

DE GRUYTER

*Friedrich Wolfzettel, Cora Dietl,
Matthias Däumer (Hrsg.)*

ARTUSROMAN UND MYTHOS



Artusroman und Mythos

Schriften der Internationalen Artusgesellschaft

Sektion Deutschland/Österreich

Herausgegeben von

Cora Dietl · Klaus Ridder · Brigitte Burrichter
Laetitia Rimpau · Friedrich Wolfzettel
Jörg O. Fichte

Band 8

De Gruyter

Artusroman und Mythos

Herausgegeben von
Friedrich Wolfzettel
Cora Dietl
Matthias Däumer

De Gruyter

ISBN 978-3-11-026252-0
e-ISBN 978-3-11-026350-3
ISSN 1869-7070

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.

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Wir widmen diesen Band dem Andenken von Armin Schulz.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Herausgeber	XI
-------------------------------	----

I. Mythos und Geschichte

Florian Kragl

Land-Liebe. Von der Simultaneität mythischer Wirkung und logischen Verstehens am Beispiel des Erzählens von arthurischer Idoneität in <i>Iwein</i> und <i>Lanzelet</i>	3
--	---

Claudia Lauer

Der arthurische Mythos in medialer Perspektive. Boten-Figuren im <i>Iwein</i> , im <i>Parzival</i> und im <i>Lanzelet</i>	41
--	----

Matthias Däumer

Truchsess Keie – Vom Mythos eines Lästermauls.....	69
--	----

Björn Reich

<i>Garel</i> revisited – Die Auflösung der Artusherrlichkeit beim Pleier	109
--	-----

Nathanael Busch

»Bî den selben zîten / was daz gewonlîch«. Stellen allein reisende Frauen ein Problem dar?	127
---	-----

Stefan Seeber

Arthurische Sonderwege. Zur Rolle der Artuswelt bei Eilhart und in den <i>Tristan</i> -Fortsetzungen	145
---	-----

Monika Unzeitig

Mythisches und chronikales Erzählen in der <i>Historia Regum Britanniae</i> des Geoffrey of Monmouth und im <i>Prosalancelot</i> – ein Vergleich	165
---	-----

Jürgen Wolf

Verlorene Historizität oder Warum einer der neun größten Helden der Welt in der deutschen Geschichtsschreibung des Mittelalters nur Randfigur ist	183
---	-----

II. ›Arbeit am Mythos‹

Friedrich Wolfzettel

Brunnen und Unterwelt

oder Der problematische Mythos im arthurischen Roman 205

Nina Schlüter

Ödipus, Artus und die Schicksalsmächte. Überlegungen zu Notwendigkeit

und Zufall im antiken Mythos und im mittelalterlichen Erzählen 227

Andrea Moshövel

Von der magischen Frage und vom Mythos des Fragens:

zum Fragemotiv im *Parzival* Wolframs von Eschenbach 247*Titus Knäpper**Ex oriente lux*. Neues zum Orientalischen im *Parzival* 271*Elisabeth Schmid*

Der Ursprung des Königs Artus in

drei Versionen der Merlin-Erzählung 287

Danielle Buschinger

Variationen des Mythos von Lohengrin

vom 12. bis zum 19. Jahrhundert 303

*Ulrich Ernst*Gral-Mythos und *Historical Metafiction*. Zu Dan Brownspostmodernem Roman *The Da Vinci Code* 317*Stefanie Wodianka*

Matière de Bretagne – Zum kulturellen Status mythischen und

historischen Erinnerns in Literatur und Film seit dem Zweiten Weltkrieg 337

III. Wider den Mythos

Fritz Peter Knapp

Jenseits von Mythos und Geschichte 357

Corinna Virchow

König Artus zwischen Pergament und Phantasie.

Wider die Mythisierung? 373

Armin Schulz

Das Nicht-Höfische als Dämonisches:

Die Gegenwelt Korntin im *Wigalois*391

Brigitte Burrichter

Mythos und Heilsgeschichte in den französischen

Gralsromanen409

Patrizia Mazzadi

Jaufre zwischen Mythos und Dekonstruktion427

Peter Andersen

Die Lancelot-Sage im Licht der rationalen Philologie449

Justin Vollmann

Als die Bücher noch sprechen konnten

oder Wie mythisch ist arthurisches Erzählen?467

Vorwort der Herausgeber

In der populären Kultur ist oft vom ›Artusmythos‹ und zuweilen im gleichen Atemzug auch vom ›historischen Artus‹ die Rede, obgleich *mythos* ursprünglich gerade das von historischer Wahrheit geschiedene Erzählte bezeichnet. ›Mythos‹ erscheint heutzutage oft als ein Allerweltsbegriff, der letztlich alles, was irgendwie bedeutungsvoll, altertümlich oder geheimnisvoll ist, bezeichnen kann; zugleich ist er aber ein Begriff, der eng verbunden ist mit dem Aufkommen kulturwissenschaftlicher Paradigmen in den 1920er Jahren und besonders seit der Postmoderne im Zentrum geistes- und sozialwissenschaftlicher Diskussionen steht, oft (aus historischen Gründen insbesondere in der Germanistik) verbunden mit einer Aufarbeitung der Geschichte der eigenen Disziplin. Bekanntlich ist der ›Mythos‹-Begriff immer wieder von verschiedenen politischen Ideologien gebraucht und einseitigen Interessen untergeordnet worden. Nicht zuletzt deshalb ist er ein ebenso heikler wie kulturgeschichtlich wichtiger und schwer umgebarbarer Begriff.

