

Arbeit an der Literatur

Literatur | Theorie | Geschichte

Beiträge zu einer
kulturwissenschaftlichen Mediävistik
Band 2

Herausgegeben von
Udo Friedrich, Bruno Quast und Monika Schausten

Ulrich Hoffmann

Arbeit an der Literatur

Zur Mythizität der Artusromane

Hartmanns von Aue



Akademie Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2012

Ein Wissenschaftsverlag der Oldenbourg Gruppe

www.akademie-verlag.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlagentwurf: hauser lacour, unter Verwendung einer Seite aus *Iwein* Hartmanns von Aue (Cod. Pal. germ. 316, fol. 15v; Amberg, 1477; Universitätsbibliothek Heidelberg)

Druck & Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH, Bad Langensalza

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706

ISBN 978-3-05-005859-7

eISBN 978-3-05-006033-0

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
1 Einleitung	11
<i>Begriffliche Annäherung</i>	12
<i>Tendenzen der Forschung</i>	15
<i>Methodische Annäherung und Vorgehen</i>	20
2 Mythos und Materie	23
2.1 Die Mythizität der Matière de Bretagne	23
2.1.1 <i>historia</i> und <i>materia</i> – Mythisierung und Kontinuität	24
<i>Die historiographische Tradition</i>	25
<i>Die volkssprachliche Überlieferung</i>	27
<i>Tradition und Mythisierung</i>	31
2.1.2 Form und Pragmatik – Bedeutsamkeit mythischen Erzählens	34
<i>Bedeutsamkeit und Wirkungspotential der mythischen Erzählung</i>	35
<i>Kennzeichen mythischen Erzählens nach Blumenberg</i>	38
<i>Die pragmatische Dimension mythischen Erzählens von Artus</i>	41
2.2 Die Literarizität des Erzählens	46
2.2.1 Wiedererzähltes und Erzählen – Distanz und Modifikation	47
<i>Distanzierende und rationalisierende Rezeption</i>	48
<i>Literarische Aneignung der Materie</i>	51

2.2.2	Entmythisierung und Mythopoetik – Chrétien und Hartmann	53
	<i>Erzähltes und Erzählen bei Chrétien de Troyes</i>	54
	<i>Entmythisierung und literarische Bearbeitung</i>	61
	<i>Umschreibung und Mythopoetik bei Hartmann von Aue</i>	63
3	Mythisches und Literatur	68
3.1	Die symbolische Form mythischen Denkens	68
3.1.1	Mythizität und Literarizität – Kulturwissenschaft und Mythosforschung	69
	<i>Text und kultureller Kontext</i>	69
	<i>Kulturelle Praxis und symbolische Formen</i>	72
3.1.2	Indifferenz und Akzentuierung – Grundzüge mythischen Denkens ...	74
	<i>Konkreszenz und mythischer Kausalbegriff</i>	76
	<i>Die Ordnungsformen Raum und Zeit</i>	78
3.2	Die mythische Form literarischen Erzählens	82
3.2.1	Kunst und Mythos – Synchronie und Diachronie	82
	<i>Das Verhältnis der symbolischen Formen</i>	83
	<i>Präsenz und Bedeutung</i>	86
3.2.2	Mythisierung und Mythosanalogie – Form und Inhalt	89
	<i>Literatur als formaler Mythos</i>	90
	<i>Mythosanalogie und kulturelle Bedeutung</i>	94
4	Hartmanns <i>Erec</i>	97
4.1	Harmonisierung und Hybridität	100
4.1.1	Hirschjagd und Heide	102
4.1.2	Sperberpreis und Herberge	112
4.1.3	Vom Kampf zum Kuss	123
4.1.4	Vom <i>ungemach</i> zum <i>gemache</i>	131
4.2	Kontrastierung und Progression	141

<i>Inhaltsverzeichnis</i>	7
4.2.1 Vom <i>wec</i> in einen <i>kreftigen walt</i>	144
4.2.2 Vom <i>rûhen walt âne wec</i>	153
4.2.3 Famurgan und Penefrec	172
4.3 Gegenwelt und Destruktion	186
4.3.1 Brandigan und <i>des hoves vreude</i>	188
4.3.2 Das <i>ander paradîse</i>	194
4.3.3 Vom Kampf zur Krönung	206
4.4 Resümee: Von der Harmonisierung zur Gegenwelt	228
 5 Hartmanns <i>Iwein</i>	 233
5.1 Kontrastierung und Sukzession	236
5.1.1 Artushof und <i>âventiure</i>	237
5.1.2 Der Brunnen und <i>sîn reht</i>	243
5.1.3 Vom Kampf zur Herrschaft	260
5.1.4 Von <i>des andern êre</i> zu <i>ir zweier wehsel</i>	269
5.2 Harmonisierung und Integration	275
5.2.1 Wahnsinn und Heilung	276
5.2.2 Lunetekampf und Schwestern vom Schwarzen Dorn	288
5.2.3 Harpinkampf und Burg zum Schlimmen Abenteuer	299
5.3 Eigenwelt und Reflexion	320
5.3.1 <i>diz ist her Îwein</i>	321
5.3.2 Vom Abenteuer zum erzählten Abenteuer	330
5.4 Resümee: Von der Kontrastierung zur Eigenwelt	339
 6 Literarisierung des Mythischen und Mythizität der Literatur	 344
<i>Literarisierung und Mythopoetik</i>	345

<i>Mythosanalogie und Mythizität</i>	348
<i>Bedeutsamkeit und Bedeutung</i>	350
<i>Erec und Iwein</i>	354
<i>Mythisches und Erzählen</i>	356
 Literaturverzeichnis	 359
<i>Abkürzungen</i>	359
<i>Quellen</i>	360
<i>Forschungsliteratur</i>	361
 Register	 393
<i>Sachen und Begriffe</i>	393
<i>Personen und Werke</i>	396
<i>Figuren, Orte und Motive</i>	398

Vorwort

Vorliegende Studie wurde im Sommersemester 2011 vom Fachbereich Literaturwissenschaft der Universität Konstanz unter dem Titel „Mythisches und Erzählen. Zur Wirkung und Funktion mythischer Inhalte und Strukturen in den Artusromanen *Erec* und *Iwein* Hartmanns von Aue“ als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung wurde sie geringfügig überarbeitet und mit einem Register versehen.

Mein ganz besonderer Dank gilt Bruno Quast, der nicht nur die Arbeit betreut hat. Von Anfang an hat er mich für das Thema begeistert und mich in seiner offenen, allem Neuen gegenüber aufgeschlossenen, dabei immer fordernden Art gefördert. Für das in mich gesetzte Vertrauen über den längeren Zeitraum auch während meines Referendariats hinweg sowie für die mir immer wieder eröffneten Möglichkeiten, mich in Forschung und Lehre einbringen zu können, möchte ich mich herzlich bedanken.

Ich freue mich, dass Udo Friedrich das Koreferat übernommen hat. Ihm und Timo Reuvekamp-Felber, der das Drittgutachten anfertigte, gilt an dieser Stelle mein Dank, ebenso Gabriela Signori und Bernd Stiegler für das anregende Kolloquium.

Eine Arbeit an der Literatur leisten nicht nur Dichter und Wissenschaftler, sondern alle, die an der Entstehung eines Buches beteiligt sind. So danke ich nochmals Bruno Quast und Udo Friedrich und schließlich Monika Schausten für die Aufnahme meiner Studie in die Reihe *Literatur – Theorie – Geschichte*. Katja Leuchtenberger vom Akademie Verlag danke ich für die hilfreiche und immer herzliche Betreuung bei der Erstellung der Druckvorlage. Als Manuskript kennen die Arbeit Raphael Kuch, dem ich für letzte kritische Anmerkungen in Münster danke, sowie Angelika Zacher, die die ersten Ideen produktiv noch in München begleitet hat.

Am besten kennt die Arbeit in allen ihren Phasen Yvette Deseyve. Ihr und meinen Eltern, Michaela und Hans-Günther Hoffmann, möchte ich dieses Buch widmen.

An alle hier genannten Personen denke ich, wenn ich das Buch in Händen halte.

Bremen, im Mai 2012

1 Einleitung

Die germanistische Mediävistik sieht sich bei der Erforschung der mittelalterlichen Literatur mit einem Gegenstand konfrontiert, der dem Wissenschaftler zugleich fremd und vertraut ist. Seit der Debatte um Paul Zumthors Essay zur mittelalterlichen Poetik befasst sich die Literaturwissenschaft mit diesem zunächst inhaltlich angelegten Problemfeld unter dem inzwischen zum allgemeinen Schlagwort avancierten Begriff der Alterität.¹ Verschiedene Ansätze zur Annäherung an diese vermeintliche Fremdheit der Literatur haben jedoch aufgezeigt, dass sich unausweichlich methodische Probleme gerade dort einstellen, wo die hermeneutische Distanz „über die Brücke ästhetischer Erfahrung“ überwunden werden soll.² Die hieraus resultierende Diskussion ist dabei bis heute ebenso wenig abgebrochen, wie sie noch immer fruchtbar ist.³

In seinem Beitrag zu Alterität und Methode greift Christian Kiening diese Diskussion auf. Mittelalterliche Literatur sei für ihn zunächst „keineswegs völlig fremd, sondern allgemein-, national- und fachhistorisch Teil gegenwärtiger Welten“; auf der anderen Seite erscheine der Gegenstand „aber auch wieder so unvertraut [...], dass sich an ihm in exemplarischer Weise literaturwissenschaftliche Instrumentarien entwickeln und überprüfen“ ließen.⁴ Was sich von diesem Standpunkt aus als eine Chance für die Mediävistik auffassen lässt, ist zugleich ihre Herausforderung. Denn es gehe – so Kiening weiter – nicht nur darum, die mittelalterliche „Welt zu verstehen“, sondern, in Erkenntnis der Tatsache, dass Alterität immer schon subjektgeneriert ist, in gleicher Weise darum, „das Verstehen so zuzurichten, dass die Unvertrautheit überwunden werden kann“.⁵ Methodisch stellt sich das Problem von zwei Seiten: von der des Betrachteten wie von der des Betrachtens. Denn in der Weise wie der Begriff der Alterität eine prinzipielle Unverfügbarkeit mittelalterlicher Literatur zum Ausdruck bringt, muss nun auch der Methode eine prinzipielle Offenheit eigen sein. Mit Methode meint Kiening „nicht die jeweilige Verfahrensweise bei der Interpretation eines Textes, sondern die grundle-

¹ Zumthor, *Essai de poétique médiévale*. Zu dieser Debatte Jauß, *Alterität und Modernität*; Zumthor, *Comments on H. R. Jauß's article*.

² Jauß, *Alterität und Modernität*, S. 26; vgl. mit weiterer Literatur Strohschneider, *Alterität*.

³ Vgl. Peters, „Texte vor der Literatur?“

⁴ Kiening, *Alterität und Methode*, S. 162.

⁵ Ebd., S. 159.

gende Systematizität des Umgangs mit vergangenen Sinngefügen“.⁶ Möchte man an dem Anspruch festhalten, dass die wissenschaftliche Beschäftigung mit einem Gegenstand primär von diesem bestimmt sein sollte, dann zielt die von Kiening so bezeichnete Systematizität letztlich auf eine unerreichbare Systematik.

Es geht somit um eine gegenseitige Annäherung von Gegenstand und Methode: Das Untersuchte muss soweit abstrahiert werden, wie es in gleicher Weise differenziert untersucht werden kann. Der Grad der Abstraktion richtet sich dabei nach dem der theoretischen Systematisierung – und umgekehrt. Kiening schlägt hierfür vor, den Begriff der Alterität in zweifacher Bedeutung zu fassen: (1) als „relationale und deskriptive Kategorie, die hinsichtlich des beobachteten Systems Differenzierungen ermöglicht“, sowie (2) als „systematische und methodologische Kategorie, die hinsichtlich des Beobachtungssystems Differenzierungen erlaubt“.⁷ Auf Grundlage solcher, wissenschaftstheoretischer Vorüberlegungen ließe sich erst ein Gegenstand erschließen, der Teil „einer Welt“ ist, „die uns als mythische oder archaische, phantastische oder magische primär unvertraut ist, aber vertraut werden soll“.⁸

Vorliegende Studie möchte sich diesem Problem der Fremdheit mittelalterlicher Literatur stellen, einer Fremdheit, die sich gerade auch in der auffallenden Präsenz des Mythischen im höfischen Roman des 12. Jahrhunderts zeigt. Am Beispiel der Artusromane Hartmanns von Aue kann deutlich werden, wie diese Präsenz des Mythischen nicht nur besondere Formen des poetischen Umgangs mit vorgegebener Materie zeitigt, sondern darüber hinaus auch unter formalen Gesichtspunkten zu einem Bestimmungskriterium vormoderner Literarizität werden kann. Um die Mythizität der Artusromane Hartmanns von Aue zu beschreiben und sie in ihrem Verhältnis zur Literarizität des jeweiligen Textes zu bestimmen, muss zunächst eine begrifflich-differenzierende Annäherung an den Gegenstand erfolgen. Anschließend können im Rahmen der von Kiening geforderten Systematizität Differenzierungen auch zur Methodik des hier gewählten Ansatzes vorgenommen werden.

Begriffliche Annäherung

Fluchtpunkt und primärer Gegenstand der Analyse ist das Mythische, das sich in unterschiedlichen Formen und Gestaltungen auf verschiedenen Ebenen des Textes zeigt. Erst über die Beschreibung des Mythos allerdings lassen sich Kennzeichen des Mythischen – als konstitutive Eigenschaften und Erscheinungsformen des Mythos – formulieren.

Hier wird das angesprochene Problem für die literaturwissenschaftliche Systematik offensichtlich. Der Mythos bleibt im eigentlichen Sinne wissenschaftlicher Erkenntnis unverfügbar, da er sich diskursiver Sprache verweigert: „Denn der Mythos“, so begründen dies Udo Friedrich und Bruno Quast, „lässt sich als das Andere der Vernunft ver-

⁶ Ebd., S. 163.

⁷ Ebd., S. 162.

⁸ Ebd., S. 159.

stehen, das sich einer vollständigen rationalen Auflösung entzieht“.⁹ Diese hier implizit angesprochene Alterität ist es schließlich, die eine Definition des Mythos abhängig macht von der jeweils gewählten Perspektive. Gerhart von Graevenitz kommt daher zu der Auffassung, „dass das, was wir für ‚Mythos‘ halten, eine große kulturgeschichtliche Fiktion ist“. Er spricht von der „Idee“ des Mythos als dem „Produkt von europäischen Wahrnehmungs- und Denktraditionen, die allein mit Methoden der Kulturgeschichtsschreibung zu erschließen sind“.¹⁰ Eine Annäherung an den Mythos setzt also eine Berücksichtigung der von Kiening beschriebenen Kategorien der Alterität voraus, das, was als Mythos bezeichnet wird, ist abhängig vom Ansatz seiner Beschreibung.¹¹

Diese Abhängigkeit berücksichtigen entsprechend Aleida und Jan Assmann in ihrem gemeinsam verfassten und viel zitierten Beitrag zum Mythos. Sie vermeiden eine umfassende, weil stets zu enge Mythosdefinition. Da gerade die abendländische Kultur „ein reflexives Verhältnis zum Mythos entwickelt“ habe,¹² schlagen sie eine getrennte Betrachtung von sieben Mythos-Begriffen vor, die verschiedene, jeweils von der Fragestellung geleitete Schwerpunkte setzen. Neben den polemischen und den historisch-kritischen Mythos-Begriff treten der narrative wie der literarische, schließlich der „Alltags-Mythos“ und die so genannten „Großen Erzählungen“.¹³ Im Zentrum ihrer Ausführungen erläutern sie den Mythos aus funktionalistischer Perspektive der Religionswissenschaft und Ethnologie.¹⁴ Der Mythos lässt sich so als ein „kulturelle[r] Leistungswert“ definieren, der „die vielfältigen Ordnungen des sozialen Lebens verbindlich zu regeln“ in der Lage ist; in seiner „lebenspraktische[n] Eingebundenheit“ erscheint er als eine „fundierende, legitimierende und weltmodellierende Erzählung“.¹⁵ In ähnlicher Weise schlägt Christoph Jamme als Minimaldefinition vor, den „Mythos als mündliche[n] Kommentar einer Kulthandlung zu bestimmen“, der in einer eigenen „Erzählstruktur“ von Ereignissen erzählt, die „an bestimmten Knotenpunkten der menschlichen Existenz“ ansetzen.¹⁶ Ausgehend von der Funktionsbestimmung solcher als Erzählform gedachter Mythen unterscheiden Aleida und Jan Assmann grundsätzlich zwischen legitimierenden, das heißt solchen Mythen, die „die Rückführung bestehender Verhältnisse auf einen urzeitlichen *ordo*“ vollziehen, und deutenden Mythen, „die allgemeine Themen der Daseinsbestimmung aufwerfen“.¹⁷ So ist es gerade die pragmatische Dimension des Mythos, die notwendig für seine Bestimmung ist und ihm erst seinen „Sitz im Leben“ zuweist.

