesen. Eine mögliche Erklärung könnte hier das keltische Erzählgut bieten, wo das Enthaupten auch bereits toter Gegner ein immer wiederkehrendes Motiv ist. Die Untersuchung legt dabei großen Wert darauf, das Enthauptungsmotiv stets im Rahmen der Erzähltradition zu betrachten und daraus keine Rückschlüsse auf religiöse oder kultische Praktiken abzuleiten. Da es jedoch im Interesse dieser Arbeit liegt, gleichermaßen auch den mythischen Hintergrund derartiger Motive zu erhehlen, sollen diese Aspekte auch nicht vollständig ausgeblendet werden. (II.1.)

In der Drachenkampf-Episode zeigt sich das Konfligieren mythischer und höfisch-rationaler Erzählmuster. Äußerlich ist dieser Abschnitt im Rahmen des geordneten Brautwerbungsschemas konzipiert, in welches mit dem Drachenkampf jedoch ein Erzählmuster eingelagert ist, dessen 'Märchenlogik' einer impliziten Rationalität folgt, so daß sich zwei unterschiedliche narrative Muster durchkreuzen und dadurch gegenseitig durchkreuzen. Dabei erweist sich die in Teil I getroffene Bestimmung vom Mythos als 'traditionelle Erzählung' von Vorteil, dessen narrative Kennzeichen auch auf andere Erzählformen wie das Märchen angewendet werden können. Dies ermöglicht es, die Struktur des Erzähltyps '*The Dragon-Slayer*' unter den Bedingungen einer mythischen Rationalität zu betrachten. Die Drachenkampf-Episode muß zum Moroldkampf in Bezug gesetzt werden, zu dem mehrere strukturelle und motivische Parallelen (insbesondere im Enthauptungsmotiv) bestehen. (II.2.)

Tristans Kampf mit dem Riesen Urgan ist in der Forschung bislang nur im Hinblick auf die Funktion des wunderbaren Hundes Petitcreiu beachtet worden.

Hier soll hingegen vor allem die Gestalt von Tristans Gegner stärker ins Blickfeld gerückt werden. Auffällig ist besonders die Tatsache, daß Urgan die Hand abgeschlagen wird (nicht der Kopf). Zudem soll untersucht werden, ob sich dieser Episode ebenfalls ein bestimmter keltischer Erzähltyp zuweisen läßt. Gleichwohl kann von vornherein nicht angestrebt werden, alle drei Kämpfe Tristans direkt aufeinander zu beziehen: obwohl es in manchen Punkten deutliche Übereinstimmungen gibt, läßt die unterschiedliche Einbettung der drei Episoden in die Handlung und deren teilweise stark differierenden Ausführungen ein solches Vorhaben nicht zu. (II.3.)

Im komplexen Abschnitt der Minnegrotte schließlich werden die Widersprüchlichkeiten im Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart bzw. dem Eindruck von Zeitlosigkeit, sowie die unklaren räumlichen Bezüge, welche die Grotte einerseits in der Wildnis verorten, sie andererseits mit einem idyllischen *locus amoenus* umgeben, unter dem Aspekt des mythischen Denkens analysiert. Zusätzlich kann ein Vergleich der Grottenumgebung mit den Beschreibungskriterien von Anderswelten zeigen, wie sich in dieser Episode unterschiedliche Geltungsansprüche und Realitätsebenen überlagern, differierende Darstellungsmuster übereinandergeblendet und zu einer Einheit verschmolzen werden. (II.4)

Das 5. Kapitel des II. Teils versucht abschließend, die bisherigen Ergebnisse im Hinblick auf den Gesamtkontext des *Tristan* zu deuten. Zu fragen ist insbesondere, ob der narrative Umgang mit mythischen Elementen weitergehende Auswirkungen auf die Erzählstruktur des Romans hat, ob etwa die auf der Textoberfläche erkennbaren Gegebenheiten von mythischen Erzählformen sogar systematisch durchkreuzt werden. So muß geklärt werden, welche Auswirkungen das Inserieren des Drachentöter-Schemas und die damit einhergehende implizite Rationalität auf den weiteren Handlungsverlauf hat. Auch die Rolle des Enthauptungsmotivs bedarf einer weitergehenden Einordnung: Zu prüfen ist ein über den Moroldkampf hinausgehender, vorausweisender Status für die nachfolgende Brautwerbung. Auch wird der transgressive Charakter der Tristan-Minne näher bestimmt und vor dem Hintergrund des Konfligierens unterschiedlicher Geltungsansprüche mit den mythischen Verfahrensweisen in der Beschreibung der Minnegrotte und den daraus resultierenden unterschiedlichen Geltungsansprüchen in Bezug gesetzt. Zuletzt soll der Frage Raum gegeben werden, inwiefern sich hinter der Gegenüberstellung unterschiedlicher Erzählmuster mit ihrer jeweils impliziten bzw. expliziten Rationalität ein übergreifendes Gestaltungsprinzip erkennen ließe. (II.6)