Verschiedene Positionen prägen die aktuelle Diskussion um den Begriff des ›Mythos‹, wie z. B. Ernst Cassirers bereits 1923 formuliertes Verständnis vom Mythos als einer ›symbolischen Form‹.¹ Für Cassirer dient der Mythos, ähnlich wie die Philosophie, der Welterklärung. Hierbei präsentiert er eine historische, ›vorwissenschaftliche‹ Form der Weltwahrnehmung, die sich durch eine ›Ungeschiedenheit‹ dessen, was der Logos unterscheidet, und durch eine dezidiert andere Verwendung der Kategorien von ›Subjekt‹, ›Objekt‹, ›Zeit‹ und ›Raum‹ auszeichnet.

Clemens Lugowski hat 1932 seine Theorie des ›mythischen Analogon‹ entwickelt,² wonach auch in ›nachmythischer‹ Zeit der ›Gehalt des Mythischen‹ in der Literatur weiterexistiere. Dieser zeige sich u. a. darin, dass in vielen literarischen Texten die Handlung bereits ihre Erfüllung in sich trage, weil entsprechende Erwartungen in der die Literatur produzierenden und rezipierenden Gesellschaft existierten. Die Akzeptanz des ›Gemachtseins‹ von Dichtung stelle eine besondere Beziehung zwischen den Menschen und der Literatur sowie innerhalb der Gesellschaft her, die analog zum antiken Mythos sei.

1 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen II: Das mythische Denken*, Darmstadt ²1954 (zuerst Berlin 1923).

2 Clemens Lugowski, *Die Form der Individualität im Roman*, mit einer Einl. von Heinz Schlaffer, Frankfurt a. M. ²1994 (zuerst Diss. Kiel 1932).

Aus semiotischer Perspektive sieht Roland Barthes 1957 im Mythos eine Aussage, die dadurch definiert ist, wie sie geäußert wird: so, dass sie eine kollektive Bedeutung trägt. Barthes kennt keine inhaltliche, allein eine formale Einschränkung dessen, was als ›Mythos‹ bezeichnet werden könne: Er ist ein ›sekundäres semiologisches System‹, das einem Zeichen (der Verbindung von Bezeichnendem und Bezeichnetem) auf zweiter, historisch konventionalisierter Ebene eine exponierte Zeichenhaftigkeit hin zum Mythos zuweist.³

In den 1960er und 1970er Jahren entwickelte Claude Lévi-Strauss sein strukturalistisches Verständnis vom Mythos als einer Erzählform.⁴ Der ›Mythos‹ bei Lévi-Strauss ist enthistorisiert und thematisiert auf symbolischer Ebene elementare menschliche Probleme der Konfrontation von Natur und Kultur. Dabei gibt es keine ›Urform‹ des Mythos, sondern dieser existiert in seinen jeweiligen Aktualisierungen.

Hans Blumenberg richtet das Augenmerk auf die Funktion des Mythos und beschreibt sie als sinnstiftend: Der Mythos soll den Menschen ›entängstigen‹ und unbegreifliche Gewalten begreiflich machen.⁵ Jede Erklärung numinoser Gewalten durch die Benennung von ›Göttern‹ provoziere allerdings neue Angst und bedinge die Formulierung neuer, diese Mächte bändigender Mythen.

Selten wird eine der o. g. Definitionen allein herangezogen, um Literatur zu interpretieren; vielmehr hat es sich als fruchtbar erwiesen, der wesentlichen Ambiguität des Mythos in literaturwissenschaftlichen Untersuchungen gerecht zu werden. Grundsätzlich unterscheidet die heutige Literaturwissenschaft beim ›Mythos‹ drei Kategorien: Inhalt, Funktion und Struktur/Form. Inhaltlich ist der Begriff im strengeren Sinne mit vorchristlichen Glaubens- und Weltmodellen verbunden. Die maßgeblichen Funktionen des Mythos sind die der Welterklärung und die Legitimation von bestehenden Ordnungen. Er kann daher eine politische Funktion besitzen, wie Gründungsmythen, Ursprungsmythen oder Nationalmythen. Strukturell und formal wird der Mythos mit einem wie auch immer zu denkenden ›vorrationalen‹ oder ›noch un-verschiedenen‹ Weltverständnis in Verbindung gebracht – oder er wird als ›Totalanschauung‹ verstanden.