⁹ Friedrich/Quast, Mediävistische Mythosforschung, S. X.

¹⁰ Graevenitz, Mythos, S. VIII f. Zum Mythos als theoretischem Konstrukt Jamme, ‚Gott an hat ein Gewand‘, S. 19.

¹¹ Vgl. hierzu auch Gebert, Beobachtungsparadoxien mediävistischer Mythosforschung.

¹² Assmann/Assmann, Mythos, S. 179.

¹³ Vgl. ebd., S. 179 f.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 185 ff.

¹⁵ Ebd., S. 180.

¹⁶ Jamme, ‚Gott an hat ein Gewand‘, S. 21.

¹⁷ Assmann/Assmann, Mythos, S. 185 f., Hervorhebung dort.

Grundsätzlicher beschreibt dies Ernst Cassirer. In seiner *Philosophie der symbolischen Formen*,¹⁸ die gerade die kulturwissenschaftlich orientierte Germanistik nachhaltig geprägt hat, weist er dem Mythos den Status einer „geistigen Grundfunktion“ zu, die wie die wissenschaftliche Erkenntnis, die Religion oder auch die Kunst eine eigene Form der Welterschließung darstelle. Jede dieser Grundfunktionen bezeichne „eine bestimmte geistige Auffassungsweise und konstituiert in ihr und durch sie zugleich eine eigene Seite des ‚Wirklichen‘“. ¹⁹ Somit wird deutlich, dass es sich jeweils um „eine ganz bestimmte Gestaltung nicht sowohl der Welt, als vielmehr eine Gestaltung zur Welt, zu einem objektiven Sinnzusammenhang und einem objektiven Anschauungsganzen“ handelt.²⁰ Diese Gestaltung ist dabei im produktiven Sinn zu sehen, da es darum gehe, so Cassirer, „die passive Welt der bloßen *Eindrücke*, in denen der Geist zunächst befangen scheint, zu einer Welt des reinen geistigen *Ausdrucks* umzubilden“. ²¹ Cassirer spricht daher konsequent vom mythischen Denken, das sich wie alle anderen „Grundformen geistigen Schaffens“ erst in der Form seiner Gestaltung beschreiben lasse:

Für sie alle gilt, dass sie die ihnen gemäße und eigentümliche Auffassungs- und Gestaltungsweise nur dadurch zur Geltung bringen können, daß sie für sie gleichsam ein bestimmtes sinnliches Substrat erschaffen. So wesentlich ist hier dieses Substrat, daß es bisweilen den gesamten Bedeutungsgehalt, den eigentlichen „Sinn“ dieser Formen zu umschließen scheint. Die Sprache scheint sich vollständig als ein System von Lautzeichen definieren und denken zu lassen – die Welt der Kunst und die des Mythos scheint sich in der Welt der besonderen, sinnlich-faßbaren Gestalten, die beide vor uns hinstellen, zu erschöpfen. [...] Der Gehalt des Geistes erschließt sich nur in seiner Äußerung; die ideelle Form wird erkannt nur an und in dem Inbegriff der sinnlichen Zeichen, deren sie sich zu ihrem Ausdruck bedient.²²

Mythisches Denken erweist sich als eine den Mythos als Erzählform erst hervorbringende Grundkategorie. Dem Wissenschaftler obliegt es somit von verschiedenen Ebenen auszugehen, worauf Aleida und Jan Assmann mit Nachdruck hinweisen: „Es liegt in der Komplexität des Mythos-Begriffs, daß er sich zugleich auf Text- und auf Mentalitätsstrukturen bezieht. So wird eine Bestimmung konstitutiver Elemente immer sowohl textbezogene als auch solche Faktoren mit einschließen müssen, die das ‚mythische Denken‘ betreffen.“²³ Die literaturwissenschaftliche Analyse muss für die Bestimmung des Mythischen daher differenziert zurückgreifen auf den „Mythos als Erzählform und das so genannte mythische Denken als eine Texten vorausliegende und sie durchdringende Bewusstseinsform mit einer ihr eigenen Logik“.²⁴

Bezieht man das Mythische – als die genuine Eigenschaft der von Aleida und Jan Assmann angesprochenen konstitutiven Elemente des Mythos – sowohl auf die Erzähl-

¹⁸ Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* wird zitiert mit Angabe des jeweiligen Bandtitels.

¹⁹ Cassirer, *Die Sprache*, S. 9.

²⁰ Ebd., S. 11, Hervorhebung dort.

²¹ Ebd., S. 12, Hervorhebung dort.

²² Ebd., S. 18 f.

²³ Assmann/Assmann, *Mythos*, S. 187.

²⁴ Friedrich/Quast, *Mediävistische Mythosforschung*, S. XXXV.

wie die Bewusstseinsform des Mythos, so konturiert sich eine Kategorie, die über eine Phänomenologie des Mythos aufgefüllt werden kann. Verschiedene philosophische, ethnologische, religionswissenschaftliche wie auch literaturwissenschaftliche²⁵ Arbeiten konnten hierfür Ergebnisse liefern. Das, was in diesen Forschungen als mythisch beschrieben wird, hängt allerdings zumeist davon ab, ob der Mythos primär als Erzählung oder als Ausdruck mythischen Denkens aufgefasst wird.

Um die verschiedenen Gestaltungen, Wirkungen und Funktionen des Mythischen in der Literatur beschreiben zu können, muss man auf sich ergänzende Phänomenologien des Mythos zurückgreifen. Hierfür eignen sich – bei aller Verschiedenheit des theoretischen Ansatzes und der oft genannten Schwierigkeit gegenseitiger Vermittlung²⁶ – die Arbeiten Ernst Cassirers sowie Hans Blumenbergs.²⁷ Das Mythische ist – so Christoph Jamme – auf der einen Seite als eine bestimmte „Perzeptionsweise von Wirklichkeit, die zugleich Ausdrucksweise“ des mythischen Denkens ist,²⁸ zu charakterisieren, auf der anderen Seite – in Anlehnung an Blumenbergs Theorie der Rezeption des Mythos – über „eine Auflistung von Stilmerkmalen der mythischen Erzählung“ zu erschließen.²⁹ Hiermit sind die zwei Seiten genannt, von denen man sich dem Mythischen in der Literatur annähern und über die eine gemeinsame Perspektive auf die Artusromane Hartmanns von Aue gewonnen werden kann.

Tendenzen der Forschung

Bisherige Forschungen zum Mythischen im höfischen Roman des 12. und 13. Jahrhunderts, zum Artusroman Chrétien'scher Prägung zumal, konzentrierten sich meist nur auf einzelne Aspekte, womit eine jeweils von der Fragestellung geleitete Bestimmung des Mythischen mehr oder weniger theoretisch reflektiert einherging:³⁰

²⁵ Mit Bezug auf das mythische Denken als ein „Weltverständnis, über das immer wieder spekuliert wird“, bezweifelt Ute Heidmann Vischer jedoch grundsätzlich die Kompetenz des Literaturwissenschaftlers zur Bestimmung des Mythischen, das „anthropologische oder psychologische, nicht aber literaturwissenschaftliche Forschungen ermitteln“ könnten; Heidmann Vischer, *Mythos*, S. 665; vgl. schon Heuermann, *Probleme*, S. 15. Diese Auffassung erscheint allerdings und nicht zuletzt infolge der so genannten kulturwissenschaftlichen Wende in der Germanistik als überholt, was bereits auf dem Internationalen Germanistenkongress in Wien 2000 betont wurde, denn – so Wolfgang Braungart – „die vielfältigen strukturellen Analogien zwischen Literatur und Mythos [...] verlangen kulturwissenschaftliche Vorgehensweisen. Ja, sie begünstigen geradezu ein Verständnis von Literaturwissenschaft als Mythenwissenschaft“; Braungart, *Einleitung zur Teilsektion*, S. 277; vgl. auch den Beitrag von Gottwald, *Mythosforschung und Literaturwissenschaft*.

²⁶ Vgl. etwa Rudolph, *Schwierigkeiten*; ferner Rudolph, *Metapher*.

²⁷ Zu nennen sind hier neben zahlreichen Einzelstudien vor allem die *Arbeit am Mythos* von Hans Blumenberg sowie die dreibändige *Philosophie der symbolischen Formen* Ernst Cassirers.

²⁸ Jamme, *„Gott an hat ein Gewand“*, S. 24.

²⁹ Ebd., S. 27.

³⁰ Die folgenden Ausführungen sollen anhand ausgewählter Arbeiten Tendenzen der Forschung aufzeigen. Umfassender können die Ergebnisse der Forschung im jeweiligen Zusammenhang dis-

Galt gerade der älteren Forschung das Interesse am Mythischen nahezu ausschließlich der Stoffgeschichte, der Provenienz einzelner Figuren oder Motive,³¹ widmete sich die strukturalistisch geprägte Literaturwissenschaft zunehmend der Aufdeckung mythischer Erzählschemata,³² woran sich letztlich Fragen auch nach der Pragmatik anschlossen, über die ein Artusmythos in der Literatur erfasst werden sollte. Hans Fromm greift nach eigener Aussage auf einen ethnologisch ausgerichteten Mythos-Begriff zurück und versteht unter Mythos „eine in die Verbindlichkeit von Glaube und Ritus eingelassene Überlieferung, die grundlegende Fragen des In- der Welt-Seins beantwortet oder deutet“.³³ Bezeichnenderweise werde – so Fromm – ein eigener „Artusmythos“ allererst zu einem Zeitpunkt greifbar, ab dem „die mit mythischen Elementen angereicherte Sage in die Hände der ‚Ungläubigen‘ fällt“; Dichter hätten in Romanen daher einen Mythos entwerfen können, der zwar auf ältere mythische Erzählungen rekurriere, doch erst infolge rationaler und bewusster Bearbeitung zu einem „Mythos von idealer Herrschaft“ habe werden können.³⁴ Ein Prozess zunehmender Rationalisierung im 12. Jahrhundert habe somit erst die Ausbildung eines neuen, an Literatur gebundenen Mythos ermöglicht. Von einem sekundären Mythos um König Artus in der Literatur spricht dann konsequent Alfred Ebenbauer und möchte seinerseits den Mythos zunächst über seine Funktion definiert wissen, die er in der Begründung einer Weltordnung sieht,³⁵ die der christlichen Glaubenswelt entgegen trete.³⁶ Die Romane von Artus und seinen Rittern ließen mittels intertextueller Bezüge geradezu „eine mythische Erzählwelt mit ihrer eigenen – mythischen – Geschichte“ entstehen,³⁷ sodass sich ein eigener „Artusmythos“ als „Ursprungsmythos der Aristokratie“ herausbilde.³⁸ Er schließe inhaltlich noch an mythische Erzählungen an und ließe sich auch strukturell mit solchen vergleichen, doch

kutiert werden, sowohl in theoretischer Hinsicht in den Kapiteln 2 und 3 als auch im konkreten Bezug zu den Romanen in den Kapiteln 4 und 5. Einen ausführlichen Überblick über die Forschung zum Mythischen in der Literatur des Mittelalters bietet Friedrich/Quast, Präsenz des Mythos, speziell mit Blick auf den Artusroman Wolfzettel/Dietl/Däumer, Artusroman und Mythos.

³¹ Stellvertretend seien an dieser Stelle lediglich die materialreichen Arbeiten von Roger Sherman Loomis genannt, hier v. a. Loomis, Celtic Myth; Loomis, Arthurian Tradition.

³² Anzuführen sind hier etwa die Studien zum *Parzival* von Kuhn, *Parzival*; Bertau, *Innere Erfahrung*; auch Simon, *Einführung in die strukturalistische Poetik*.

³³ Fromm, „Aufklärung“ und neuer Mythos, S. 2. Inwiefern damit tatsächlich die Perspektive der Ethnologie erfasst ist, muss hier offen bleiben, wie auch lediglich darauf hingewiesen werden kann, dass nicht nur von ethnologischer Seite betont wird, dass Mythen grundsätzlich keine Fragen beantworten; vgl. Assmann/Assmann, *Mythos*, S. 186.

³⁴ Fromm, „Aufklärung“ und neuer Mythos, S. 9.

³⁵ Ebenbauer folgt hier einer religionswissenschaftlich geprägten Mythendefinition, für die er sich auf Mircea Eliade beruft; vgl. Ebenbauer/Wyss, *Der mythologische Entwurf*, S. 519.

³⁶ Eine Abgrenzung zeige sich unter anderem daran, dass schon Artus „so etwas wie ein Konkurrent Christi“ sei; ebd., S. 521.

³⁷ Ebd., S. 522.

³⁸ Ebd., S. 524.

beruhe er letztlich auf Literatur.³⁹ Ebenbauer geht zwar von einem religionswissenschaftlich geprägten Mythos-Begriff aus, doch „ohne daß damit der poetische Mythenbegriff notwendig ausgeklammert wäre“.⁴⁰ Was Ebenbauer und Fromm entwerfen, mag mit Aleida und Jan Assmann als ein literarischer Mythos aufgefasst werden; trotz konkreter Funktionen sind literarische Mythen grundsätzlich frei von Verbindlichkeit und Heiligkeit und daher offen für Variationen und spielerische Behandlungen im Rahmen einer mitunter weit ausgreifenden Rezeption: „Ihr Gegenstand sind Stoffe der antiken und mittelalterlichen Mythologien, aber auch neuerer literarischer Schöpfungen, sofern diesen als kollektiven Identifikationsangeboten eine entsprechende Resonanz beschieden ist.“⁴¹

Die Vorstellung eines über Literatur vermittelten Artusmythos mag indes kaum hilfreich sein, um über Inhalt, Form und Pragmatik die Mythizität mittelalterlicher Artusromane zu erfassen, verdeckt sie doch – wie allgemein der literarische Mythos-Begriff – gerade je spezifische Eigenschaften von Mythos und Literatur. So hat jüngst Jan-Dirk Müller in unmittelbarer Antwort auf Fragen Alfred Ebenbauers zum Mythos hervorgehoben, dass nicht nur in heuristischer Verwendung Begriffe wie Mythos und Literatur klar voneinander zu trennen seien.⁴² Müller folgt der Mythos-Auffassung Ernst Cassirers und möchte mythische Denkstrukturen in der Literatur anhand der Analyse spezifischer Raum- und Zeitkonzepte nachzeichnen.⁴³ Die Mythizität von Literatur gründe – so Müller – in der Verbindung mit „bestimmte[n] Anschauungsformen von Welt, die nicht notwendig in Opposition zum Weltbild der christlichen Hochreligion stehen, so wenig wie sie aus dem gegenwärtigen Denken völlig verschwunden sind“.⁴⁴ Müller kann in seinen Arbeiten eine spezifische Mythizität von Literatur in struktureller Hinsicht überzeugend aufzeigen, wenngleich er letztlich doch nur dieser einen Perspektive verhaftet bleibt, was er selbst allerdings geradezu programmatisch betont: „Es geht um

³⁹ Vgl. ebd., S. 530. In mehreren Studien haben sich Alfred Ebenbauer und Ulrich Wyss einzelnen Szenen, Sachverhalten und Figuren aus Artusromanen gewidmet und mit anderen mythologischen Überlieferungen in Beziehung gebracht, so etwa mit der eddischen Lokasenna oder den homerischen Epen. Vgl. Ebenbauer, Truchseß Keie; Wyss, Partonopier; Wyss, Parzivals Sohn; hierzu kritisch Kokott, *Mittelhochdeutsche Mythen*, S. 16 f.