Teil III der Untersuchung überprüft die für den *Tristan* getroffenen Beobachtungen im Umgang mit mythischen Erzählprinzipien und den damit einhergehenden Konflikt zwischen mythischen und höfisch-rationalen Ordnungsmustern an einem weiteren Text, dem *Iwein* Hartmanns von Aue. Große Bedeutung kommt hier der handlungsinizierenden Brunnenepisode zu, die am ausführlichsten untersucht wird: Zu klären ist einerseits der mythische Status der Brunnenumgebung, deren Elemente gerade in ihrer Übereinstimmung mit andersweltlichen Darstellungsmustern mit der Minnegrotte des *Tristan* verglichen werden können. Diese Erkenntnisse müssen von früheren Ergebnissen der Stoffgeschichte abgegrenzt

werden, wohingegen sich die strukturalistische These einer Überlagerung von Artusprogramm und Feenmärchen relativ problemlos mit den hier vorgelegten Überlegungen zum mythischen Hintergrund der Gewitterquelle vereinbaren läßt. Zu überprüfen ist freilich, ob ein Zusammenhang zwischen der vom Artusprogramm überlagerten Struktur des Feenmärchens und dem Auftreten mythischer Kennzeichen aufrechterhalten werden kann. (III.1.)

Dies geschieht zunächst anhand der Textabschnitte um Iweins Wahnsinn und seine Kämpfe gegen Harpin bzw. zur Rettung Lunetes. Während der Wahnsinnsepisode zumindest teilweise noch mythische Konzeptionen zugewiesen werden können (insbesondere Ähnlichkeiten zu den als 'rites de passages' bekannten liminalen Übergangsstadien), trifft dies auf die weiteren Textabschnitte kaum mehr zu: All jene konzeptuellen Merkmale und Beschreibungskriterien, die zuvor für die Brunnumgebung als mythisch identifiziert worden sind, können nicht mehr festgestellt werden. Es muß daher genau gezeigt werden, inwieweit die Gewitterquelle ihre mythischen Eigenschaften (vor allem auf der Ebene der Raum/Zeit-Konzeption) verloren hat. (III.2.)

Zuletzt widmet sich die Untersuchung der 'Burg zum Schlimmen Abenteuer': Die Analyse dieses Abschnitts weist im Umgang mit mythischen Gegebenheiten vergleichbare Resultate zum vorherigen Kapitel auf; Erzählelemente des Mythos oder entsprechende Darstellungskriterien sind nur in Andeutungen vorhanden, werden aber, anders als zu erwarten wäre, gerade nicht explizit ausgeführt. (III.3.)

Abschließend muß die Frage erörtert werden, weshalb im *Iwein* zu Beginn derart offenkundig Konzeptionen und Merkmale des mythischen Denkens sowie Beschreibungskriterien auftreten, deren Verbindung mit den Andersweltdarstellungen keltischer Provenienz fast schon überdeutlich markiert ist, um im zweiten Teil des Romans dann regelrecht ignoriert zu werden. Hierbei müssen allerdings strukturalistische Überlegungen zur Funktion und Struktur des 'Feenmärchens', wie sie Ralf SIMON angestellt hat, für den Gesamtroman hinterfragt und modifiziert werden: Da sich ein Zusammenhang zum Feenmärchen und deren (mythischen) Konzeptionen nur im ersten Teil des *Iwein* nachweisen läßt, sind die Bedingungen des zweiten Teils anders zu bestimmen: Statt von einer Überlagerung zweier unterschiedlicher Erzählprogramme zu sprechen, ist eher von einer Integration der narrativen Bedingungen des Feenmärchens in die Erzählwelt des Artusromans. (III.4.)