3 Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, übers. Von Helmut Scheffel, Frankfurt a. M. 1964, bes. 85 u. 92f. (Original: *Mythologies*, 1957)

4 Claude Lévi-Strauss, *Mythologica*, 4 Bde., übers. von. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1971–73, ²2008 (Original: *Mythologiques*, 1964–71); ders., »Die Struktur der Mythen«, in: Heinz Blumensath (Hrsg.), *Strukturalismus in der Literaturwissenschaft*, Köln 1972 (Neue wissenschaftliche Bibliothek 43), 25–46.

5 Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. 1996 (zuerst Frankfurt a. M. 1979).

Im Besonderen in der Artusliteratur und der *matière de Bretagne* steht der Umgang der mittelalterlichen Autoren seit Chrétien de Troyes mit einer noch ›mythisch‹ geprägten Erzähltradition aus dem keltischen Bereich von Anfang an im Mittelpunkt der Betrachtung. Vor allem stellt sich die Frage, ob und inwieweit die Autoren diesen mythischen oder mythologischen Charakter der Erzählungen und Erzählstoffe erkannten und in welchem Maße sie solche Elemente bewusst zu adaptieren gedachten. Die Mediävistikgeschichte seit dem 19. Jahrhundert ist die Geschichte einer Aneignungsproblematik, auf die unterschiedliche Antworten gegeben wurden. Die erste frühe, negative Phase der Mythenforschung (Roger Sherman Loomis, J. D. Bruce u. a.), die noch von der Abwertung der Autoren und deren Unverständnis für das keltische Substrat ausgingen, machte dann in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Zuge der Tiefenpsychologie, Folklore-Forschung und Kategorien des sog. ›Imaginären‹ einem neuen positiven Verständnis Platz, das man sicherlich mit dem Titel eines Sammelbandes aus dem Grenobler *Centre de Recherche sur l'Imaginaire* als *Le Retour du Mythe* (1980) umschreiben könnte. Es ist eine Wiederkehr des Mythos, die – wie der große Mediävist Jean Frappier einmal sagte – durch die Verinnerlichung, Psychologisierung und Neuformulierung der mythischen Elemente geprägt war: »Cette intériorisation du mythe n'est pas la moindre merveille de la matière de Bretagne.«⁶

In dem 2004 von Udo Friedrich und Bruno Quast herausgegebenen Band *Präsenz des Mythos* sind wichtige Grundlagen für eine neue mediävistische Mythenforschung geschaffen worden.⁷ Auf der breiten Basis verschiedener Textsorten werden dort Formen, Strukturen und Muster des Mythischen in der deutschen Literatur des Mittelalters herausgearbeitet. Aus germanistischer Sicht wird in diesem Band sehr deutlich gezeigt, dass mittelalterliche Texte innerhalb eines christlichen Ordnungssystems in der Regel nur mythische Residuen aufweisen, die sehr unterschiedlich und oft neu funktionalisiert werden; trotzdem gibt es im mythischen Bereich z. T. heftige Friktionen mit der christlichen Weltsicht – oder auch mit dem rationalen Raum-, Zeit- und Zeichenverständnis.

Der hier vorliegende Band – die Akten des Kolloquiums der deutsch-österreichischen Sektion der Internationalen Artusgesellschaft in Straßburg vom 24. bis 27. Februar 2010 – öffnet die Diskussion programmatisch für den interdisziplinären Dialog mit den anderen Philologen. Fokussiert auf

6 Jean Frappier, *Histoire, mythes et symboles. Étude de littérature française*, Genf 1976 (Publications romanes et françaises 137), 242.

7 Udo Friedrich, Bruno Quast (Hrsg.), *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin, New York 2004 (Trends in Medieval Philology 2).

das Feld der Artusliteratur fragt er danach, welches Verständnis von ›Mythos‹ welchen Phänomenen im arthurischen Roman angemessen ist. Allein der Stoff, der einerseits auf eine archaische mündliche Erzähltradition zurückverweist, andererseits in ›Chroniken‹ oder Texten, die sich als solche ausgeben, zuerst überliefert ist, zwingt dazu, den ›Artus-Mythos‹ immer auch in Beziehung zur ›historia‹ zu setzen, die keineswegs einfacher zu definieren ist als der Mythos, die sich aber am offensichtlichsten vom Mythos mit seinem immerwährenden, zirkulären Charakter aufgrund ihres linearen, kohärenten Zeitverlaufs unterscheidet. Der ›Mythos‹ steht aber in der Artusliteratur zugleich in einem Spannungsverhältnis mit dem Fiktionalen, dessen literaturgeschichtliche ›Entdeckung‹ Walter Haug eng an den ›klassischen‹ Artusroman gekoppelt sieht; das Differenzkriterium zum Mythos ist hier v. a. der Ort der Wahrheitssetzung: Der Mythos ist unhinterfragt wahr in Bezug auf die Realität; die Fiktion ist wahr in Bezug auf ihre autonome Struktur.⁸ Ebenfalls tritt der Mythos in Konkurrenz- und Reflexionsverhältnisse mit dem Religiösen, das spätestens seit der Verbindung von Grals- und Artusthematik bei Chrétien de Troyes und Robert de Boron als sinnstiftende Kraft hinzukommt.