⁴⁰ Ebenbauer/Wyss, *Der mythologische Entwurf*, S. 519.

⁴¹ Assmann/Assmann, *Mythos*, S. 180. Als Beispiele führen sie unter anderem Parzival, Faust oder Don Juan an. Bastert, *Einleitung Karl der Große*, S. XVI f., greift dies für den mittelalterlichen Karlsmythos auf.

⁴² Vgl. Müller, *Mythos und mittelalterliche Literatur*, S. 332. Müller antwortet hier auf eine Rezension Ebenbauers zu Friedrich/Quast, *Präsenz des Mythos*, in der dieser kritisch auf die einzelnen Beiträge eingeht, um letztlich den Ertrag der dort verfolgten Mythosforschung in Frage zu stellen; Ebenbauer, *Rez. Präsenz des Mythos*.

⁴³ Vgl. Müller, *Mythos und mittelalterliche Literatur*, S. 332–335. Müller hat diesen Ansatz in verschiedenen Studien umgesetzt, von denen zumindest zwei herausgegriffen und hier genannt seien: Müller, *Zeit im ‚Tristan‘*; Müller, *Verabschiedung des Mythos*.

⁴⁴ Müller, *Mythos und mittelalterliche Literatur*, S. 332.

Mythos und mythisches Denken als Struktur, nicht um mythische Inhalte.“⁴⁵ Dass das Mythische jedoch weder über Inhalte noch Strukturen ausschließlich erfasst werden kann, man vielmehr von einer vielschichtigen Präsenz des Mythischen nicht zuletzt auch mit Blick auf den höfischen Roman auszugehen hat, ist dagegen immer wieder betont worden: „Unzweifelhaft“, so fasst dies Klaus Ridder zusammen, „finden sich mythische, magische und märchenhafte Strukturen, Motive und Denkformen in den höfischen Romanen.“⁴⁶ Und auch Udo Friedrich und Bruno Quast können dieses Ergebnis allgemein festhalten: Mythisches ist „in der mittelalterlichen Erzählkultur auf allen Ebenen des Erzählens zu greifen: auf der Ebene der Stoffe, Motive und Figuren, der Handlungsschemata, Erzählstrukturen und -motivationen“.⁴⁷ Die mediävistische Forschung hat Mythisches somit meist in Abgrenzung zu anderen, den jeweiligen Roman bestimmenden Inhalten und Eigenschaften untersucht und war dabei stark von einem Denken in Oppositionen geprägt, das sich im aufgeworfenen Gegensatz von Mythischem und Höfischem inhaltlich ausdrückt wie darüber hinaus von Mythischem und Literarischem.⁴⁸ Überwiegend bleiben diese Arbeiten entsprechend auch der jeweiligen Untersuchungsebene verpflichtet.

Neben dieser synchrone Beziehungen innerhalb eines literarischen Textes fokussierenden Betrachtung ist aus diachroner Perspektive das Mythische im Verhältnis von Mythos und Literatur ebenfalls Gegenstand literaturwissenschaftlicher Forschung gewesen. Gerade für die Literatur des 12. Jahrhunderts wurden dabei Entwicklungen und Tendenzen einer Entmythisierung ebenso formuliert wie solche einer Remythisierung:

Walter Haug konzentriert sich auf die erzählstrukturelle Seite des Mythos. Ausgehend vom Vergleich verschiedener Ausgestaltungen mythischer Erzählungen formuliert er seine Hypothese, „daß wir als mythische Basis ein systematisches Konzept anzuset-

⁴⁵ Ebd., S. 332; vgl. auch ebd., S. 334. Müller erhebt einen Anspruch dieses Ansatzes auch für andere Arbeiten und schreibt ihn auch den Beiträgen in Friedrich/Quast, Präsenz des Mythos, zu, womit er diesen allerdings nicht gerecht werden kann, legen schließlich schon die Herausgeber Wert darauf, dass das Mythische immer schon auf allen Ebenen des Textes zu berücksichtigen sei und anscheinend sich ausschließende „Fragenkomplexe nicht voneinander zu trennen sind“; Friedrich/Quast, Mediävistische Mythosforschung, S. XXXV. Auch Armin Schulz folgt Müller in verschiedenen Arbeiten in diesem Ansatz und hält seinerseits fest, ihm gehe es „nicht um die Provenienz mythischer Motive und Inhalte – solches ist in der Forschung seit langem aufgearbeitet worden –, sondern um ihre Strukturen und Funktionen“; Schulz, Der neue Held, S. 420 f. Dabei wird gerade bei Schulz aber deutlich, dass die Untersuchung ohne die vermittelten Inhalte nicht auskommen kann; vgl. ebd., etwa S. 431–433.

⁴⁶ Ridder, Rationalisierungsprozesse, S. 199. Vgl. auch Wawer, Tabuisierte Liebe, S. 234, sowie Braun, Von Gott gezeugt, S. 41.

⁴⁷ Friedrich/Quast, Mediävistische Mythosforschung, S. XVI; vgl. hieran anschließend und einen Inhalte, Funktionen und Strukturen gleichermaßen berücksichtigenden Ansatz propagierend, der selbst verschiedene Mythostheorien integrieren und fruchtbar machen müsse, Wolfzettel/Dietl/Däumer, Artusroman und Mythos, hier S. XII f.

⁴⁸ Vgl. Friedrich/Quast, Mediävistische Mythosforschung, S. XXXIV, die aber betonen, dass solche „sich ausschließenden Oppositionen [...] stets auch in Überblendungen vorkommen“ können.

zen hätten, von dem her die Einzelmythen immer wieder neu formuliert werden“. Er spricht entsprechend von „mythischer Transformation“ in Abgrenzung von „literarisch-linearer Variation“.⁴⁹ Das historische Verhältnis von Mythos und Literatur sieht er geprägt durch die „literarische Ablösung vom Mythischen“ in der Form, dass es zunächst ein „Nacherzählen des Mythos mit einer veränderten Einstellung“ bedeute. Für den Literaturwissenschaftler sei nun die Art und Weise interessant, „in der mythische Schematismen bei der Literarisierung in die Reflexion geraten und sich in dieser Auseinandersetzung erzählerisch niederschlagen“. Die mythischen Strukturen leisteten für Haug somit „ihren Dienst als Hilfskonstruktionen bei der Blickwende auf den literarischen Prozeß [...]. Das bedeutet: der mythische Übergang wird in der Weise literarisiert, daß das Göttliche sich vom Menschlichen scheidet“.⁵⁰ Klaus Ridder beschreibt dies im Kontext der Rationalisierungstendenzen des 12. Jahrhunderts: „Übergreifend läßt sich formulieren, daß reflexive Strukturen im Bereich literarischer Ästhetik etabliert werden, die natürlich auch Erzählstoffe und -elemente aufnehmen (können), die einen tendenziell ‚irrationalen‘ Charakter haben. Diese Stoffe und Elemente bestimmen das literarische Ganze jedoch nicht; sie werden funktionalisiert, in ein Größeres eingebunden, das stark rationalen Prinzipien verpflichtet ist. [...] Die Geltungsansprüche mythischer Motive werden (erkennbar) vorgespielt, d. h. sie werden nach den Prinzipien fiktionaler Gestaltung konstruiert.“⁵¹ Haug wie Ridder gehen somit von einem systematischen Prozess der Entmythisierung aus, in dessen Rahmen vormals Mythisches – bezogen auf den Mythos als Erzählform mit an Traditionen gebundenen Inhalten und Erzählstrukturen – von neuen, das literarische Erzählen bestimmenden Strukturen abgelöst würde.

Einen Prozess der Remythisierung hat für die mittelalterliche Literatur Hans Robert Jauf beschrieben. Auch er geht von einer – als anfänglich verstandenen – Entmythisierung aus, in deren Rahmen Mythisches über die allegorische Aneignung des Mittelalters „zum Stillstand“ gebracht worden sei;⁵² doch: „Auf einer zweiten Stufe werden die in der Personifikation zum Stillstand gekommenen Göttergeschichten durch Umerzählen wieder in Bewegung gebracht.“⁵³ Der Bedeutungsüberschuss der Allegorie bedinge diese neue Dynamik und ermögliche, ja erzwingen regelrecht die Etablierung eines neuen, jetzt postallegorischen Mythos.⁵⁴ Hierunter versteht Jauf „eine Erzählung [...], die

⁴⁹ Haug, *Verhältnis von Mythos und Literatur*, S. 26.

⁵⁰ Ebd., S. 32 f.

⁵¹ Ridder, *Rationalisierungsprozesse*, S. 199.

⁵² Jauf, *Allegorese*, S. 189.

⁵³ Ebd., S. 207.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 189: „Die allegorische Mythenrezeption des Mittelalters hat den Bedeutungsüberschuß der Archetypen auf das reduziert, was sich im Horizont der christlichen Moral eindeutig erklären und als Beispiel benutzen ließ. Gleichwohl muß der im moralischen Typus vereindeutigte mythologische Rest noch einen Anreiz geboten haben, die ‚Leerform‘ der vergessenen Geschichten wieder durch erklärende Fabeln auszufüllen. Und mit der allegorischen Fabel kam nicht selten auch der die Erklärung überragende mythische Bedeutungsüberschuß wieder zur Geltung.“

das Ganze der Welt betrifft, das Verhältnis des Menschen zu höheren Mächten verbildlicht“.⁵⁵ Ein so verstandener neuer Mythos finde seinen Ort nun in der Literatur, die Trägerin eines Weltbildes werde. Heinz Schlaffer spricht hier von der Artikulation eines Bedürfnisses nach Sinn, „das von Ritualen, Mythen, Religionen befriedigt werden sollte, und das nach deren Schwächung und Verschwinden nur noch in den Kunstwerken einen Schein jener Befriedigung findet“.⁵⁶ So stelle sich in der Literatur ein Darstellungsmodus ein, der dem des mythischen Denkens analog sei: „Wie das mythische Denken einer auffälligen Naturerscheinung (z. B. einem isoliert stehenden Felsen) einen Gott, einen Namen, eine Geschichte, eine Opferhandlung zuordnet, so fügt auch der Roman Begebenheit, Charakter, Zeichen und Schicksal in einer Weise zusammen, die im wirklichen Leben nicht anzutreffen ist.“⁵⁷ Auf diese Weise erscheint nun Mythisches – bezogen auf die Wahrnehmungs- wie Ausdrucksform des mythischen Denkens – in der literarischen Gestaltung, in der poetischen Form.

Beide Ansätze der Ent- wie der Remythisierung entwerfen je auf ihre Weise ein Modell, in dem der Mythos und die Literatur beziehungsweise Mythisches und Literarisches nicht nur einander gegenübergestellt, sondern auch unmittelbar aufeinander bezogen werden. Dabei wird das Mythische einmal auf den Mythos als Erzählung, einmal auf Formen mythischen Denkens zurückgeführt. Es liegen somit zwei groß angelegte und in der Forschung häufig getrennt rezipierte Entwürfe vor, die jeweils nur eine Seite einer Entwicklung berücksichtigen und diese zu einem anscheinend zwangsläufigen teleologischen Prozess stilisieren. Werden in synchroner Perspektive die Ebenen des Erzählens zu sehr getrennt betrachtet, liegen in diachron ausgerichteten Untersuchungen die Schwerpunkte meist nur auf einem Aspekt der Verhältnisbestimmung von Mythischem und Literarischem, von Mythos und Literatur.

Methodische Annäherung und Vorgehen

Der hier gewählte Ansatz will dem Versuch einer Synthese synchroner wie diachroner Perspektivierung in textnahen und vergleichenden Lektüren der Artusromane Hartmanns von Aue nachgehen. Dabei soll deutlich werden, wie im Rahmen poetischer Verfahren, im Zuge auch einer Arbeit an der Literatur die verschiedenen Ebenen des jeweiligen Textes sich wechselseitig durchdringen. Will man nicht pauschal von einem literarisch vermittelten Artusmythos ausgehen, sind daher in verstärktem Maß inhaltliche, formale wie pragmatische Aspekte gleichermaßen zu berücksichtigen.⁵⁸ Zudem

⁵⁵ Ebd., S. 201. Damit wäre eine solche Erzählung als fundierend, legitimierend und weltmodellierend zu bestimmen; vgl. Assmann/Assmann, *Mythos*, S. 180.

⁵⁶ Schlaffer, *Das Nachleben des mythischen Sinns*, S. 31.

⁵⁷ Ebd., S. 32.

⁵⁸ Vgl. Kiening, *Arbeit am Absolutismus*, S. 37 f.; Köbele, *Mythos und Metapher*, S. 244 f. Berücksichtigt hat dies für den *Tristan* Gottfrieds von Straßburg sowie den *Iwein* Hartmanns von Aue bereits Hammer, *Tradierung und Transformation*; vgl. auch Poppe, *Rez. Tradierung und Transformation*, v. a. S. 532. An die Arbeit Hammers kann hier ertragreich angeschlossen werden.

sollen teleologische Modelle in ein Moment des Zugleich von entmythisierendem und mythisierendem Erzählen aufgelöst werden, wie es sich in syntagmatischen und paradigmatischen Zusammenhängen ebenso zeigt wie in Ausgestaltungen kleinerer Erzähleinheiten und einzelner Motividetails. Das in den Romanen präsente Mythische gilt es daher für die Analyse näher zu bestimmen, um einen methodisch-differenzierten Zugang zu ermöglichen, mit dem sowohl die verschiedenen Textebenen berücksichtigt als auch gegenläufige Entwicklungen nachvollzogen werden können.

Kann der Mythos einmal als Erzählform, einmal als Ausdruck einer eigenen Bewusstseinsform theoretisch-abstrahierend bestimmt werden, so hat man sich dem Mythischen entsprechend von zwei Seiten anzunähern:

(1) Bezogen auf den Mythos als Erzählform ist Mythisches in den Artusromanen zunächst an die Tradition des Erzählens von König Artus gebunden. Orientiert an der stofflichen und formalen Tradition der überlieferten Materie ist es inhaltlich in Motiven und Motivkomplexen wie auch in eigenen Erzählstrukturen zu beschreiben. Hierbei gilt es darzustellen, wie Mythisches im Rahmen der Rezeption eingebunden ist in die literarische Produktion, wie es innerhalb neuer Kontextualisierungen eine Wirkung zeitigen und Funktionen erfüllen kann. Im Nachvollzug so zu bezeichnender mythopoetischer Verfahren können schließlich Tendenzen einer Entmythisierung erkennbar werden, in deren Folge aber Mythisches noch in literarisierter Form präsent bleibt.

(2) Bezogen auf den Mythos als Bewusstseinsform ist Mythisches über die erzählten Inhalte hinaus gerade auch auf der Ebene der Darstellung zu berücksichtigen. Orientiert an Ausdrucksformen mythischen Denkens ist es in speziellen Konstruktionen von Raum und Zeit wie in eigenen Kausalzusammenhängen zu beschreiben, die mithin Einfluss nicht nur auf die erzählte Handlung nehmen, sondern gerade auch die Erzählung selbst maßgeblich bestimmen. Im Rahmen nachzuvollziehender mythosanaloger Gestaltungen kann somit deutlich werden, wie auch mythisierendes Erzählen noch die literarische Darstellung prägt.