Die Schlußbetrachtung stellt die Beobachtungen und Ergebnisse aus Teil II und III einander gegenüber. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der mythischen Erzählformen innerhalb des *Tristan* und des *Iwein*, der unterschiedliche Umgang mit impliziter und expliziter Rationalität sowie die jeweils eigentümliche Verwendung mythischer Konzeptionen und Elementen des keltischen Erzählguts werden hervorgehoben. Der abschließende Ausblick unternimmt es, dem Mythos (bzw. seinen narrativen Elementen) die Fähigkeit zuzusprechen, einen weiterführenden Bedeutungswandel der Literatur zu begleiten, wobei *Tristan* und *Iwein* auch auf der Diskursebene Unterschiede aufweisen. (III.5.)

I.

Mythos und Erzählgut

1. Zum Mythos-Begriff

Wie wenige Phänomene ist der 'Mythos' über Fachgrenzen hinweg von bedeutendem Interesse, zugleich ist der Begriff kulturwissenschaftlich wohl einer der Unbestimmtesten. An Versuchen einer Beschreibung hat es daher nie gemangelt, doch die hohe Anzahl z.T. völlig unterschiedlicher Definitionen ist dem bis heute nicht annähernd gerecht geworden, weshalb sich inzwischen die Einsicht durchgesetzt hat, daß eine erschöpfende Bestimmung dessen, was unter Mythos verstanden wird (bzw. verstanden werden kann), nicht gelingen kann. Es kann deswegen auch nicht Aufgabe sein, einen neuerlichen Versuch zur Umgrenzung und Bestimmung dieses Begriffes anzustreben, genausowenig wie es möglich sein wird, eine umfassende Darstellung der bisherigen Ergebnisse und Definitionsversuche zu erzielen. Vielmehr soll versucht werden, diejenigen Sichtweisen und Beschreibungen des Mythos kurz zu umreißen und solche Punkte hervorheben, die für die vorliegende Arbeit, d.h. für die Analyse und Interpretation der hier besprochenen Texte, gewinnbringend sind.²²

Problematisch ist, daß Mythos über weite Strecken, bis in die neuere Forschung hinein, fast ausschließlich in Bezug auf die (griechische) Antike ausgelegt worden ist. Dies verstellt den Blick auf andere Kulturen (insbesondere solche, die vorwiegend oral organisiert sind), auf welche ein derartiger Mythos-Begriff nicht angewendet werden kann. Will man sich jedoch auf residuale Denkformen, die auch in mythischen Erzählungen zu finden sind, konzentrieren, so ist diese einseitige Orientierung des Mythos-Begriffs ebenso hinderlich wie eine Fixierung auf die christliche Heilslehre, vor deren Hintergrund 'mythisch' stets auch 'nicht-christlich' bedeuten würde.

Überhaupt ist es nötig, im Hinblick auf die Ziele dieser Arbeit den Mythos-Begriff vom Kultischen und vom Religiösen abzugrenzen. Zwar ist Mythos immer im Zusammenhang mit der Religion zu betrachten, für welche er eine entscheidende Ausdrucksmöglichkeit bildet, in ähnlicher Weise wie das Ritual, welches vielfach, aber nicht notwendigerweise mit dem Mythos verbunden ist. Bei einer genaueren Erläuterung des Mythos-Begriffs kann daher die Dimension des Religiösen nicht vollständig ausgeblendet werden, bei der Übernahme der Ergebnisse für die Textarbeit stehen allerdings vor allem kognitive Phänomene des Mythos im Vordergrund, da es hier um die Erzählformen, also um die Frage, welche Affinitäten die Strukturen des mythischen Denkens zu bestimmten Erzählungen und deren Motiven besitzen, geht. Um es genauer auszudrücken: Von Interesse

22 Die umfassendste Darstellung und Reflexion der aktuellen Diskussion bietet Christoph JAMME, „Gott an hat ein Gewand“. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart, Frankfurt/Main 1999, der nicht nur die unterschiedlichen Theorien und Deutungsansätze beschreibt, sondern auch deren Kritik und Entwicklung nachvollzieht.

für die vorliegende Untersuchung ist nicht das Verhältnis des Mythos zum Kultisch-Religiösen, wie es z.B. die Religionsphänomenologie in den Vordergrund stellt, sondern die Operationsformen mythischer Narrativität. Dabei soll keinesfalls Literatur grundsätzlich mit dem Mythos verbunden werden, vielmehr ist festzuhalten, daß es sich bei den hier behandelten Texten nicht um Mythen handelt, sondern um (literarische) Erzählungen, welche eine dem mythischen Denken eigene Rationalität mit all ihren Ausformungen (sei es auf stofflicher Ebene, der Ebene der Erzählstrukturen oder der Figuren) aufweisen.