In der (pseudo-)chronikalen Tradition über die Artusromane Chrétien'scher Prägung bis hin zu den nachklassischen Artusdichtungen, den Prosaromanen, den spätmittelalterlichen literarischen Experimenten und den neuzeitlichen und zeitgenössischen Adaptionen der Artusliteratur in der Moderne zeigt sich ein von Text zu Text je neu geartetes Nebeneinander von Mythos und Logos, ein Oszillieren der Figur ›König Artus‹ zwischen einer mythischen, einer historischen und einer literarischen Gestalt. Die Tendenzen der (Rezeptions-) Geschichte der Artusliteratur sind ein selbst immerwährendes Wechselspiel von (vermeintlich) originärer Mythisierung, Demythisierung (durch Theologisierung, Historisierung, Rationalisierung oder Poetisierung) und Remythisierung.

Ein Teil der Beiträge des vorliegenden Bands stellt das Verhältnis von Mythos und Geschichte ins Zentrum. ›Mythos‹ wird hier primär verstanden als eine Alternative zur Geschichte und als das ›Andere der Vernunft‹, als eine Erzählform, die zeitlos, zyklisch, alogisch und akausal ist. Er ist eine Erinnerungsform, die distanzlos ist und so das Erinnernte unmittelbar vergegenwärtigt. Er kann aber auch ›nur‹ als eine Möglichkeit verstanden werden, solche Texte zu lesen, die ihren Rezipienten verschie-

8 Vgl. Walter Haug, *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter*, Darmstadt 1985, 1992 und die sich an die Veröffentlichung dieses Werks anschließende Forschungsdiskussion, z. B. Joachim Heinzle, »Die Entdeckung der Fiktionalität. Zu Walter Haugs *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter*«, *PBB* 112 (1990), 55–80.

dene Formen von Sinnstiftung anbieten: historisch oder literarisch distanzierende oder aber mythisch vergegenwärtigende.

Einige Beiträge konzentrieren sich auf die immer wieder neue Formulierung der mythischen Sinn- und Kulturstiftung, die ›Arbeit am Mythos‹ im weitesten Blumenberg'schen Sinn. In ihnen wird der ›Mythos‹ zunächst inhaltlich verstanden als ein in den Texten enthaltenes mythisches Substrat, das Reste einer archaischen (keltischen, orientalischen oder antiken) Mythologie und Welterklärung in sich birgt und neu funktionalisiert. Der Mythos kann verrätseltes, ambivalentes Attribut oder Handlungsmuster sein, der die jeweils aktuelle Welterklärung gerade in ihrer ›Unhinterfragbarkeit‹ ermöglicht und so das Unerklärliche erklärt. Die Beiträge zeigen, wie der immer wieder neu erzählte Mythos sich zuweilen dem Magischen, zuweilen dem Symbolischen annähert und wie er eingesetzt werden kann, um auf ebenso dunkle wie ›fraglose‹ Ursprünge zu verweisen. Als (nationaler) ›Ursprungsmythos‹ kann er politisch instrumentalisiert werden; ›gemachte Mythen‹ können hierbei auch die Funktion authentischer Tradierung ersetzen.

Wider den Mythos aber haben sich sowohl einzelne mittelalterliche Texte wie Strömungen der Literaturwissenschaft entschieden. Die Beiträge in diesem Kapitel des Bands zeigen, wie sich Artusromane vom Mythischen distanzieren, wie die Fiktion, das Poetische, die Einbindung in religiöse oder andere Sinnstrukturen dem Ambivalenten, Zyklischen, Irrationalen des Mythos widersprechen – und das z.T. sehr dezidiert. Wenn denn der Mythos ›nur‹ ein Lektüreangebot für die arthurischen Texte ist, dann lassen sie sich ebenso gut als ›märchenartig‹ oder aber als Texte, die tief in einer logisch-rationalen Schriftkultur verwurzelt sind, lesen. Es ist der Rezipient, der über den mythischen oder gänzlich unmythischen Charakter der Artusromane entscheidet.

Die einzelnen Beiträge des Bandes (für Zusammenfassungen sei auf die jeweiligen Abstracts verwiesen) können und wollen das Phänomen des ›Artus-Mythos‹ oder des ›Mythischen‹ im Artusroman nicht eindeutig erklären; sie zeigen stattdessen in einer Vielfalt der Ansätze auf, wie zentral die Auseinandersetzung mit dem Mythischen für diese literarische Gattung ist. Wie schon in früheren Kolloquien der deutsch-österreichischen Sektion der Internationalen Artusgesellschaft ist es dabei gelungen, die Grenzen der nationalen Philologien bei der Diskussion eines zentralen literaturwissenschaftlichen Problems zu überschreiten und, im Verbund mit Gästen und Mitgliedern aus Frankreich, Italien, der Schweiz und Tschechien, nicht nur ein repräsentatives Bild des gegenwärtigen Forschungsstandes zu vermitteln, sondern auch neue Anstöße für die internationale Artusforschung und Mediävistik zu geben.