Um schließlich das Verhältnis von Mythischem und Erzählen in den Artusromanen Hartmanns von Aue zu bestimmen, gilt es letztlich aufzuzeigen, wie Mythisches im Rahmen mythopoetischen und mythosanalogen Erzählens in den Romanen nicht nur präsent, sondern darüber hinaus insgesamt eingebunden ist, wie es funktionalisiert wird oder Funktionen erfüllt. Die pragmatische Seite des Mythischen ist somit auf der Ebene des Erzählten wie des Erzählens gleichermaßen zu berücksichtigen, wie sie in thematischer Hinsicht auch Aufschluss geben kann für den kulturellen Kontext.

Der hier im theoretisch-differenzierenden Rahmen bestimmte Begriff des Mythischen kann im Folgenden weiter diskutiert und für die zu untersuchenden Romane anwendbar gemacht werden. Die Arbeit gliedert sich daher im Wesentlichen in zwei Teile, die ihrerseits jeweils zwei Kapitel umfassen. In einem ersten Teil gilt es eine historische wie theoretische Grundlage zu schaffen, die sich dem Mythischen sowohl inhaltlich über die Rezeption als auch formal über Strukturen mythischen Denkens zuwendet. So sind zunächst (Kapitel 2) Fragen nach der Mythizität der erzählten Mate-

rie von König Artus aufzugreifen, um nachvollziehen zu können, wie mythisch geprägte Inhalte und Erzählmuster in der Überlieferung tradiert werden konnten, die maßgeblich über Chrétien de Troyes vermittelt dann auch Grundlage für das Erzählen bei Hartmann von Aue sind. In diesem Zusammenhang kann umfassender auf Ergebnisse zum mythischen Erzählen von Hans Blumenberg eingegangen werden, der den Prozess der Rezeption als eine Arbeit am Mythos beschreibt, die letztlich noch von der Literatur geleistet wird, während dieser jedoch eine eigene Literarizität zugeschrieben werden muss. Um systematische Unterscheidungen von mythischem und literarischem Erzählen vornehmen zu können, muss die Untersuchung anschließend (Kapitel 3) einem kulturwissenschaftlich orientierten Ansatz geöffnet werden. Unter Rückgriff auf allgemeine Erkenntnisse zu kulturellen Sinngebungsprozessen, wie sie Ernst Cassirer im Rahmen seiner *Philosophie der symbolischen Formen* herausgearbeitet hat, können Grundzüge mythischen Denkens dargestellt werden und es kann der Frage nachgegangen werden, inwiefern mythische Strukturen noch am literarischen Erzählen partizipieren. Mit Blick auf die literarhistorischen wie kulturellen Verflechtungen der Romane Hartmanns von Aue können so Konzepte einer Mythopoetik wie Mythosanalogie jeweils vorgestellt und für ihre Anwendung verfügbar gemacht werden. In je eigenen Kapiteln sollen schließlich der *Erec* (Kapitel 4) sowie der *Iwein* (Kapitel 5) Hartmanns von Aue untersucht werden. Hierfür bietet sich eine textnahe Lektüre im Rahmen eines close reading an, um Wirkungen und Funktionen des Mythischen im mythopoetischen und mythosanalogen Erzählen auf zugleich inhaltlicher wie formaler Ebene zu erfassen.⁵⁹ Die einzelnen Abschnitte folgen daher im Wesentlichen dem Handlungsverlauf der jeweiligen Romane, doch sollen abschließend (Kapitel 4.4 und Kapitel 5.4) einzelne Resümeees gezogen werden, um übergreifende Zusammenhänge deutlich zu machen. Erst dann (Kapitel 6) können Ergebnisse gegenübergestellt und zusammengefasst werden, sodass das Verhältnis von Mythischem und Erzählen systematisch ausgewertet und eine Arbeit an der Literatur vor dem Hintergrund einer Literarisierung des Mythischen wie einer Mythizität der Literatur nachvollzogen werden kann.

Die vorzunehmende Konkretisierung der differenzierenden Betrachtung – sowohl des Gegenstandes als auch des methodischen Zugangs – beruht jedoch weiterhin auf einer theoretischen Ebene, wie sie Kiening für eine allgemeine Systematizität gefordert hat. Die Annäherung an Gegenstand und Methode, wie sie hier verfolgt wird, versteht sich als eine gegenseitige Annäherung von Gegenstand und Methode. Die theoretisch gewonnene Differenzierung wäre allein gedanklich aufzuheben in eine Vorstellung von „komplexen oszillierenden Interaktionen“. ⁶⁰ Sie ermöglicht allerdings „Konzeptualisierungen“, die ihrerseits aber nicht vorgeben sollen, „die Sache selbst“ einzufangen, wohl aber sie zum szientifischen Gegenstand zu machen“. ⁶¹

⁵⁹ Vgl. zu den Vorzügen des Lektüreverfahrens eines close reading die Ausführungen bei Müller, Höfische Kompromisse, S. 43; ferner Warning, Erzählen im Paradigma, S. 186.

⁶⁰ Kiening, Alterität und Methode, S. 161.

⁶¹ Ebd., S. 162.

2 Mythos und Materie

2.1 Die Mythizität der Matière de Bretagne

Die Geschichte von König Artus ist von den Geschichten um König Artus klar zu trennen. Während von der *historia* eines vermeintlichen Heerführers aufgrund der stark überformten historiographischen Überlieferung kaum etwas bekannt ist, vermitteln nahezu unzählige, volkssprachlich überlieferte Erzählungen je eigene Ausschnitte der „Geschichte“ um König Artus, die als eine europaweit verbreitete *materia* die mündliche Erzähltradition über Jahrhunderte hinweg geprägt hat. In dieser Ausschließlichkeit sind *historia* und *materia* allerdings kaum auszumachen, da quer durch die verschiedenen Überlieferungsstufen stets Überschneidungen und wechselseitige Beeinflussungen einzelner Traditionen festzustellen sind. Das Verhältnis von *historia* und *materia* soll zunächst näher beschrieben werden, um eine weiter gefasste Materie bestimmen zu können, die den literarischen Bearbeitungen des 12. Jahrhunderts zugrunde lag und als so genannte Matière de Bretagne Gegenstand auch des Artusromans wurde.

Die Leitfrage des Kapitels zielt auf eine Bestimmung der Mythizität der erzählten Materie, wofür zunächst der Inhalt und anschließend die Form des Erzählens wie deren pragmatische Dimension näher untersucht werden. Zur Bestimmung einer inhaltlichen Mythizität werden die verschiedenen Traditionslinien anhand prominenter Textzeugen nachgezeichnet, um mögliche Ursprünge und Kontinuitäten des Erzählten aufzuzeigen und die Anreicherung historisch geglaubter Sachverhalte mit mythischen Inhalten als einen Prozess der Mythisierung nachzuvollziehen. Was hieran anschließend als eine Form mythischen Erzählens aufgefasst werden kann, soll unter Rückgriff auf Thesen Hans Blumenbergs zur Rezeption des Mythos theoretisch erörtert werden. Um die pragmatische Dimension in ihrer mythischen Wirksamkeit zu beschreiben, wird die so genannte englische Tradition des Erzählens von Arthur¹ im Vordergrund stehen, im Speziellen auch deren Funktionalisierung, wie sie bei Geoffrey of Monmouth beobachtet werden kann. Über die inhaltliche, erzählerische wie pragmatische Seite können so

¹ Die Namensform Arthur wird in der Forschung entsprechend der englischen Tradition parallel zur Namensform Artus gebraucht. Mit der jeweiligen Verwendung wird hier jedoch keine durchgehende Systematik angestrebt, Arthur und Artus werden synonym verwendet.

Hinweise auf eine Mythizität der Matière de Bretagne gewonnen werden. Bezogen auf den Mythos als Erzählform lassen sich Konstituenten des Mythischen bestimmen sowie ein begriffliches Instrumentarium für die Analyse der Romane Hartmanns von Aue entwickeln.

2.1.1 *historia* und *materia* – Mythisierung und Kontinuität

Die ältere Forschung unterteilte die Quellen zur Stoffgeschichte des Artusromans entsprechend der Textsorten zumeist in einzelne Gruppen: Neben verschiedenen überlieferten Sagen und Legenden wurden volkstümliche Erzählungen getrennt von Texten der Historiographie untersucht.² Joachim Bumke nimmt eine andere Unterscheidung vor, wenn er eine volkssprachlich-mündliche Tradition von einer lateinisch-schriftlichen trennt.³ Dies ist unter methodischen Gesichtspunkten zwar gleichfalls nachvollziehbar, doch ist es für die hier verfolgte Frage nach dem Verhältnis von *historia* und *materia* ebensowenig ausreichend, da vor allem für das frühe wie auch noch für das hohe Mittelalter zwischen einfachen, mündlich tradierten Erzählungen und der gelehrten Geschichtsschreibung bezüglich ihres Anspruchs auf geglaubte Inhalte nur schwer unterschieden werden kann.⁴ Während einerseits im Volkssprachlichen durchaus historisch geglaubte Wahrheiten tradiert wurden, waren selbst streng historiographische Texte Teil einer heterogenen Überlieferung.⁵ Hierauf wird von Seiten der historischen Forschung immer wieder hingewiesen.⁶ Als Beispiel sei ein Relief aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts nur kurz genannt, das sich an der Porta della Pescheria, dem Nordportal der Kathedrale von Modena, befindet.⁷ Durch die Namensbeischriften kann die Darstellung als eine Szene aus der weit verbreiteten Entführungsgeschichte von Arthurs Frau identifiziert werden, die etwa auch in der Vita des heiligen Gildas Caradocs of

² Vgl. mit einem Überblick über die ältere Literatur Gottzmann, Artusdichtung, S. 21 f.

³ Vgl. zuletzt das Kapitel „Stoff und Quellen“ bei Bumke, Erec, S. 137–150, hier v. a. S. 138.

⁴ Vgl. mit explizitem Verweis auf die arthurische Überlieferung Wodianka, Zwischen Mythos und Geschichte, S. 46–51. Zu den Problemen einer Unterscheidung zwischen einer „historical“ Latin tradition“ und einer „mythic“ or „fictitious“ vernacular tradition“ äußert sich ebenfalls Sims-Williams, Welsh Arthurian Poems, S. 35; vgl. hierzu auch Haug, König Artus, S. 108.

⁵ Als exemplarisch kann hier das im Mittelalter tradierte Wissen um Arthur gelten; vgl. Sims-Williams, Welsh Arthurian Poems, S. 34: „Such knowledge might (to use modern terms) include historical or mythic truth, or an uncertain mixture of both, as was the case with Arthur himself.“ Gerade die Werke Geoffreys of Monmouth und Waces geben hierfür ein Beispiel, worauf zurückzukommen ist; vgl. auch Haug, König Artus, S. 109.

⁶ Vgl. Althoff, Genealogische und andere Fiktionen, S. 27; Althoff, Formen und Funktionen, S. 13; Melville, Wozu Geschichte schreiben?, S. 88 f.; vgl. ausführlich auch Melville, Le problème des connaissances historiques.

⁷ Siehe hierzu Stiennon/Lejeune, La légende arthurienne; ferner Loomis, Celtic Myth, S. 3–11.

Llancarfan überliefert ist,⁸ doch in der so dargestellten Form kaum ohne eine mündliche Tradition angenommen werden kann.⁹ Am Kirchenportal, an der Schwelle zwischen dem Sakralen und dem Profanen, zeigt sich somit eine Darstellung, die sowohl auf lateinisch-klerikalen als auch volkssprachlich-mündlichen Überlieferungen beruht. Auf's Engste verbindet sich hier zu Beginn des 12. Jahrhunderts eine zweifellos als historisch geglaubte Wahrheit mit volkstümlicher Überlieferung. Was einerseits der mittelalterlichen *historia* zugeordnet wird, ist zugleich *materia* einer europaweit populären Erzählung.

Die Frage nach der Mythizität erzählter Inhalte muss stets berücksichtigen, wie ausgehend vom historischen Sachverhalt das Erzählte zunehmend auch Gegenstand volkstümlicher Erzählungen wurde. Wie das Beispiel aus Modena zeigt, ist dabei jedoch nicht von einer einseitigen Entwicklung – von *historia* zu *materia* – auszugehen, vielmehr zeigen sich auch Kontinuitäten in der Überlieferung, zeigen sich parallele Entwicklungen, eigenständige Tradierungen und wechselseitige Beeinflussungen. Diese sind aufgrund der Quellenlage im Einzelnen nur schwer zu rekonstruieren, doch soll im Folgenden kurz gezeigt werden, wie neben der mittelalterlich historiographischen Erinnerung an Artus erzählte Inhalte zunehmend auch mit Mythischem durchsetzt wurden, vornehmlich aus dem keltischen Kulturkreis.¹⁰ Anhand einer Auswahl prominenter Textzeugen wird daher die historiographische Tradition kurz in ihren Grundzügen vorgestellt, um anschließend in gleicher Weise auf volkssprachliches Erzählgut einzugehen. Was also aus systematischen Gründen zunächst getrennt beschrieben wird, ist anschließend jedoch im wechselseitigen Verhältnis unter der Frage nach Kontinuität und Mythisierung zusammen zu sehen.

Die historiographische Tradition

Zur historischen Person von Artus lassen sich bis heute nur vage Vermutungen anstellen, zu einer abschließenden Klarheit wird die Forschung vermutlich niemals kommen, nicht zuletzt auch deshalb, da die Geschichtsschreibung „seit Beginn der Überlieferung von der Sage überformt“ ist.¹¹

⁸ Caradoc erzählt zwei ausführliche arthurische Episoden, darunter die früheste Erzählung von der Entführung Gwenhwyfars durch Melwas und ihrer Gefangenschaft in *urbs vitrea* (Glastonbury). Gildas vermittelte und befriedete die widerstreitenden Parteien. Vgl. Roberts, Culhwch ac Olwen, S. 83; Haug, König Artus, S. 106 f.

⁹ Vgl. Zimmer, Die keltischen Wurzeln, S. 41.

¹⁰ Lange spricht hier von dem „Einbruch keltischen Erzählgutes in die europäischen Literaturen, der sich unter dem Zeichen des König Artus vollzieht“; Lange, Literaturbeziehungen, S. 165. Zu den keltischen Wurzeln des Artusstoffes siehe grundlegend Zimmer, Die keltischen Wurzeln; Zimmer, Die ältesten Zeugnisse; ferner Bromwich, Celtic Elements; Thomas, Some Critical Reflections.

¹¹ Ruh, Höfische Epik, S. 97; vgl. auch Carley, Arthur in English History, S. 47; Wolf, Suche nach König Artus, S. 7 f.