Begreift man Mythos „nicht nur als heidnische Göttergeschichte oder als bloß vorrationale Erklärung der Welt“²³, sondern erfaßt Mythos als Denkform, der eine eigene Rationalität zugestanden werden muß, „dann erhält das Mythische einen anderen Stellenwert“²⁴. Gerade auch für das Mittelalter bietet sich eine derartige Perspektive an, da sich die Auffassung vom Mythos als Denkform „zugleich auf Text- und auf Mentalitätsstrukturen“²⁵ bezieht. Mythos kann auf diese Weise zum einen als Erzählform begriffen werden, zum anderen als eine spezifische Logiken entwickelnde Bewußtseinsform, die als solche den Texten vorausliegt und sie durchdringt.²⁶ Entscheidend ist dabei zudem die Überlegung, daß sich im mythischem Erzählen Strukturen feststellen lassen, die zwar zunächst grundsätzlich im Zusammenhang von Mythos und Religion zu sehen sind, die darüber hinaus jedoch auch losgelöst von einem religiösen Symbolsystem beschreibbar sind und ihre Wirkung somit ebenso innerhalb literarischer Erzählungen entfalten können. Der folgende I. Teil dieser Arbeit versucht, jenen Hintergrund genauer zu erfassen und jene Grundmuster zu erläutern, die für das mythische Erzählen und damit auch für andere narrative Verfahrensweisen von Bedeutung sind.

Im Mythos zeigt sich das fundamentale Bedürfnis des Menschen, das zu erklären, was sich seiner rationalen Erkenntnis entzieht. Der Mythos besitzt dabei eine orientierungsstiftende Funktion, sei es für eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe oder für eine umfassende kulturelle Gemeinschaft. Ausdrucksform des Mythos ist die Erzählung: Mythen sagen, daß etwas geschah und offenbaren damit Strukturen der Wirklichkeit. Von Interesse sind dabei wie schon angedeutet weniger die Funktionen mythischen Erzählens als vielmehr bestimmte Operationsformen und Strukturen, die dafür charakteristisch sind: Bedeutungsvoll ist vor allem, daß mythisches Erzählen mit impliziter Rationalität operiert – im Gegensatz zu einer uns gewohnten expliziten – und dabei auf Strukturen zurückgreift, die nicht reflektiert werden. Dies hat vor allem Folgen für den Stellenwert von Kausalität innerhalb des narrativen Systems. Versteht man Mythos als Denkform, so kommt bei der Erfassung der Phänomene mythischen Denkens der Raum- und Zeiterfassung eine entscheidende Bedeutung zu: Die Konzeptionen von räumlichen und zeitlichen

23 Udo FRIEDRICH u. Bruno QUAST, *Mediävistische Mythosforschung*, in: diess. (Hg.), *Präsenz des Mythos*, S. IX.

24 Ebd.

25 Ebd., S. XXXV.

26 Vgl. ebd., zur Auffassung des Mythos im Mittelalter vgl. auch S. XVff.

Gegebenheiten scheinen unseren rationalen Vorstellungen zu widersprechen, sind teilweise direkt aufeinander bezogen oder untrennbar miteinander gekoppelt. So sind die Grenzen bestimmter Räume anders festgelegt, als es geometrisch nachvollziehbar wäre, besitzen Schwellen, die rational nicht erfaßbar sind, oder sind gar an zeitliche Bedingungen geknüpft. Zeitliche Abläufe können umgekehrt, Vergangenheit und Gegenwart gleichgesetzt werden; ein Stillstand, zumindest aber ein nicht-linearer Verlauf von Zeit kann als typisches Phänomen des Mythos betrachtet werden.

Die im folgenden skizzierten Beschreibungsversuche erfassen den Mythos einerseits als Denkform, bieten also kognitive Zugänge, daneben kommen auch hermeneutische und religionssoziologische Überlegungen zum Tragen. Übereinstimmend kann hierbei gesagt werden, daß der Mythos immer auch symbolisch begriffen werden muß, da Gesellschaften und deren Kulturen, auf die sich ein Mythos gründet, nicht natürliche, sondern symbolische Ordnungen darstellen.²⁷ Gerade die Tatsache, daß der Mythos eine „sprachliche Darstellungsform eines religiösen Symbolsystems“²⁸ ist, macht ihn auch für die Philologie interessant. Doch muß man sich dabei immer vor Augen halten, daß die (identitätsstiftende und orientierungssetzende) Funktion des Mythos ebenso wie seine Ausdrucksmöglichkeiten immer im Kontext eines religiösen Symbolsystems stehen und wie ihr Kontext stets auch selbst Veränderungen unterworfen sind. Das macht deutlich, daß es ‘den’ Mythos nicht geben kann und jede mythische Erzählung für unser Verständnis letztlich der Reflexion und Abstraktion entzogen ist.