Der gastgebenden Universität Straßburg und Herrn Kollegen Peter Andersen gilt unser Dank für den stilvollen Rahmen und die technisch perfekte Organisation des Kolloquiums; dem Verlag Walter de Gruyter danken wir für die zuvorkommende Betreuung des Tagungsbands. Schließlich sei allen herzlich gedankt, die bei der Durchführung der Tagung und der Vorbereitung der Drucklegung geholfen haben.

Gießen, im März 2011

Cora Dietl
Matthias Däumer
Friedrich Wolfzettel

I. Mythos und Geschichte

Florian Kragl

Land-Liebe

Von der Simultaneität mythischer Wirkung und logischen Verstehens am Beispiel des Erzählens von arthurischer Idoneität in *Iwein* und *Lanzelet*¹

Abstract: The article argues that *mythos* and *logos* do not indicate different types of narrative structures. Rather they can be seen as two different modes of reading: while reading a narrative as a *mythos* strengthens the poetic effect, interpreting the same narrative as logical goes hand in hand with prosaic comprehension. This hypothesis is unfolded by taking a closer look at Arthurian myths recounting the acquisition of royal suitability by the heroes. The examples are taken from Hartmann von Aue's *Iwein* and Ulrich von Zatzikhoven's *Lanzelet*.

I. Mythisches Denken in Raum und Zeit

Worum es mir im Folgenden gehen wird, ist die Diskussion nur eines einzigen, sehr speziellen Mythosbegriffs, wie ihn die Literaturwissenschaft und vor allem die Mittelalterphilologien in den letzten Jahren zum Thema gemacht haben. Als prägend hat sich der Sammelband »Präsenz des Mythos«² aus dem erweiterten Umkreis der Münchener Altgermanistik erwiesen. Es gilt also, eigene Mythosbegriffe hintanzustellen und sich auf diese Mythosdebatte einzulassen. Dazu will freilich erst einmal geklärt sein, was dort unter »Mythos« gemeint ist:³

-
- 1 Sonja Glauch danke ich für anregende und anhaltende Diskussionen zum Thema »Mythos«, die es mir heute schwer machen, die Urheberschaft einzelner Thesen oder Ideen zu bestimmen. Am besten wird man es so handhaben: das Kluge und Überzeugende der folgenden Seiten Sonja Glauch anlasten, mir aber das Banale und Unausgegrenzte zu Gute halten.
 - 2 Udo Friedrich, Bruno Quast (Hrsg.), *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin, New York 2004 (Trends in Medieval Philology 2).
 - 3 Die folgende Definition von »Mythos« bzw. »mythischem Erzählen« mit Andreas Hammer, *Tradierung und Transformation. Mythische Erzählelemente im »Tristan«*

(1) Mythos ist akausal. Das heißt, dass die Art, wie im mythischen Erzählen Handlungsfäden gesponnen werden, keiner kausalen, rationalen Logik von Ursache und Wirkung gehorcht. Der Zusammenhalt von Erzähltem ergibt sich nicht aus einem ›weil a, daher b‹, sondern er wird gleichsam ›mythisch gedacht‹ und gewinnt seine Legitimation aus der schlichten Formel des mythischen ›so ist es‹. Man hat das verschiedentlich mit anderen Begriffen belegt: In Anlehnung an Ernst Cassirer⁴ wollte man von mythischer Konkreszenz reden, Hans Ulrich Gumbrecht fasst Ähnliches mit seinem Begriff von Präsenz.⁵ Wesentlich ist: Abgehoben wird auf einen Zeichenbegriff, bei dem nicht arbiträr von einem auf das andere verwiesen wird – wie wir das von de Saussure gelernt haben –, sondern bei dem das Zeichen zugleich das Bedeutete *ist* und *vice versa*.⁶

Um es mit einem an Gumbrecht geschulten Beispiel zu sagen: Wenn bei der Europameisterschaft 2008 elf Österreicher gegen elf Deutsche ein Fußballspiel verloren haben, hat nicht eine Fußballmannschaft die andere besiegt, sondern hat Österreich eine Niederlage gegen Deutschland erlitten. Natürlich, das lässt sich als Metonymie beschreiben, der Staat für die Mannschaft. Aber das Wesentliche an mythischem Denken wäre, dass diese Metonymie von jenen, die ihr unterliegen, nicht bewusst gemacht wird, gar nicht bewusst gemacht werden kann: dass die Nationalmann-

Gottfrieds von Straßburg und im »Iwein« Hartmanns von Aue, Stuttgart 2007, 10f., 28–33 und Jan-Dirk Müller, »Mythos und mittelalterliche Literatur«, in: Johannes Keller, Florian Kragl (Hrsg.), *Mythos – Sage – Erzählung. Gedenkschrift für Alfred Ebenbauer*, Göttingen 2009, 331–349, hier: 331–335. Vgl. ähnlich Sonja Glauch, »Poetische Evidenz. ›Mythos‹ als Denkform oder als erzählerisches Kalkül im ›Lancelot Chrétien de Troyes‹«, in: Keller/Kragl, 105–127, hier: 109–111.