Die älteste bekannte historiographische Quelle, in der von Arthur erzählt wird, ist die so genannte *Historia Britonum* aus dem 9. Jahrhundert. Der anonym überlieferte Text, früher einem Nennius zugeschrieben, berichtet von einem *dux bellorum*, einem keltischen Heerführer, der um 500 gegen die Sachsen gekämpft haben soll. Als historische Quelle für das 6. Jahrhundert ist dieser Bericht mit Sicherheit anzuzweifeln,¹² doch belegt er eine bereits feste Tradition arthurischer Erzählungen für das 9. Jahrhundert.¹³ Als Hinweise hierfür wurden einerseits die legendarische Zwölfzahl der Schlachten genannt sowie das aus der St.-Oswald-Legende bekannte Motiv, Arthur habe in der achten Schlacht bei Guinnion auf der Schulter das Bild Mariens getragen.¹⁴ Andererseits bezieht man sich auf die erzählten, so genannten *mirabilia*: So wird etwa von einem (Grab-)Hügel aus Steinen berichtet, auf dem sich einer mit dem Fußabdruck von Arthurs Hund Cabal befinde, der von niemandem dort weggenommen werden könne, sowie vom Grab Amrs, dem Sohn Arthurs, das stets in einer anderen Länge aufgefunden werde.¹⁵ „Zweifellos“, so resümiert Kurt Ruh, „ist die Darstellung der ‚Historia Britonum‘ das Produkt fortgeschrittener Sagenbildung.“¹⁶

Dies ist auch für die zweite maßgebliche historiographische Quelle festzuhalten, die *Annales Cambriae* des 10. Jahrhunderts.¹⁷ Sie beruhen zu großen Teilen vermutlich auf der *Historia Britonum* und berichten ebenfalls von der Schlacht bei Guinnion im Jahr 516, bei der Arthur jetzt allerdings das Zeichen des Kreuzes auf seiner Schulter geführt haben soll.¹⁸ Für das Jahr 537 führen sie die Niederlage Arthurs in der Schlacht bei Camlann an, dem sich ein nicht näher bestimmtes Sterben in Britannien und Irland angeschlossen haben soll. Insgesamt beinhalten sie vielerlei Informationen, die unabhängig von der früheren Geschichtsschreibung sind und auf eine breite mündliche Tradition verweisen.¹⁹

Wie für die *Annales Cambriae* war auch für die *Gesta regum Anglorum* des William of Malmesbury von 1125 die *Historia Britonum* die maßgebliche Quelle. William nennt

¹² Vgl. Charles-Edwards, *Arthur of History*, S. 16–25, hier v. a. S. 18.

¹³ Vgl. Sims-Williams, *Welsh Arthurian Poems*, S. 36; Zimmer, *Die keltischen Wurzeln*, S. 56.

¹⁴ Vgl. Ruh, *Höfische Epik*, S. 97: Der Verweis auf Maria ist für Ruh zudem auch Anzeichen für „die Tendenz des Autors, Arthur zu einem christlichen Glaubenshelden umzugestalten“. Zimmer, *Die keltischen Wurzeln*, S. 54–56, sieht hierin einen Zusammenhang mit einer heilsgeschichtlichen Begründung des Geschehens. Vgl. auch Charles-Edwards, *Arthur of History*, S. 27.

¹⁵ Vgl. mit den entsprechenden Auszügen aus dem Text Zimmer, *Die keltischen Wurzeln*, S. 56–59; ferner Gottzmann, *Artusdichtung*, S. 27.

¹⁶ Ruh, *Höfische Epik*, S. 97.

¹⁷ Zu den *Annales Cambriae* siehe Charles-Edwards, *Arthur of History*, S. 25–28; mit den entsprechenden Auszügen Zimmer, *Die keltischen Wurzeln*, S. 60–62; zur chronikalen Überlieferung Fletcher, *Arthurian Material*, v. a. S. 31 f.

¹⁸ Vgl. Gottzmann, *Artusdichtung*, S. 27; Bezzola, *Artus*, Sp. 1074 f. Zimmer nimmt hier einen Übersetzungsfehler des Altkymrischen an und lokalisiert das Kreuz auf dem Schild. Als heraldisches Zeichen würde dies allerdings auf eine spätere Interpolation verweisen; vgl. Zimmer, *Die keltischen Wurzeln*, S. 60 f.; Charles-Edwards, *Arthur of History*, S. 27.

¹⁹ Vgl. Haug, *König Artus*, S. 108.

ausdrücklich auch eine mündliche Tradition, von der er sich entschieden absetzen möchte.²⁰ Dennoch erzählt er nicht nur von Arthurs Entrückung nach Avalon, sondern ebenso von dem angeblich 14 Fuß langen Grab Walwens (Gawein).²¹ William bringt jedoch nachhaltig eine distanzierte Haltung gegenüber den mündlich tradierten Erzählungen zum Ausdruck, da er die historische Wahrheit über Arthur berichten möchte.²²

In den genannten historiographischen Texten liegen also zahlreiche und bisweilen sogar eindeutige Hinweise auf eine breite mündliche Erzähltradition von Geschichten um Arthur vor. Von dieser zeugen auch verschiedene volkssprachliche Texte, die zwar zumeist erst in schriftlicher Form späterer Zeit überliefert sind, doch aufgrund stilistischer und vor allem sprachlicher Untersuchungen dem bisher betrachteten Zeitraum zugeordnet werden können. Von diesen teils sehr fragmentarisch überlieferten Texten soll hier zumindest eine Auswahl kurz vorgestellt werden.

Die volkssprachliche Überlieferung

Die vermutlich älteste Erwähnung Arthurs in der Volkssprache hat sich in nur einer Handschrift von etwa 1265 erhalten. Es handelt sich um das kymrische Heldenepos *Gododdin*, das vermutlich bereits im 9. Jahrhundert erstmals kodifiziert wurde, ein ältester Kern wird gar für das 6. Jahrhundert angenommen.²³ Darin wird Gwarddur, der Held des Epos, aufgrund seiner Taten mit Arthur verglichen: „Wann auch immer das kurze Lied gedichtet wurde, es setzt offenbar voraus, daß Arthur für die Hörer ein Begriff war, ein Inbegriff des Helden.“²⁴

Jünger als *Gododdin*, doch ebenfalls schwer zu datieren, ist das im so genannten Schwarzen Buch von Carmarthen von 1250 überlieferte, nach dem ersten Vers *Pa gur yv y porthaur* meist nur als *Pa gur* bezeichnete Gedicht,²⁵ in dem Arthur einem Torwächter von sich und seinen Männern erzählt, die *Guir gorev im bid* seien, die besten Männer in der Welt. Namentlich genannt werden neben Arthur mit Ceï dem Weißen zahlreiche Helden wie Melld oder Mydron, die als „sicher mythische Figuren“ anzu-

²⁰ Vgl. Wodianka, Zwischen Mythos und Geschichte, S. 54–56.

²¹ Vgl. Gottzmann, Artusdichtung, S. 27 f.

²² Vgl. Lacy, König Artus, S. 49, für den William dann zugleich „ein entscheidend-wichtiger Zeuge für die Entwicklung des Mythos“ sei, der sich – im Sinne eines sekundären Mythos – um die Figur des Königs ausprägte. Auf eine v. a. im 12. Jahrhundert zunehmende distanzierte Haltung gegenüber der erzählten Materie ist in Kapitel 2.2.1 näher einzugehen.

²³ Zur Datierung Sims-Williams, Welsh Arthurian Poems, S. 37; vgl. allgemein Zimmer, Die keltischen Wurzeln, S. 65–69. Lange weist auf umfangreiche Interpolationen hin, die eine Authentizität des Textes anzweifeln lassen; vgl. Lange, Literaturbeziehungen, S. 167.

²⁴ Zimmer, Die keltischen Wurzeln, 66 f. Zimmer weist zudem darauf hin, dass ein späterer Einschub des Vergleichs ausgeschlossen werden kann. Vgl. auch Lloyd-Morgan, Celtic Tradition, S. 2.

²⁵ Vgl. Sims-Williams, Welsh Arthurian Poems, S. 38–46; mit Wiedergabe und Übersetzung des gesamten, 90 Verse umfassenden Gedichts, versehen mit zahlreichen Anmerkungen zum Text siehe Zimmer, Die keltischen Wurzeln, 69–76. Eine Übersetzung bietet auch Birkhan, *Keltische Erzählungen*, Bd. II, S. 104–106.

sprechen sind und mit keltischen Gottheiten in Verbindung gebracht werden können.²⁶ Mydrons ebenfalls an dieser Stelle erwähnter Sohn Mabon wird als Gefolgsmann von Uthir Pendragon (Uterpandragon) genannt und ist einer von drei berühmten Gefangenen in der walisischen Mythologie, der besiegt werden muss, um Freiheit zu erlangen.²⁷ Die Forschung hat hierin Parallelen zu Chrétiens Mabonagrain aus der *Joie de la court*-Episode im *Erec* gesehen.²⁸

Auch in *Culhwch ac Olwen* wird von ihm und seiner Befreiung berichtet. Bei diesem ältesten vollständig erhaltenen Text der Artussage der Zeit um 1100²⁹ handelt es sich um eine Brautwerbungsgeschichte, die „viele alte, echt keltische Überlieferungsreste bewahrt“ hat und die „altkeltisch-mythologischen Züge“ noch erkennen lässt.³⁰ So können verschiedene arthurische Episoden mit anderen keltischen Erzählungen verglichen werden, die „mythisch geprägt sind“, hierunter fallen etwa „Kämpfe gegen Riesen, gefährliche Tiere, Gewinn andersweltlicher Gegenstände“.³¹

Vom Gewinn solcher Objekte aus der Anderwelt berichtet das walisische Gedicht *Preiddeu Annwn*, das sich mit weiteren Texten, die Arthur erwähnen, in einer Sammelhandschrift aus dem frühen 14. Jahrhundert, dem so genannten Buch von Taliesin, erhalten hat. Auch dieser Text lässt sich nur unsicher datieren, doch könnte er aufgrund sprachlicher Kriterien bis in das 8. Jahrhundert zurückreichen.³² In Andeutungen wird hier ein Beutezug Arthurs in die Anderwelt erzählt, auf dem verschiedene kostbare Schätze geraubt werden. Aus einer auf einer Insel gelegenen gläsernen Burg stiehlt Arthur mit nur wenigen Überlebenden nach schweren Kämpfen einen von neun Jungfrauen erhitzten Kessel, der Speisen nur für Mutige zum Kochen bringen soll.³³

²⁶ Zimmer, *Die keltischen Wurzeln*, S. 70 f., dort auch weitere Angaben zu den genannten Personen. Für die spätere französische Artusdichtung ist zudem von Interesse die Erwähnung des katzenartigen Monsters Cath Palug (Chapalu), das sich auch im Fußbodenmosaik der Kathedrale von Otranto findet; vgl. Zimmer, *Die keltischen Wurzeln*, S. 75 u. 41 f.; Haug, *König Artus*, S. 111 f.; Birkhan, *Einführung*, S. 19; zum Mosaik von Otranto allgemein Haug, *Artussage und Heilsgeschichte*.

²⁷ Vgl. Zimmer, *Die keltischen Wurzeln*, S. 71.

²⁸ Vgl. Loomis, *Arthurian Tradition*, S. 177. Birkhan, *Einführung*, S. 55, nimmt für Mabonagrain „zwei keltische *Apollo*-Namen (*Maponos* und *Grannos*)“ als Ursprung an; vgl. auch Kapitel 4.3.2.

²⁹ Der Text, der zur Gruppe der Mabinogion gezählt wird, ist dem Frühmittelkymrischen zuzuordnen und in zwei Handschriften von etwa 1350 bzw. 1400 erhalten; vgl. hierzu Roberts, *Culhwch ac Olwen*, v. a. S. 73–80; eine vollständige Übersetzung bietet jetzt Zimmer, *Die keltischen Wurzeln*, S. 113–165; vgl. auch die Übersetzung von Birkhan, *Keltische Erzählungen*, Bd. II, S. 33–103.

³⁰ Zimmer, *Die keltischen Wurzeln*, S. 113.

³¹ Mertens, *Artusroman*, S. 22. Roberts, *Culhwch ac Olwen*, S. 78, nennt seinerseits „[...] the release of captives, the slaying of witches and giants, the hunting of oppressive beasts and the winning of precious otherworld objects. An Arthurian world, not yet chivalrous perhaps, but wondrous, dangerous and defended by the leader, is clearly established.“

³² Ins 8. Jahrhundert datiert Zimmer, *Die keltischen Wurzeln*, S. 79; Sims-Williams gibt als möglichen Zeitraum 850–1150 an; Sims-Williams, *Welsh Arthurian Poems*, S. 54.

³³ Text mit Übersetzung bei Zimmer, *Die keltischen Wurzeln*, S. 80–85; eine Übersetzung bietet auch Birkhan, *Keltische Erzählungen*, Bd. II, S. 107–109.

Die Vorstellung einer jenseitigen, gläsernen Insel findet sich zahlreich nicht nur in der volkssprachlichen Literatur. Unbestritten sieht die Forschung in Erzählungen wie dem Gedicht *Preiddeu Annwn* die „mythische Basis“ für die prominente und weit verbreitete Geschichte der Entführung von Arthurs Frau Ginover.³⁴ Ein ebenfalls früher Bezugstext ist die bereits erwähnte *Vita Gildae* Caradocs von Llancarvan, in der Melvas mit Guennuvar auf seine Burg Glastonia³⁵ flieht, von wo sie Arthur befreien muss.³⁶ Noch bei Chrétien wirkt diese Erzählung im *Chevalier de la Charette* nach,³⁷ dort entführt Meleagant Guenièvre in sein anderweltliches Herrschaftsreich Goirre.³⁸ In Hartmanns *Iwein* wird die Entführung der Königin durch Meljakanz vom Burgherrn der Harpin-Episode als *vremde mære* berichtet (V. 4528–4726),³⁹ und auch in Hartmanns *Erec* erscheint *Maheloas von dem glesinen* auf der Hochzeit Erecs und Enites (V. 1919–1927).⁴⁰

Anhand dieses nur kursorischen Überblicks zur Überlieferung aus dem keltischen Kulturkreis wird bereits deutlich, dass inhaltliche Gemeinsamkeiten selbst noch mit den Artusromanen Hartmanns von Aue bestehen. An dieser Stelle sollen speziell aber noch zwei der so genannten Mabinogion kurz angesprochen werden, die auch die Forschung lange Zeit sehr intensiv beschäftigt haben: das unter der Bezeichnung *Chwedl Gereint ab Erbin* bekannte Mabinogi sowie *Owain, Chwedl Jarlles y Ffynnon*.⁴¹ Sie gehören zu einer Gruppe von insgesamt elf keltischen Prosaerzählungen, die in verschiedenen Handschriften ab dem späten 13. Jahrhundert überliefert,⁴² zum Teil aber noch „sehr archaischen, mythosnahen Inhalts“ sind.⁴³ Daneben kann in gleicher Weise ein jeweils auch historischer Kern angenommen werden. So wurde die Figur Gereints etwa mit einem Feldherrn namens Gerontios in Cornwall in Verbindung gebracht, von dem im

³⁴ Haug, „Das Land, von welchem niemand wiederkehrt“, S. 7.

³⁵ Caradoc wählt die latinisierte Form Glastonia des englischen Glastonbury, das auf die keltische Bezeichnung Ynis Gutrin, ‚Glasinsel‘, zurückgeht; vgl. Sims-Williams, *Welsh Arthurian Poems*, S. 60; Haug, *König Artus*, S. 106 f.; Loomis, *Arthurian Tradition*, S. 219 f.

³⁶ Vgl. auch mit Verweis auf Erwähnungen in zahlreichen anderen Texten Sims-Williams, *Welsh Arthurian Poems*, S. 57–61. Auf die verschiedenen Andeutungen auf Arthur in lateinischen Viten der Zeit vor Geoffrey kann hier nicht weiter eingegangen werden; vgl. hierzu Zimmer, *Die keltischen Wurzeln*, S. 93–99; und Roberts, *Culhwch ac Olwen*, v. a. S. 82–84.

³⁷ Vgl. hierzu v. a. Haug, „Das Land, von welchem niemand wiederkehrt“, S. 5–16.

³⁸ Vgl. Sims-Williams, *Welsh Arthurian Poems*, S. 59 f.; vgl. zum Land von Goirre Loomis, *Arthurian Tradition*, S. 218–222.

³⁹ Haug verweist auf die Gemeinsamkeiten mit Chrétien, doch auch darauf, dass „Hartmann zweifellos eine von Chrétien abweichende Version gekannt hat“; Haug, „Das Land, von welchem niemand wiederkehrt“, S. 9. Zur Harpin-Episode in Hartmanns *Iwein* siehe Kapitel 5.2.3.

⁴⁰ Zu den unterschiedlichen Namensformen siehe Chandler, *Catalogue of Names*, S. 200 f.; zur Erwähnung in Hartmanns *Erec* siehe Kapitel 4.1.4.