Es soll nun darum gehen, bestimmte Grundlagen zu erläutern, die im Umgang mit dem Mythos von Bedeutung sind und sich im einzelnen auch in anderen, nicht-mythischen Erzählungen aufzeigen lassen. Der erste Abschnitt befaßt sich dabei verstärkt mit Operationsformen und konkreten Darstellungsweisen von Motiven und Elementen des mythischen Denkens. Der zweite Abschnitt ist dagegen auf den (narrativen) Umgang mythischer Erzählungen mit den Strukturen und Wirklichkeitsauffassungen des Mythos fokussiert. In einem nächsten Schritt sollen die zuvor gewonnenen Ergebnisse in Bezug zum keltische Erzählgut gesetzt werden. Hier ist zu fragen, welche kognitiven Phänomene, welche Strukturen des Mythos (das betrifft besonders räumliche und zeitliche Ordnungssysteme) innerhalb des keltischen Erzählguts Anwendung finden und damit auch eine Affinität zu den anschließend zu untersuchenden Texten aufweisen.

27 Vgl. JAMME, S. 167. Demnach ist Kultur die Transformation von Natur in eine symbolische Ordnung.

28 Fritz STOLZ, Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos, in: Hans H. SCHMID (Hg.), Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988, S. 82.

1.1. Ausformungen des mythischen Denkens

Im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* hat Ernst CASSIRER in den 20er Jahren des vergangenen Jahrhunderts – wohl auch unter dem Eindruck der Relativitätstheorie Albert Einsteins – den Versuch unternommen, den Mythos als Denk- und Bewußtseinsform zu beschreiben. Unter Berücksichtigung der Kategorien von Raum, Zeit und Zahl entstand eine „Phänomenologie des Mythischen“²⁹, der es weniger auf die Inhalte ankommt, die der Mythos vermittelt, als vielmehr auf allgemein beschreibbare Phänomene und Strukturierungsprinzipien des mythischen Denkens, welche für die Vermittlung jener Inhalte wesentlich sind. Insofern stellt der Mythos formal gesehen eine Grundform des Denkens dar, deren Gültigkeit übergeordnete, überzeitliche Bedeutung besitzt. Man kann die Vorgehensweise CASSIRERS als ‘deduktiv’ oder ‘kognitiv’ bezeichnen, da seine Erkenntnisse den Beispielen, auf die er sich immer wieder bezieht, stets übergeordnet bleiben. Er geht von einem allgemeinen, theoretisch erfaßbaren System aus, das auch eine generelle Übertragbarkeit beansprucht. Daß sein Ansatz selbst eine Rationalisierung des Mythos darstellt, ist CASSIRER durchaus bewußt; er setzt jedoch dagegen, daß der Mythos aus einer intuitiven Einheit bestehe, die selbst Stellung bezieht und nur durch ein Gefühl für das Leben Bedeutung für die Welt gewinne. Man müsse daher von der Denkform zur dem Mythos eigentümlichen Anschauungs- und Lebensform gelangen, wenn erstere nicht bloß Vermittelndes, Unzureichendes sein soll.³⁰

Dabei geht CASSIRER allerdings von einem evolutionistischen Entwicklungsbild aus, das die starken Differenzen zum rationalen Denken als entwicklungsgeschichtliches Resultat begreift. Die Mythen stellten demzufolge den Vorgänger einer höheren Vernunft dar, welcher modernere Differenzierungen *noch* nicht nachvollziehe und insofern auf dem Weg der (wissenschaftlichen) Erkenntnis ein bereits überwundener Abschnitt sei. CASSIRER vergleicht stets das mythische Denken mit dem modernen, das er ‘empirisch’ nennt. Dieser Annahme einer entwicklungsgeschichtlichen Stufenfolge ist insbesondere von religionssoziologischer Seite oft widersprochen worden, da sie in ihrer der Abstraktion des Neukantianismus verpflichteten Vorgehensweise, in dessen philosophischer Tradition CASSIRER steht, dem mythischen Bewußtsein nicht gerecht werde. Auch ist es nicht möglich, wie es eine solche Vorgehensweise zumindest implizit postuliert, die Anfänge des mythischen Denkens zu bestimmen. Dennoch stimmen, wie noch gezeigt werden soll, die Ergebnisse CASSIRERS mit vielen Beobachtungen der Religionswissenschaften überein.