- 4 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, T. 2: *Das mythische Denken*, Berlin² 1954 [¹1925].
- 5 Vor allem Hans Ulrich Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a.M. 2004. Den Zusammenhang von Präsenz und Mythos diskutiert er in Hans Ulrich Gumbrecht, *Präsenz-Spuren. Über Gebärden in der Mythographie und die Zeitresistenz des Mythos*, in: Friedrich/Quast (wie Anm. 2), 1–15.
- 6 Am konsequentesten hat dies Peter Czerwinski unternommen und damit die germanistische Mediävistik gehörig vor den Kopf gestoßen: Peter Czerwinski, *Der Glanz der Abstraktion. Frühe Formen von Reflexivität im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung*, Frankfurt a.M., New York 1989 und Peter Czerwinski, *Gegenwärtigkeit. Simultane Räume und zyklische Zeiten, Formen von Regeneration und Genealogie im Mittelalter*, München 1993 (Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung 2), später Peter Czerwinski, »per visibilia ad invisibilia. Texte und Bilder vor dem Zeitalter von Kunst und Literatur«, *IASL* 25 (2000), 1–94. Vgl. umsichtig zu seinem Begriff von »Gegenwärtigkeit« und den damit verbundenen konzeptuellen Schwierigkeiten Peter Strohschneider, »Die Zeichen der Mediävistik. Ein Diskussionsbeitrag zum Mittelalter-Entwurf von Peter Czerwinskis ›Gegenwärtigkeit‹«, *IASL* 20 (1995), 173–191.

schaft die Nation *ist* und umgekehrt. Wer je heulende Fußballfans erlebt hat, weiß, dass es das wirklich gibt.

Freilich: Fußball soll uns hier nicht interessieren und Zeichentheorie als solche ebenso wenig. Es geht um ›altes‹ Erzählen, und dann ist nur wesentlich, was die narrativen Konsequenzen eines solchen mythischen Denkens – das im Übrigen sehr häufig (immer?) als Verschleifung von Metonymien bzw. kontiguitären Strukturen zu beschreiben ist –⁷ sein können. Was im Fußball-Beispiel Wahrnehmung einer Realität ist, wird dann zur Wahrnehmung einer Erzählung, sodass die narrative Logik zum Einfallstor für Mythisches werden kann.⁸ Im Grunde sind es Verknüpfungen von Erzählfäden, die – analog zu Österreich vs. Deutschland – mythisch gestrickt werden können. Die Erzählfäden sind nicht nach einem kausalogischen Muster von Ursache und Folge gestrickt, sondern undurchsichtig ineinander verwoben. Die Handlung schwebt vor sich hin, ist unlogisch, akausal und doch für sich eigentümlich stimmig. André Jolles hat dieses Charakteristikum des Mythischen – seine kognitive Struktur und deren Narrativierung – in zwei prägnante Formeln verpackt: »[I]n der Mythe wird ein Gegenstand von seiner Beschaffenheit aus Schöpfung« (also: ›es ist, wie es ist, weil es eben so gemacht ist, wie es ist‹ – daher müssen Schöpfungsberichte mythisch sein!), und: »»[W]o Geschehen Notwendig-

7 Für die mittelalterliche Erzählliteratur hat dies in mehreren Arbeiten Harald Haferland beschrieben: Harald Haferland, »Das Mittelalter als Gegenstand der Kognitiven Anthropologie. Eine Skizze zur historischen Bedeutung von Partizipation und Metonymie«, *PBB* 126 (2004), 36–64; Harald Haferland, »Metonymie und metonymische Handlungskonstruktion. Erläutert an der narrativen Konstruktion von Heiligkeit in zwei mittelalterlichen Legenden«, *Euphorion* 99 (2005), 323–364; Harald Haferland, »Verschiebung, Verdichtung, Vertretung. Kultur und Kognition im Mittelalter«, *IASL* 33/2 (2008), 52–101. Er sieht darin weniger ein literarisches Kalkül als eine kognitive Prädisposition vormodernen Denkens: Harald Haferland, »Kontiguität. Die Unterscheidung vormodernen und modernen Denkens«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 51 (2009), 61–104.

8 Einige Möglichkeiten solcher narrativen Konfigurationen des Mythischen hat, aufbauend auf der Mythentheorie Cassirers, Clemens Lugowski beschrieben: Clemens Lugowski, *Die Form der Individualität im Roman*, mit einer Einl. von Heinz Schlaffer, Frankfurt a. M. 1976 [zuerst 1932]. Zusammenfassend und für die heutige literaturwissenschaftliche Debatte aktualisierend: Jan-Dirk Müller, »Der Prosaroman – eine Verfallsgeschichte? Zu Clemens Lugowskis Analyse des ›Formalen Mythos‹ (mit einem Vorspruch)«, in: Walter Haug (Hrsg.), *Mittelalter und frühe Neuzeit*, Tübingen 1999 (Fortuna Vitrea 16), 143–163 und die Beiträge in Matias Martinez (Hrsg.), *Formaler Mythos. Beiträge zu einer Theorie ästhetischer Formen*, Paderborn u. a. 1996 (Explicatio), bes. ders., »Formaler Mythos. Skizze einer ästhetischen Theorie«, in: ebd., 7–24. Glauch (wie Anm. 3), 109f. scheint mir Lugowskis Idee einer ›Motivation von hinten‹ zu stark zu bewerten, wenn sie diese als eines (von nur fünf) Kriterien zur Bestimmung ihres Mythosbegriffs nützt: Sie ist nur eine unter mehreren möglichen mythischen Erzähloperationen.