⁴¹ *Chwedl* ist das kymrische Wort für ‚Erzählung‘. Zu diesen Mabinogion siehe v. a. Middleton, *Chwedl Gereint ab Erbin*; Thomson, *Owain*; ferner Jones/Jones, *Mabinogion*.

⁴² Zur Überlieferung siehe Middleton, *Chwedl Gereint ab Erbin*, S. 147; Thomson, *Owain*, S. 159 f.

⁴³ Birkhan, *Einführung*, S. 33.

Schwarzen Buch von Carmarthen ein ins 10. Jahrhundert zu datierendes Preislied überliefert ist.⁴⁴ Owein wird als Sohn Uryens von Rheged genannt, einem südschottischen König, der nach Kämpfen gegen den englischen König Theodric in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts ermordet worden sein soll. Hiervon berichtet bereits die *Historia Britonum*, außerdem hat sich eine Totenklage auf Owein erhalten.⁴⁵ Gerade die ältere Forschung widmete sich immer wieder der Frage, inwiefern die genannten Mabinogion dann auch mögliche Quellen für die Romane Chrétiens und Hartmanns gewesen sein könnten.⁴⁶ Die unter der Bezeichnung ‚Mabinogionfrage‘ in der Forschung geführte Diskussion ist heute allerdings insofern zu einem, wenn auch aufgrund verschiedener Unsicherheiten nicht gänzlich befriedigenden Abschluss gekommen, als sprachliche und inhaltliche Argumente dafür sprechen, die Erzählungen gegenüber den französischen Artusromanen als sekundär einzustufen.⁴⁷ Unterschiede, die bislang nicht weiter aufgelöst werden konnten, werden inzwischen eher dem jeweils bearbeitenden Dichter zugeschrieben, als dass von einer schriftliterarischen Vorlage ausgegangen wird, zumal zunehmend auch die „vorliterarische, mündliche Tradition sehr viel ernster genommen wird“.⁴⁸ Gerade im *Gereint* haben sich typische Phrasen einer mündlichen Überlieferung erhalten, die noch parallel zur schriftlichen angenommen wird,⁴⁹ deren Kenntnis den jeweiligen Dichtern zwar nicht nachgewiesen, aber ebensowenig abgesprochen werden kann.⁵⁰ Insgesamt stellt Joachim Bumke daher resümierend fest, dass „diese Frage nur noch wenig Interesse“ findet.⁵¹

Zur Vollständigkeit sollen noch zwei letzte Texte zumindest kurz erwähnt werden, die der Forschung wiederum ähnliche Schwierigkeiten, besonders hinsichtlich der Datierung bereitet haben: Es handelt sich um die so genannte *Erex saga* sowie die *Ivens saga*, die nordische Prosabearbeitungen der Romane Chrétiens vermutlich aus dem 13. Jahrhundert sind, deren älteste Textzeugen allerdings erst aus dem 15. beziehungsweise

⁴⁴ Vgl. mit einer Übersetzung des Preisliedes ebd., S. 22–25. Kritisch zur Identifizierung Gereints mit einem Feldherrn äußert sich Middleton, *Chwedl Gereint ab Erbin*, S. 148.

⁴⁵ Vgl. Birkhan, Einführung, S. 20–22 u. 46–48; Thomson, *Owain*, S. 160 f.

⁴⁶ Vgl. mit einer Gegenüberstellung der wichtigsten Argumente v. a. Salberg, *La mabinogionfrage*; knapp und übersichtlich Birkhan, Einführung, S. 37–41; außerdem Thomas, ‚Gereint‘ and ‚Erec‘; Thomas, *Sir Gawain’s Interpretation*; Lozac’hmeur, *Les origines armoricaines*.

⁴⁷ Vgl. Birkhan, Einführung, S. 37.

⁴⁸ Cormeau/Störmer, *Hartmann von Aue*, S. 168.

⁴⁹ Vgl. Lloyd-Morgan, *Celtic Tradition*, S. 7; Birkhan, Einführung, S. 41; Middleton, *Chwedl Gereint ab Erbin*, S. 153–155. Middleton bleibt daher skeptisch gegenüber einer schriftlichen Vorlage für Chrétien; vgl. ebd., S. 149–152. Die Möglichkeit einer gemeinsamen Vorlage nimmt Lozac’hmeur, *Les origines armoricaines*, S. 161, an. Über den Vergleich überlieferter Fassungen des *Gereint* kommt Sims-Williams, *Welsh Arthurian Poems*, S. 46–49, zu dem Schluss, dass verschiedene Versionen kursierten. Zum *Owein* vgl. ebenfalls kritisch aufgrund nicht zufriedenstellend aufzulösender Unterschiede gerade zum zweiten Teil von Chrétiens *Yvain* Thomson, *Owain*, S. 167 f.

⁵⁰ Vgl. Cormeau/Störmer, *Hartmann von Aue*, S. 169; Ruh, *Höfische Epik*, S. 124.

⁵¹ Bumke, *Erec*, S. 149.

17. Jahrhundert stammen.⁵² Gerade die *Erex saga* weist auffallende Übereinstimmungen sowohl mit dem kymrischen *Gereint* als auch mit dem *Erec* Hartmanns von Aue auf, sie ergeben „aber kein so profiliertes Bild, daß eine schriftliterarische Quelle wahrscheinlich ist“,⁵³ oder um überhaupt erst „einen Zusammenhang zu sichern“.⁵⁴

Tradition und Mythisierung

Fasst man die Beobachtungen zu den historiographischen und volkssprachlichen Quellen des Artusstoffes zusammen, ist bis in das 12. Jahrhundert eine breite Überlieferung der Geschichte von und der Geschichten um Artus festzustellen.

Von Artus berichten zahlreiche historiographische Texte, die insofern in einem direkten Verhältnis zueinander stehen, als die *Historia Britonum* des 9. Jahrhunderts meist die Vorlage für spätere Geschichtsschreiber war. Schon aus diesem Grund sind trotz einzelner Veränderungen und unterschiedlicher Bewertungen konstante Momente auszumachen. Dies ist einerseits auf den jeweils vertretenen Anspruch auf Historizität zurückzuführen, andererseits lässt sich ein tatsächlich historischer Kern des Erzählten nicht belegen. Eine inhaltliche Kontinuität ist auch in den überlieferten volkssprachlichen Texten festzustellen, die auf eine weit verbreitete mündliche Erzähltradition schließen lassen. Für diese Erzählungen ist ein gemeinsamer Ursprung zu vermuten.

Ist es also auf der einen Seite ein historisch anzunehmender Kern, der das Zentrum der historiographischen Texte bildet, ist es auf der anderen Seite ein Motivschatz eines allgemeinen Stofffundus, der den volkssprachlichen Erzählungen zugrunde liegt. Ist man geneigt, einerseits von *historia*, andererseits von *materia* zu sprechen, ergeben sich jedoch methodische Probleme, „denn es ist natürlich nur in der Theorie möglich, Hagiographie, Historiographie und mythische Erzählungen fein säuberlich zu trennen. In der Praxis erweisen sich solche Grenzen schnell als fließend.“⁵⁵ Was Gerd Althoff hier allgemein für die mediävistische Forschung feststellen kann, dass die oftmals „säuberlich getrennten Bereiche von Geschichtsschreibung und Mythos näher zusammenzurücken, wenn nicht in eins zu setzen“ sind,⁵⁶ gilt im Speziellen auch für die Überlieferungen zu Artus. Vergleicht man die frühen keltischen Quellen mit den historiographischen, zeigen sich Gemeinsamkeiten, die eher auf ein gemeinsam zugrunde liegendes Erzählgut verweisen, als dass direkte Abhängigkeiten anzunehmen sind.⁵⁷ Gegenseitige Beeinflussungen zeitlich paralleler Überlieferungen sind dabei jedoch nicht aus-

⁵² Vgl. Kretschmer, Erzähltradition; ferner Kalinke, King Arthur; Kalinke, structural comparison; Gottzmann, Die Sinnstruktur der ‚Erex saga‘; Freche, Geschlechterkonstruktion.

⁵³ Cormeau/Störmer, Hartmann von Aue, S. 169.

⁵⁴ Bumke, Erec, S. 150.

⁵⁵ Althoff, Formen und Funktionen, S. 13.

⁵⁶ Ebd., S. 14.

⁵⁷ Vgl. Sims-Williams, Welsh Arthurian Poems, S. 56: „It is more convincing to think of them as reworkings of a common story-pattern for different purposes than as texts to be related by a stemma.“

zuschließen. Ein bekanntes Beispiel hierfür ist etwa der angesprochene Feldzug Arthurs in die Anderwelt im *Preiddeu Annwn*, für den mythische Motive mit historiographisch verbürgerter Tradition zu verbinden versucht wurden.⁵⁸ Auf der anderen Seite durchdringen Inhalte der mündlichen Erzähltradition auch die lateinisch-schriftliche Historiographie und reichern diese mit mythischen Inhalten an. Verschiedene Beispiele, wie sie etwa schon im so genannten Mirabilien-Teil der *Historia Britonum* zu finden sind, wurden bereits genannt. Mit Bezug auf Namenslisten im *Culhwch ac Olwen* oder im *Pa gur* spricht Brynley F. Roberts entsprechend von einem „increasing magnetism“ der Figur Arthurs und betont „the strength of his legend“.⁵⁹ Auch Norris J. Lacy nennt als eine ihrer „wesentlichen Eigenschaften“ ihre „zentripetale Kraft, die eine Anzahl von ursprünglich unabhängigen Elementen anzieht und in sich vereint“.⁶⁰ Für Lacy sind schließlich diese „zur Artus-Geschichte angesammelten Elemente“ dann „der Kern des Mythos“.⁶¹

Die das Kapitel leitende Frage nach der Mythizität des Erzählten gewinnt hier an Prägnanz. Der Annahme eines genuinen Artus-Mythos liegt jedoch ein Mythos-Begriff zugrunde, der eine „spielerische Behandlung, Variation und Freiheit der Imagination“ voraussetzt.⁶² Berücksichtigt man allerdings die hier deutlich gewordene Vermengung von historiographischer und volkstümlicher Überlieferung, in der die historisch geglaubte Wahrheit tradiert wird, ist von einer solchen Freiheit der Imagination bis in das beginnende 12. Jahrhundert nicht auszugehen. Bleibt die Historizität Arthurs auch weiterhin im Dunkeln,⁶³ lässt sich aber unzweifelhaft eine Mythisierung des Erzählten beobachten: „Die Gestalten der Vorzeit nahmen überdimensionale Formen an, auch Erinnerungen an die überwundene heidnische Götterwelt wurden an sie geknüpft. So wurden diese Ereignisse zwar in mythisierter Form, aber immer noch im Glauben an ihre historische Wahrheit von den Erzählern (*cyfarwyddiaid*) tradiert.“⁶⁴ Helmut Birkhan ver-

⁵⁸ Vgl. Zimmer, *Die keltischen Wurzeln*, S. 85: „Es scheint, als habe er [der Dichter des *Preiddeu Annwn*] versucht, das alte keltische Motiv von den Schätzen der Anderwelt, die hin und wieder in die Menschenwelt geraten, mit der kriegerischen Tradition von Arthur, dem Anführer der Helden Britanniens, zu verknüpfen.“

⁵⁹ Roberts, *Culhwch ac Olwen*, S. 79.

⁶⁰ Lacy, *König Artus*, S. 58. Für ihn ist es gar eine „mythische Anziehungskraft“, die das „Zusammenwachsen einer ausgeformten Legende um diese historisch dunkle und vielleicht fiktive Figur“ bewirkt; ebd., S. 62.

⁶¹ Ebd., S. 58.

⁶² Assmann/Assmann, *Mythos*, S. 180. Eine solche „Freiheit der Imagination im Umgang mit Geschichten von einst Übermächtigem“ ist für Hans Blumenberg schließlich auch Kennzeichen nicht mehr des Mythos, sondern vielmehr seiner Rezeption; Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff*, S. 23. Auf Blumenbergs Mythos-Begriff, der im Wesentlichen gerade über den Umgang, d. h. über die Rezeption im Erzählen, zu fassen ist, wird in Kapitel 2.1.2 ausführlich eingegangen.

⁶³ Vgl. Zimmer, *Die keltischen Wurzeln*, S. 29 u. 191 f. Die Frage nach der Historizität Arthurs besitzt hier keine weitere Relevanz. Einen Überblick geben Parins, *Looking for Arthur*; Zimmer, *Die keltischen Wurzeln*, S. 191–194; zuletzt Wolf, *Suche nach König Artus*, S. 9–39.

⁶⁴ Birkhan, *Einführung*, S. 27.

gleicht Arthur mit anderen, historisch gesicherten Figuren wie Theoderich unter dem Gesichtspunkt der „Mythisierung einer historischen Persönlichkeit in der Geschichtserinnerung“ und kann feststellen, „daß beide – bei *Dietrich von Bern* beobachten wir es besonders im *Nibelungenlied* – in andere Sagenkreise einbezogen werden oder diese an sich ziehen“.⁶⁵ Gleiches nimmt er dann auch für die Erzählungen von Owein und Geraint an: „Was unsere Erzählungen betrifft, so möchte ich doch letztlich motivliche Herkunft aus der altkeltischen – oder vorsichtiger: alteuropäischen – Religion erwägen, im Sinne der erwähnten Mythisierung historischer Personen wie *Owein*, *Gerontios* u. a.“⁶⁶ Strukturell gesehen vollzieht sich hier an der historischen Person Vergleichbares, wie Hans Robert Jauß es für das Nachleben der antiken Mythologie im Mittelalter unter dem Gesichtspunkt einer Remythisierung beschrieben hat, indem die zur Allegorie geronnenen Figuren aufgrund ihres Bedeutungsüberschusses mit Material angereichert wurden, das ihnen eine neue Geschichte gab.⁶⁷ Überträgt man dieses Modell auf einen nicht-mythischen Ausgangsbestand, ist folglich von einer Mythisierung zu sprechen. Daneben sind es gerade die keltischen Mytheme, die trotz „aller nicht mehr verstandenen Fülle“ im Erzählgut des 12. Jahrhunderts – anders als die Erzählungen der griechisch-römischen Mythologie – ungehindert weiter tradiert wurden.⁶⁸

Mit Blick auf die arthurische Erzähltradition wird somit deutlich, dass nicht zwischen einer die *historia* pflegenden lateinisch-klerikalen Geschichtsschreibung auf der einen und einer die *materia* tradierenden volkssprachlich-mündlichen Überlieferung auf der anderen Seite unterschieden werden kann. Der Einfluss der Historiographie auf das mündliche Erzählgut lässt sich ebenso feststellen wie ein Durchdringen jener mit Elementen aus der keltischen Mythologie, was als eine Form der Mythisierung beschreibbar ist. Von einer historischen Entwicklung kann und soll hier nicht ausgegangen werden, da bereits in den frühesten Überlieferungsstufen solche heterogenen Bestände auszumachen sind. Letztlich verhindern auch der Überlieferungsbefund und die Probleme der Datierung der einzelnen Texte einen ausreichend historisch-kritischen Zugriff, zumal spätere Kontaminationen nie gänzlich ausgeschlossen werden können. Im Folgenden soll daher von einer inhaltlichen Stofftradition, von einer Materie, ausgegangen werden, die weder einzig auf einen möglichen historischen Kern zurückgeführt, noch als eigener Mythos bezeichnet werden kann. Dieser Materie, die als so genannte *Matière de Bretagne* dem Artusroman seit dem 12. Jahrhundert als Grundlage dient, ist dabei aber eine Historizität in der Tradition ebenso wenig abzusprechen, wie ihr auf der

⁶⁵ Ebd., S. 17. Vgl. zur Figur Theoderich/Dietrich zuletzt Kragl, Mythisierung; sowie Gottzmann, Theoderich. Ähnliches lässt sich auch in Erzählungen von Karl dem Großen ausmachen, in denen die „Konstruktion eines Mythos“ betrieben wird; vgl. hierzu Bastert, Einleitung Karl der Große, v. a. S. XIV–XVII, sowie die weiteren Beiträge in Bastert, Karl der Große. Mit der Mythisierung des historischen Karl befasst explizit Fried, Karl der Große; vgl. ferner Herbers, Karl der Große.