29 JAMME (1999), S. 24.

30 Vgl. Ernst CASSIRER, *Philosophie der Symbolischen Formen*, Bd. 2: Das mythische Denken, Darmstadt 1977, S. 89f.

Mythische Indifferenz: Konkreszenz

Ausgehend vom Objekt- und Kausalbegriff der wissenschaftlichen Erkenntnis, die in ihrer Wahrnehmung ganz bestimmte, festgelegte Folgen von Ursache und Wirkung annimmt, spricht CASSIRER dieses Muster dem mythischen Denken zwar nicht ab, weist aber darauf hin, daß im Unterschied dazu die mythische Vorstellungsweise 'polysynthetisch' sei. Das bedeutet, daß die Gesamtvorstellung des Mythos nicht in einzelne Elemente aufgegliedert ist, sondern nur als Ganzes zur Anschauung gebracht werden kann.³¹ Das moderne Denken ist gewohnt, Elemente der Wahrnehmung zu verknüpfen, um aus ihrer Abfolge (sei es nun aufgrund zeitlicher oder anderer Zuordnungskriterien) ein Ordnungsmuster von Beziehungen zu entdecken, woraus Ursache und Wirkung klar zu bestimmen und voneinander abhängig zu machen sind: Die Aneinanderreihung verschiedener Ereignisse gibt eine konsequente Ursache-Wirkung-Richtung vor. Eine derartige Herstellung kausaler Verknüpfungen, welche man infolgedessen als 'Kausalität' bezeichnen kann, ist im Mythos nicht möglich, da die zugehörigen Elemente (z.B. anhand einer 'Vorher-Nacher-Relation') dort gar nicht bestimmt sind. Daher können zwischen Ursache und Wirkung auch keine eindeutigen Beziehungen gesetzt werden. Dem Mythos genügt die Wahrnehmung des individuellen Ablaufs aus der Gesamtschau heraus – eines Ablaufs, der keinen Aufschluß über ein eindeutiges (kausales) Ordnungsmuster gibt, im Gegenteil: unter den selben Voraussetzungen könnten sich völlig unterschiedliche Geschehnisse herausbilden, da alles mit allem in Beziehung steht; das mythische Bewußtsein überläßt sich nur dem unmittelbaren, absoluten Eindruck.³²

Die Geschehnisabläufe sind jedoch niemals zufällig oder gar chaotisch zu sehen. Auch das mythische Denken ist stets um Ursachen für Ereignisse bemüht, setzt aber in der *Form* der Erklärung anders an. Es geht dabei nicht etwa irrational vor: es folgt ebenso Regeln und Formen, seine Symbolisierungen kennen weder Zufälle noch 'Zweifel'. Der Mythos repräsentiert nur die 'eine' unmittelbare Wahrheit, denn alles andere würde seine Orientierungskraft beeinträchtigen. Subjekt und Objekt sind im mythischen Denken ebenso wie in unserem getrennt, jedoch zumeist an anderer Stelle (ich beschränke mich auf das Stichwort 'Dingbe-seelung' als Beispiel für eine Vorstellungsweise, in der die Grenze der Wahrnehmung zwischen Subjekt und Objekt anders als im modernen Denken verläuft: das Objekt wird als etwas unabhängig Handelndes wahrgenommen). Die Erkenntnis des mythischen Denkens schließt aber von der *Wirkung* bzw. dem Ergebnis oder dem Bewirkten auf die *Ursache* – also genau umgekehrt als wir es gewohnt sind – setzt dazu narrativ allerdings genauso Erklärungsmuster ein, die einer bestimmten Erzählfolge unterworfen sind.³³ Erkennen funktioniert auch im mythischen Denken in der Relation, etwas *als* etwas zu erkennen, so daß die Erkenntnis nicht von

31 Vgl. CASSIRER (1977), S. 60.

32 Vgl. ebd., sowie S. 93f.

33 Vgl. Harald WEINRICH, Erzählstrukturen des Mythos, in: ders., *Literatur für Leser*, Stuttgart 1971, S. 174. Vgl. zum folgenden auch CASSIRER (1977), S. 136f.