⁶⁶ Birkhan, Einführung, S. 45.

⁶⁷ Vgl. Jauß, Allegorese, S. 189 u. 195.

⁶⁸ Lange, Literaturbeziehungen, S. 204.

anderen Seite eine Mythizität über den Inhalt durchaus zuzusprechen ist. Berücksichtigt man darüber hinaus auch weiterhin die Rezeption des Erzählten, so ist festzustellen, dass gerade die „Episoden, die ein mythisches Potenzial in sich trugen“, das Erzählen von Artus nachhaltig prägten.⁶⁹ Die formale und pragmatische Seite des Erzählens sollen im Folgenden gerade unter dieser Perspektive theoretisch besprochen und als eine „Arbeit am Mythos“ beschrieben werden.

2.1.2 Form und Pragmatik – Bedeutsamkeit mythischen Erzählens

Das dem Kapitel zugrunde liegende Vorhaben, sich dem Mythischen, bezogen auf den Mythos als Erzählform, anzunähern, orientiert sich nicht nur an den erzählten Inhalten, sondern muss in gleicher Weise auch das Erzählen selbst berücksichtigen. Fasst man den Mythos als „fundierende, legitimierende und weltmodellierende Erzählung“,⁷⁰ der zunächst als „mündlicher Kommentar einer Kulthandlung“ anzusehen ist,⁷¹ lässt er sich nach Harald Weinrich entsprechend „sowohl durch seinen Inhalt (Gegenstände einer gewissen Bedeutung, die große Dimension) als auch durch seine Form (die erzählende Redeweise) definieren“.⁷² Nachdem im vorangegangenen Abschnitt des Kapitels der Inhalt, die Materie, Gegenstand der Untersuchung war, über die der *Matière de Bretagne* eine Mythizität zugesprochen werden konnte, gilt es nun, eben dieser Form des Erzählens nachzugehen. Über den Vergleich verschiedener Überlieferungszeugen der erzählten Materie ließen sich neben konstanten Inhalten, die als mögliche historische Restbestände auf eine Historizität des Erzählten auf der einen, als überlieferte Mytheme auf eine inhaltliche Mythizität auf der anderen Seite bezogen werden konnten, auch Veränderungen im Erzählen feststellen. Solche Veränderungen mögen auf unterschiedliche Erzählintentionen der verschiedenen – historiographischen oder volkstümlichen – Überlieferungsformen zurückführbar sein, doch soll im Folgenden auf theoretischer Basis erörtert werden, inwiefern hier eine spezielle Form des Erzählens zugrunde liegen mag, die als eine Form mythischen Erzählens beschrieben werden kann.

Die Frage zielt demnach auf eine Mythizität nicht mehr nur des Erzählten, sondern im Konkreten auch des Erzählens. Dabei ist jedoch zugleich dessen pragmatische Dimension zu berücksichtigen. Für Weinrich sind Mythen „prinzipiell Erzählungen“, denen immer schon der „Status eines Sprechaktes im Sinne Saussures“ zukomme.⁷³ Auch Aleida und Jan Assmann weisen darauf hin, dass schon die Rezitation von Mythen als Handlung aufgefasst werden kann.⁷⁴ In einer weiter gefassten Sichtweise, die

⁶⁹ Haug, *König Artus*, S. 111.

⁷⁰ Assmann/Assmann, *Mythos*, S. 180.

⁷¹ Jamme, ‚Gott an hat ein Gewand‘, S. 21.

⁷² Weinrich, *Erzählstrukturen des Mythos*, S. 169.

⁷³ Ebd., S. 170.

⁷⁴ Vgl. Assmann/Assmann, *Mythos*, S. 186 f.

über den engeren Zusammenhang von Mythos und Ritus hinausgeht, bezieht sich die Pragmatik auf die Funktion und Funktionalisierbarkeit mythischen Erzählens.

Form und Pragmatik des mythischen Erzählens sollen zunächst anhand der Theorie Hans Blumenbergs beschrieben werden, der dem Mythos in gleicher Weise eine Bedeutsamkeit zuschreibt wie ein Wirkungspotential, das sich gerade im Erzählen des Mythos ausdrückt. Hiermit kann nicht nur die Frage nach der Mythizität des Erzählens von Artus weiter verfolgt, sondern zugleich ein begriffliches Instrumentarium gewonnen werden, das der Beschreibung der Mythizität der Romane Hartmanns von Aue dienen wird. Anschließend wird auf die konkrete Funktion des Erzählens von Artus im 12. Jahrhundert eingegangen, wie sie vor allem in der englischen Tradition, speziell bei Geoffrey of Monmouth, zu beobachten ist.

Bedeutsamkeit und Wirkungspotential der mythischen Erzählung

Hans Blumenberg baut in seiner groß angelegten Theorie zum Mythos und zum mythischen Erzählen auf Thesen auf, die er bereits 1971 in der Forschungsgruppe *Poetik und Hermeneutik* referiert hat.⁷⁵ In seinem Beitrag zum „Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos“ versucht er dabei jedoch „nicht historisch oder philologisch zu klären, was ‚der Mythos‘ ursprünglich oder in einer bestimmten Phase unserer Geschichte bzw. Vorgeschichte gewesen sein mag“, sondern er möchte ihn „als immer schon in Rezeption übergegangen verstanden“ wissen.⁷⁶ Wenngleich Blumenberg auch einen engen Zusammenhang von Mythos und Ritus insofern annimmt, als er ein „Modell der ‚symbolischen Passung‘ von erzählter Geschichte und erklärter Handlung“ entwirft, das die Wiederholung des Rituals garantiert,⁷⁷ bleibt er bei seiner Ausgangsfeststellung, dass es allein der erzählte Mythos ist, der, nachdem er sich vom Ritus gelöst hat,⁷⁸ in zahlreichen Geschichten fassbar ist:⁷⁹ „Das Ursprüngliche bleibt Hypothe-

⁷⁵ Zu Hans Blumenberg siehe Wetz, Hans Blumenberg, S. 100–114; Wetz, Absolutismus der Wirklichkeit; Rudolph, Mythos; Rudolph, Schwierigkeiten, S. 883 f.; Müller, Rez. Arbeit am Mythos.

⁷⁶ Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff, S. 28.

⁷⁷ Ebd., S. 35. Der Mythos übernimmt dabei zunächst die „Funktion der Auslegung des Rituals“ und ist diesem nachgeordnet, er wirkt „nachträglich auf das Ritual zurück und verformt oder ergänzt es“. Für den Zusammenhang stellt Blumenberg fest, „daß die ‚Passung‘ des Mythos zum Ritual nicht inhaltlich ist (wie es sein würde, wenn das Ritual sekundäre Darstellung und Präsentation des Mythos wäre), sondern symbolisch“; ebd., S. 34.

⁷⁸ Blumenberg nimmt einen Prozess an, in dem „der Mythos aus der Funktion der Auslegung des Rituals ausbricht“. Dies ist möglich, da die „Passung“ von Mythos und Ritus eben nur eine symbolische ist, die verschiedene Paraphrasen offen lässt. „Daher bleibt die Geschichte, die die Handlung auslegt, leicht von dieser ablösbar und autonom.“ Ebd., S. 34.

⁷⁹ Vgl. Wetz, Absolutismus der Wirklichkeit, S. 47; sowie Bürger, Arbeit an der Geschichte, S. 495: „In der *Arbeit am Mythos* geht es nicht um Geschichte, sondern um Geschichten.“

se, deren einzige Verifikationsbasis die Rezeption ist.“⁸⁰ Was Blumenberg dann unter dem Titel *Arbeit am Mythos* entwirft, ist im eigentlichen Sinne weniger eine Mythos-theorie, als vielmehr eine Theorie über die Rezeption des Mythos,⁸¹ deren Verfahrensweisen er beschreiben möchte, die zugleich als Kennzeichen mythischen Erzählens anzusehen sind.⁸²

Die Rezeption des Mythos liegt in der Notwendigkeit des immer wieder neuen Erzählens von Geschichten begründet, das die Depotenzierung einer als bedrohlich wahrgenommenen Übermacht verfolgt,⁸³ die Blumenberg den „Absolutismus der Wirklichkeit“ nennt.⁸⁴ Die Depotenzierung erfolgt im Erzählen mittels verschiedener Verfahren der Differenzierung, der Gewaltenteilung, des Willkürentzugs, oder auch der Namensgebung:⁸⁵ „Was durch den Namen identifizierbar geworden ist, wird aus seiner Unvertrautheit durch die Metapher herausgehoben, durch das Erzählen von Geschichten erschlossen in dem, was es mit ihm auf sich hat.“⁸⁶ – „Auf einen Satz gebracht: Die Welt verliert an Ungeheuern.“⁸⁷ Durch das wiederholte Erzählen wird allerdings ein Prozess in Gang gebracht, der schließlich „ad absurdum“ führt, „wenn *alles voll von Göttern* ist“, die dem Menschen als „vertraut und ansprechbar“ in den Geschichten gegenüber-treten.⁸⁸

Allein im Benennen und Ordnen des Chaos erschöpft sich das Erzählen jedoch nicht, wesentlich ist die Zuschreibung von Bedeutsamkeit, die dem Geordneten einen für den Menschen bedeutsamen Sinn verleiht. Sie ist „ein Resultat, kein angelegter Vorrat: Mythen bedeuten nicht ‚immer schon‘, als was sie ausgelegt und wozu sie verarbeitet werden, sondern reichern dies an aus den Konfigurationen, in die sie eingehen oder in die sie einbezogen werden.“⁸⁹ Dabei „arbeitet“ – so die Formulierung bei Blumenberg –

⁸⁰ Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff, S. 28. Blumenberg vermeidet daher eine eindeutige Definition von Mythos, er nähert sich ihm über Inhalte, Formen und Funktionen an, wie sie in der Rezeption auszumachen sind; vgl. Soosten, *Arbeit am Dogma*, S. 86 f.; Rudolph, *Mythos*, S. 58 u. 60 f.

⁸¹ Vgl. Bürger, *Arbeit an der Geschichte*, S. 497. Blumenberg grenzt sich entsprechend deutlich von Cassirers Mythostheorie ab, in der er das für ihn entscheidende Moment der Rezeption vermisst; vgl. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, v. a. S. 185–187; zu Cassirer siehe hier Kapitel 3.1.2.

⁸² Vgl. Jamme, „Gott an hat ein Gewand“, S. 27.

⁸³ „Der Mythos läßt den Menschen leben, indem er die Übermacht depotenziert; für das Glück des Menschen hat er keine Bilder.“ Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 38. Vgl. auch Soosten, *Arbeit am Dogma*, S. 84 f. Kritisch zur Vorannahme einer vorgeschichtlichen Angst des Menschen, aus der heraus erst der Mythos entstanden sei, äußert sich Jamme, „Gott an hat ein Gewand“, S. 93 f.

⁸⁴ Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 9.

⁸⁵ Zu diesen Verfahren Wetz, Hans Blumenberg, S. 106 f.; Jamme, „Gott an hat ein Gewand“, S. 96.

⁸⁶ Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 12. Von daher ist dann auch der Mythos „ein Stück hochkarätiger Arbeit des Logos“; ebd., S. 18. Blumenberg schließt hier an die *Dialektik der Aufklärung* Adornos und Horkheimers an; vgl. Jamme, „Gott an hat ein Gewand“, S. 95–105; Soosten, *Arbeit am Dogma*, S. 81–83.

⁸⁷ Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 127.

⁸⁸ Ebd., S. 32.

⁸⁹ Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff, S. 66.

die Bedeutsamkeit mit verschiedenen Wirkungsmitteln, die der Erzählung letztlich eine Struktur geben, die sie in eine „Ausschließlichkeit gegen jede konkurrierende Realität“ erhebt,⁹⁰ die letztlich ihrerseits als Realität, als Wahrheit angenommen wird.⁹¹ Und hierin unterscheidet sich die mythische Erzählung von der Fabel, denn – so Blumenberg – „das Fiktive kann diesen Sinnverweis nicht leisten; aber die Bedeutsamkeit des Mythos ist als fiktive nicht erkennbar, weil er keinen nennbaren Autor hat“.⁹²

In der als Wahrheit angenommenen Bedeutsamkeit liegt schließlich das Wirkungspotential des Mythos, das sich in der Rezeption formuliert und weiter konkretisiert, was als ein Prozess der Selektion beziehungsweise Optimierung auf das Bedeutsame hin angesehen werden kann.⁹³

Der Mythos wirkt in seiner Rezeption wie eine Bindung ans Objektive: indem er die Unbegrenztheit des Arbiträren begrenzt durch die Typik eines vorgegebenen Horizonts, gibt er sich den Anschein, hierin bringe sich „die Sache selbst“ zur Geltung. Die Verwechslung des Bedeutsamen und des Wahren legt sich nahe. Dabei ist Bedeutsamkeit nur diejenige Qualität der Mythologeme, die sie durch Evokation zu immer neuer „Bearbeitung“ im Bestand der Tradition hält.⁹⁴

Die Rezeption ist dann zweifach möglich, material und formal;⁹⁵ dies bedeutet, dass es

nicht nur ein Umkreisen seiner Materialien, auch nicht nur ein Nachspielen seiner formalen Strukturen ist, sondern daß dieses Verfahren seine eigene Konsequenz, gleichsam seine Finalität, hat. Ich nenne es: den Mythos zu Ende zu bringen. Das soll heißen: seine Bedeutsamkeit – oder wie immer man sein Wirkungspotential nennen mag – nicht nur zu erneuern, nicht nur zu akkumulieren und zu steigern, sondern rein darzustellen.⁹⁶

Dies ist die „Arbeit am Mythos“, für die einzelne Verfahrensweisen als Stilmerkmale, als „Grundformen“⁹⁷ mythischen Erzählens ausgemacht werden können.

⁹⁰ Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 80. In einer Aufzählung nennt er unter anderem die „Gleichzeitigkeit, latente Identität, Kreisschlüssigkeit, Wiederkehr des Gleichen [...]“. Mithilfe solcher Mittel erfüllt der Mythos seine Funktion des Ordnen und ist somit dem Logos vergleichbar, wenngleich hierbei grundlegende Unterschiede bestehen; vgl. Wetz, Hans Blumenberg, S. 110–112; Wetz, *Absolutismus der Wirklichkeit*, S. 55: „Beim Mythos gründen diese Ordnungen in Geschichten und Erzählungen, beim Logos in Begriffen und Systemen.“

⁹¹ Vgl. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 78: „Bedeutsamkeit muß also einen eigenen Wirklichkeitsbezug, ein Fundament von Wirklichkeitsrang, haben. Wirklichkeitsrang bedeutet nicht den empirischen Nachweis; an seine Stelle kann Selbstverständlichkeit, Vertrautheit, archaische Weltzugehörigkeit treten.“ Vgl. hierzu auch Wetz, Hans Blumenberg, S. 104 f.; Jamme, *Mythos und Wahrheit*, S. 42 f. u. 49 f.

⁹² Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 85.

⁹³ Vgl. ebd., S. 183 f.; Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff*, S. 34 f.

⁹⁴ Ebd., S. 35.

⁹⁵ Vgl. ebd., S. 28.

⁹⁶ Ebd., S. 31. Zur letzten Konsequenz der „Arbeit am Mythos“ im Gegensatz zur „Arbeit des Mythos“ vgl. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 294 f.

⁹⁷ Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff*, S. 50.

Kennzeichen mythischen Erzählens nach Blumenberg

Grundlegend ist zunächst die Feststellung, dass Mythen „Geschichten von hochgradiger Beständigkeit ihres narrativen Kerns und ebenso ausgeprägter marginaler Variationsfähigkeit“ sind, Eigenschaften, die nach Blumenberg „Mythen traditionsfähig“ machen.⁹⁸ Blumenberg nennt hier vor allem als „das eigentümlichste Moment“ die *ikonische Konstanz* von Mythologemen und fasst diesen Begriff als „deskriptives Prädikat“ des Mythos.⁹⁹ In der Rezeption des Mythos treten ikonisch konstante Mythologeme offen zutage als „gehärtete Grundmuster“, die „eben so prägnant, so gültig, so ergreifend in jedem Sinne [sind], daß sie immer wieder überzeugen, sich immer noch als brauchbarster Stoff für jede Suche nach elementaren Sachverhalten des menschlichen Daseins anbieten“.¹⁰⁰ Neben einzelnen Figuren oder Motiven können es in sich geschlossene und zusammenhängende Handlungsschemata sein, da die „Tradition bestimmte Materialien und Schemata fixiert“.¹⁰¹ Die Feststellung, dass gerade die mündliche Überlieferung auf solchen Grundmustern beruht, bedarf an dieser Stelle so wenig der weiteren Begründung, wie sie vor allem mit Blick auf mittelalterliche Überlieferungsformen unmittelbar einleuchtend ist.¹⁰²

Neben der ikonischen Konstanz ist mythisches Erzählen in gleicher Weise von einer *Inkonsistenz* und *Elastizität* geprägt. Dies ist umso verständlicher, als die Möglichkeit einer Variation erst den Blick auf ein zugrunde liegendes ikonisches Muster freigibt:

Die je vorhandenen Mythologeme scheinen immer nur wie Orientierungspunkte für neue Gruppen von Geschichten in einem Vertrautheitsfeld gewesen zu sein. Auch die einzelne Ge-

⁹⁸ Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 40. Für Aleida und Jan Assmann ist es eben diese stil- und traditionsbildende Kraft, die die „kulturelle Funktion des Mythos“ begünstigt; Assmann/Assmann, *Mythos*, S. 193. Zu den narrativen Verfahren vgl. auch ebd., S. 187 f.

⁹⁹ Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 165.

¹⁰⁰ Ebd., S. 166.

¹⁰¹ Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff*, S. 21. Blumenberg geht etwa vom einfachen Fall des die Erzählung konstituierenden Namens aus: „Die Namen, die das Erste waren, stehen als das Letzte noch bereit, wenn die Geschichten schon wieder fast vergessen sind.“ Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 51. Eng mit dem Namen verbunden ist jedoch meist auch die Grundstruktur der Geschichte: So ist etwa Odysseus „deshalb eine Figur von mythischer Qualität, weil seine Rückkehr in die Heimat eine Bewegung der Sinnrestitution ist, vorgestellt im Muster der Schließung des Kreises, die den Ordnungstenor der Welt und des Lebens gegen jeden Anschein von Zufall und Willkür verbürgt“; ebd., S. 86. Die Figuren und ihre Geschichte werden zu einer „Ikone“ derart, dass „wir am Mythos von Sisyphos ergreifen, was einem einzigen seine einzige verhängte Wirklichkeit bedeuten muß: die des den Berg emporgewälzten und ihn stets wieder zurückrollenden Felsblocks – wir werden auch ergriffen davon, daß wir im Bild erfassen, wofür uns der Begriff der ‚Realität‘ zu blaß und allgemein ist“; ebd. Exemplarisch zeigen sich zwei ikonisch konstante Grundmuster verbunden mit je einer Figur: „Sisyphos ist eine mythische Figur der Vergeblichkeit, [...] Odysseus ist eine Figur der ins Gelingen mündenden Leiden.“ Ebd., S. 87.

¹⁰² Blumenberg geht hierauf an verschiedenen Stellen ein; vgl. ebd., S. 168–170 u. 190 f., dort mit Rückgriff auf Jauß, Alterität und Modernität, sowie implizit Zumthor, *Essai de poétique médiévale*. Zum Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit siehe Assmann/Assmann, *Mythos*, S. 189 f.

schichte wird nie so dicht angelegt, daß nicht neue Elemente eingeschoben und eingewoben werden könnten, die dann legitimiert werden als ein Nachholen des bis dahin Verschwiegenen oder Verlorenen.¹⁰³

Blumenberg bezeichnet den Mythos daher auch als „Rahmen, innerhalb dessen interpoliert werden kann“; die „Konstanz des Grundmythos“ konnte so erst „gerade wegen seiner Elastizität, ja Porosität, der Umstellbarkeit der Elemente, ihrer bloßen ‚Kontiguität‘“, zum „Phänomen seiner Rezeption werden“.¹⁰⁴ In engerer Perspektive auf erzählte Inhalte ist folglich das Merkmal der *Wiederholbarkeit* des Erzählten zu ergänzen:

Es ist dies auch etwas, was zur Natur des Mythos gehört, daß er Wiederholbarkeit suggeriert, ein Wiedererkennen elementarer Geschichten, das der Funktion des Rituals nahekommt, durch welches die unverbrüchliche Regelmäßigkeit der den Göttern wohlgefälligen Handlungen versichert und eingepreßt wird.¹⁰⁵

Bleibt die Wiederholbarkeit reine Suggestion, liegt in ihr jedoch eine Notwendigkeit, die nicht allein aus den Inhalten resultiert. Eine Notwendigkeit liegt etwa vor, wenn über das Moment der Wiederholung eine „Selektion des Beliebigen auf das Bedeutende hin“¹⁰⁶ erreicht wird.

Die angesprochenen Kriterien der ikonischen Konstanz, der Elastizität und Wiederholbarkeit setzen ein besonderes Verhältnis zur *Zeitlichkeit* geradezu voraus. Mythisches Erzählen ist ein zeitloses Erzählen in zweierlei Hinsicht. Die Zeitlosigkeit bezieht sich zunächst auf die Persistenz des Erzählten in der Rezeption: Die „mythische Qualität“ des erzählten Inhalts sieht Blumenberg gegeben durch seine „temporale Stabilität“.¹⁰⁷ Es ist dies die Persistenz der ikonischen Konstanz, die zeitlos in einer lang anhaltenden Bewährung des wiederholten Erzählens ist.¹⁰⁸ Auf der anderen Seite besteht eine Zeitlosigkeit in der immanenten Chronologie und Erzählfolge: „Im Mythos gibt es keine Chronologie, nur Sequenzen. [...] Es ist nur die Masse des Stoffes, die sich zwischen die frühesten und die spätesten Ereignisse schiebt, die den Eindruck der Weit-

¹⁰³ Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff, S. 50.

¹⁰⁴ Ebd., S. 51.

¹⁰⁵ Blumenberg, Arbeit am Mythos, S. 70.

¹⁰⁶ Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff, S. 35.

¹⁰⁷ Blumenberg, Arbeit am Mythos, S. 177. Blumenberg grenzt sich aufgrund seiner Rezeptionsperspektive auch hier folgerichtig von Cassirer ab, den er widerlegend zitiert: „Nicht dadurch also, daß ein bestimmter Inhalt *in zeitliche Ferne gerückt* und *in die Tiefe der Vergangenheit zurückgelegt* wird, bekommt er die mythische Qualität, sondern durch seine temporale Stabilität.“ Blumenberg zitiert Cassirer, Das mythische Denken, S. 130 f.

¹⁰⁸ Blumenberg vermeidet jedoch das Attribut „zeitlos“: „Die Verwechslung von temporaler Resistenz und ‚Zeitlosigkeit‘ gehört zu den fast metaphysischen Leichtfertigkeiten: wie gern sähen wir, daß das uns Überkommene und Verbliebene auch das dessen Würdigste als das Wahre selbst, das ‚alte Wahre‘, wäre. Dabei ist es nur das Undatierte in unbestimmter Dauer, seine Gleichgültigkeit gegen den Zeitverbrauch, die mit dem Titel der Unsterblichkeit einhergeht.“ Blumenberg, Arbeit am Mythos, S. 178. „Zeitlos“ ist jedoch das Erzählte durchaus in seiner Persistenz, zumindest so lange, wie der Mythos nicht zu Ende gebracht ist.

räumigkeit in der Zeit, des unbestimmten zeitlichen Hintergrundes und der Ausgetragtheit des Vordergrundes erweckt.“¹⁰⁹ Die Erzählfolge ist dann für die Erzählung insofern frei verfügbar, als „keine der Geschichten Spuren in der nächsten [hinterlässt], so gut sie auch nachträglich miteinander verwoben sind. Die Götter machen Geschichten, aber sie haben keine Geschichte.“¹¹⁰ Dies ist dann die notwendige Voraussetzung für die genannte Elastizität und Wiederholbarkeit.

Zuletzt sei noch ein allgemein grundlegendes Stilmerkmal der mythischen Erzählung angeführt, das Blumenberg die *Umständlichkeit* nennt: „Sucht man nach einem deskriptiven Universalinstrument für die Verfahrensweisen des Mythos, so wird man mit ‚Umständlichkeit‘ wenigstens eine Annäherung ausmachen.“¹¹¹ Auch sie steht im engen Zusammenhang mit der Depotenzierung des Absolutismus der Wirklichkeit und meint die Vermeidung jeglicher Absolutsetzung einer allgemeinen Allmacht, des höchsten Gottes wie des tiefsten Ursprungs.¹¹² Sie ist als ein Verfahren beschreibbar, das das Absolute zu unterlaufen versucht, indem es dieses in umständliche Geschichten bindet: „Die Gewalten des Mythos [...] müssen sich Prozeduren unterziehen, wie bedenklich diese moralisch immer sein mögen. Ohne List und Verkleidung, ohne Verwandlung und Zugeständnis, ohne Hemmung und Verzögerung der Willkür geht es nicht ab.“¹¹³ Im Verfahren des umständlichen Erzählens erfolgen letztlich die genannten Verfahren der Depotenzierung, des Willkürentzugs, der Differenzierung, der Gewaltenteilung.¹¹⁴

Die *ikonische Konstanz* und *Wiederholbarkeit* des Erzählten, die *Inkonsistenz* und *Elastizität* des Erzählens, das besondere Moment der *Zeitlichkeit* wie das Verfahren der *Umständlichkeit* sind typische Kennzeichen mythischen Erzählens. Sie stehen in enger Beziehung zueinander, bedingen sich teils wechselseitig und können gerade in der Zusammenschau eines längeren Prozesses der Rezeption des Mythos analysiert und beschrieben werden. Dabei bleibt jedoch der Mythos als solcher hinter der nur in der Re-

¹⁰⁹ Ebd., S. 142. Hierin liegt ein wesentlicher Unterschied zur biblischen Literatur, in der „die Geschichte der Geschichten durchgehende Identität, zuverlässige Chronologie und Genealogie, Lokalisierung und Datierung besitzen“ muss; ebd., S. 142; vgl. auch Soosten, Arbeit am Dogma, S. 94 f. Ein Moment mythisierenden Erzählens in Auseinandersetzung mit biblischer Heilsgeschichte hat Bruno Quast an der *Wiener Genesis* gezeigt; vgl. Quast, Vom Kult zur Kunst, S. 41–68.

¹¹⁰ Blumenberg, Arbeit am Mythos, S. 148; vgl. auch ebd., S. 143: „Ewigkeit und Notwendigkeit als Attribute des ‚höchsten Wesens‘ schließen ein, daß es keine Geschichte hat.“

¹¹¹ Ebd., S. 159.

¹¹² Vgl. Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff, S. 43: „Von herausragender Wichtigkeit für den Mythos und seine Rezeption ist dabei die Negation des Attributes ‚Allmacht‘. Positiv entspricht dem, was ich als kategoriale Bestimmung mythologischer Formen ihre ‚Umständlichkeit‘ nenne.“

¹¹³ Blumenberg, Arbeit am Mythos, S. 160. Als prominentes Beispiel nennt Blumenberg die *Odysee*.

¹¹⁴ Beispiel einer solchen Gewaltenteilung ist in der griechischen Mythologie etwa „die partielle Zuständigkeit der Götter in bezug auf das Menschenleben“, von der zahlreiche, umständliche Geschichten erst erzählen und einen regelrechten Dualismus bzw. Polykratismus herstellen; ebd., S. 162. Noch im christlichen Mittelalter übernimmt eine ähnliche Funktion die Figur des Teufels: „In Satans Gestalt ist der Mythos zur Subversion der dogmatisch disziplinierten Glaubenswelt geworden.“ Ebd., S. 159.

zeption fassbaren mythischen Erzählung zurück. Folgt man soweit den Ergebnissen Blumenbergs, zeigt sich über diese Merkmale mythischen Erzählens eine an Inhalte gebundene Mythizität, die in der Analyse von Texten beschreib- und bestimmbar ist.

Ohne dass im Einzelnen nochmals die bereits vorgestellten Textzeugen der Erzählungen von Artus besprochen werden müssen, können in den überlieferten Fassungen Kennzeichen mythischen Erzählens in der Rezeption ausgemacht werden. Ikonisch konstante Motive und Handlungssequenzen, die als solche über die einzelnen Varianten der Erzählungen tradiert werden, finden sich in den genannten Texten der Historiographie und der volkssprachlichen Überlieferung. Dies zeugt zugleich von der zeitlichen Persistenz des Erzählten, wie auch die einzelnen Elemente in verschiedenen Kontexten und Motivationszusammenhängen erzählt werden können.¹¹⁵ Die Wiederholbarkeit des Erzählten und das Verfahren der Umständlichkeit verweisen letztlich auf einen funktionalen Aspekt des Erzählens, auf den zuletzt noch kurz eingegangen werden soll, um nach der inhaltlichen und erzählerischen auch die pragmatische Seite der erzählten Materie von Artus auf Hinweise für ihre Mythizität hin zu untersuchen.

Die pragmatische Dimension mythischen Erzählens von Artus

Wie ausgeführt liegt für Hans Blumenberg die wesentliche Funktion des Mythos in der Schaffung von Distanz gegenüber dem als bedrohlich wahrgenommenen Absolutismus der Wirklichkeit. Diese Arbeit des Mythos setzt sich fort in der Arbeit am Mythos. Sie leistet eine Depotenzierung des Übermächtigen im Erzählen mythischer Geschichten, die zunehmend an Prägnanz gewinnen. Die Arbeit am Mythos ist beschreibbar als ein Rezeptionsprozess mit einem „selektiven Effekt, und zwar auf das ‚menschlich‘ Bedeutsame hin: was den Menschen zentral affiziert, was unabhängig von den Aussichten theoretischer Verifikation seinem Selbstverständnis zur Artikulation verhilft“.¹¹⁶ Die Artikulation des Bedeutsamen ist für Blumenberg dabei jedoch nicht in durch Geschichten gegebenen Antworten zu sehen, sondern im Erzählen selbst, „bevor die Frage akut wird und damit sie nicht akut wird“.¹¹⁷

Die Geschichten, von denen hier zu reden ist, wurden eben nicht erzählt, um Fragen zu beantworten, sondern um Unbehagen und Ungenügen zu vertreiben, aus denen allererst Fragen sich formieren können. Furcht und Ungewißheit zu begegnen, heißt schon, die Fragen nach dem, was sie erregt und bewegt, nicht aufkommen oder nicht zur Konkretion kommen zu lassen.¹¹⁸

¹¹⁵ Beispiele für die „Spannung zwischen der Beständigkeit eines unveränderlichen Kerns einerseits sowie der Instabilität und Adaptionsfähigkeit der Details“, die notwendig ist für die „Aktualität als Geschichte und [...] Validität als Mythos“, gibt Lacy, König Artus, S. 60–62, Zitat S. 61.

¹¹⁶ Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff, S. 35.

¹¹⁷ Blumenberg, Arbeit am Mythos, S. 219.

¹¹⁸ Ebd., S. 203 f.; vgl. hierzu Wetz, Hans Blumenberg, S. 108. Blumenberg wählt als Beispiel den Prometheus-Mythos: „Die Geschichte von Prometheus beantwortet keine Frage über den Menschen, aber sie scheint alle Fragen zu enthalten, die über ihn gestellt werden können.“ Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff, S. 35.