keit als Freiheit bedeutet«, da wird Geschehen Mythe« (also: »das Erzählte ist kontingent und unabdingbar zugleich«).⁹

(2) Mythos ist irreal, und zwar bezogen auf die Verhältnisse von Raum und Zeit. Auch darauf hat man längst hingewiesen: dass mythisches Erzählen nicht nur von einer mythischen, konkreszenten, präsentischen narrativen Logik geprägt ist, sondern dass eine solche mythische Erzähllogik auch eine ganz bestimmte narrative Konfiguration der Erzählwelt einfordert. Es sind in erster Linie spezifische Raum- und Zeitverhältnisse, die das Mythische unterfüttern. Der Raum verliert jedes realistische Gepräge, er kann gleichsam gedehnt und geschrumpft werden, die räumlichen Übergänge sind fließend, Raumteile gegeneinander variabel, und es kann sich eine Raumsymbolik einstellen, die aber – wie die Metonymie des Fußballduells – eben nicht als symbolisch wahrgenommen wird. Analog dazu verhält es sich mit der Zeit, die selten linear entfaltet wird, die zyklisch oder spiralförmig organisiert ist, sich um Handlungsläufe krümmt, sodass Einmaliges wiederholbar, Wiederholtes einmalig, ungleiche Zeitläufe synchronisiert werden können usf. Beides, mythische Räume und mythische Zeiten, sind nichts anderes als die Suspendierung von (aus Sicht des jeweiligen Erzählszusammenhangs) »realen« Raum- und Zeitvorstellungen:¹⁰ irreal eben.¹¹

Mythos – akausal und irreal. Um das nochmals, in den Worten Jan-Dirk Müllers, zusammenzufassen:

Der Mythos ist durch bestimmte Typen der Verbindung zwischen Ursache und Wirkung, durch bestimmte Raum- oder Zeitkonzepte, durch metonymische Relationen zwischen Gegenständen und Personen gekennzeichnet. Er tritt in der Form der Erzählung auf (was der Grundbedeutung des Wortes entspricht), ist also narrativ, nicht diskursiv.¹²

9 André Jolles, *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Tübingen ⁸2006 [¹1930] (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 15), 101 und 123. Der erste Teil des zweiten Zitats ist seinerseits Zitat (»wie es ein Denker ausgedrückt hat«), das ich in exakt dieser Form nicht nachweisen kann. Die philosophische Diskussion über »Freiheit als Notwendigkeit« ist allerdings im 18. und 19. Jahrhundert (und nicht zuletzt durch Friedrich Schlegel) eine nahezu ubiquitäre. – »Mythe« ist bei Jolles gleichbedeutend mit Mythos; »Mythus« wiederum verwendet er, um inszenierte, gleichsam unauthentische Mythen zu benennen.

10 Hammer (wie Anm. 3), 11, spricht von »Sonderräumen« und »Sonderzeiten«.

11 Auf derartige Raum- und Zeitstrukturen in mittelhochdeutscher Erzählliteratur hat nun vor allem Uta Störmer-Caysa aufmerksam gemacht: Uta Störmer-Caysa, *Grundstrukturen mittelalterlicher Erzählungen. Raum und Zeit im höfischen Roman*, Berlin, New York 2007 (de Gruyter Studienbuch), bes. 34–120, ohne aber dezidiert von Mythos zu sprechen.

12 Müller (wie Anm. 3), 332.

Man hat in den letzten Jahren, nicht zuletzt im und angeregt vom genannten Sammelband, immer wieder versucht, diesen Mythosbegriff auf das mittelalterliche Erzählen anzuwenden. Dahinter steckt das Konzept einer großflächigen Literaturgeschichte, die mit einer Art Evolutionsmodell hantiert: Auf der einen Seite steht der Mythos als eine archaische, vormoderne Erzählform, auf der anderen Seite (selbst-)reflexive, moderne Literatur, dazwischen das mittelalterliche Erzählen, das nicht mehr ›reiner‹ Mythos ist, aber doch über weite Strecken noch mythisch zu nennen wäre. An diesem Punkt möchte ich einhaken:

Kann es denn sein, dass der Mythos im oben beschriebenen Sinne für das mittelalterliche Erzählen derart prägend ist, wie man das in letzter Zeit anzunehmen geneigt ist? Für ein Erzählen, das man – etwa im Falle des höfischen Romans – längste Zeit als durch und durch rational, modern fast angesehen hat?¹³ Ist dort ein solches mythisches Denken, sind dort mythische Raum- und Zeitverhältnisse tolerabel, wo Erzähler auktorial schalten und walten, sich in selbstverliebten Reflexionen über das Erzählte ergehen, die Taten ihrer Protagonisten psychologisierend erklären, die Erzählwelten luzide ausmalen, um nicht zu sagen: ausweißen? Steht das nicht im krassen Gegensatz zum akausalen ›So ist es‹ des Mythos? Ja, trifft es zu, wovon die jüngere mediävistische Mythosforschung auszugehen scheint, nämlich dass das mittelalterliche Erzählen – auch das arthurische – ›noch‹ in einem liminalen Feld zwischen Mythos und Literatur rangiert, den Weg vom Mythos zur Literatur erst ein Stück weit bewältigt hat? Und wenn es so wäre: Würde dann hier in der Tat – wie es die kulturwissenschaftliche Forschung will – im mittelalterlichen Erzählen eine kognitive Struktur sichtbar, die wir Heutigen als akausal wahrnehmen, die aber vor vielleicht 800 Jahren gewissermaßen das argumentative *comme il faut* war?¹⁴ In einer Sozietät, die sich – schnell hingesagt – noch schwer tat mit komplexen logischen Denkfolgen? Weil das mythische Denken eben nicht nur das mittelalterliche Erzählen, sondern auch die Kognition der mittelalterlichen Menschen betrifft? Wird hier im mythischen Erzählen auch eine Historisierung von Denkformen greifbar?

13 Vgl. zu den Rationalisierungszwängen und -schüben des 12. Jahrhunderts und deren Auswirkungen auf die literarische Produktion Klaus Ridder, »Rationalisierungsprozesse und höfischer Roman im 12. Jahrhundert«, *DVjs* 78 (2004), 175–199.

14 Dieses Ineinander von ›archaischem‹ Erzählen und ›vormodernem‹ Denken hat vor allem Harald Haferland beschrieben (siehe die in Anm. 7 zitierten Arbeiten). Er verwendet zwar selten den Begriff ›Mythos‹, beschreibt aber mit ›Metonymie‹ und ›Kontiguität‹ genau jene Denkstrukturen, die in der aktuellen Mythosdebatte als mythisches Denken gelten.

Meine Art des Fragens zeigt es schon: Ich stehe diesem Mythosbegriff, noch mehr aber der Art, wie mit ihm Literatur- und Kognitionsgeschichte betrieben wird, skeptisch gegenüber. Nichtsdestotrotz gilt es, die Fragen ernst zu nehmen und an den Texten zu überprüfen. Um es gleich vorweg zu nehmen: Von ›Mythos‹ im Sinne einer archaischen Erzählform wird im mittelalterlichen Erzählen (und auch sonst) wenig zu finden sein. Doch der Mythosbegriff, wie ich ihn oben eingeführt habe, lenkt dennoch den Blick auf ein Spezifikum der mittelalterlichen Literatur – vielleicht: der Literatur überhaupt –, das herauszupräparieren sich lohnt. Davon aber später.

Zunächst will ich der Frage nach der Mythoshaltigkeit des mittelalterlichen Erzählens anhand zweier Textpassagen – einer aus dem *Iwein*, einer aus dem *Lanzelet* – nachgehen, und dies in einem Doppelschritt aus Propagieren und Abweisen mythischer Strukturen in der Interpretation der ausgewählten Episoden. Beide Passagen demonstrieren und diskutieren die Koppelung von Liebe bzw. Ehe und Landesherrschaft, im weiteren Sinne die Frage nach Herrschaftsfähigkeit im Sozialgefüge des Artusromans, nach, wie man es nennen könnte, arthurischer Idoneität. Es sind zwei mehr oder minder beliebig herausgegriffene Fälle jenes ubiquitären arthurischen Erzählmusters – mit Jan-Dirk Müller müsste man von einem ›Erzählkern‹¹⁵ sprechen –, bei dem ein Ritter mit der Liebe zu einer Landesherrin zugleich deren Land erwirbt.¹⁶ Beides sind Episoden, die eine mythische Lektüre des Erzählten zugleich einüben und abweisen, doch dies, ohne dass Mythos und – als dessen Antipode – Logos einander in dem Maße ausschließen oder austäuschen, wie man das vernünftigerweise meinen möchte.¹⁷

15 Jan-Dirk Müller, *Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik*, Tübingen 2007.

16 Es wird wohl ein gutes Dutzend solcher Fälle in der deutschen Artusliteratur geben, neben *Iwein/Laudine* und *Lanzelet/der Königin von Pluris* noch *Lanzelet* und seine übrigen drei, vier Frauen (Tochter des Galagandreiz, Ade, Iblis, bis zu einem gewissen Grad auch Elidia), *Parzival/Condwiramurs* im *Parzival*, *Wigalois/Larie* im *Wigalois*, *Gawein/Amurfin* in der *Krone* etc.

17 Damit schließe ich bei Überlegungen an, die Sonja Glauch und Jan-Dirk Müller unabhängig von einander in der Gedenkschrift für Alfred Ebenbauer formuliert haben; Glauch (wie Anm. 3), Müller (wie Anm. 3). Beide bearbeiten ein anderes Textkorpus – Müller den gottfriedschen *Tristan*, Glauch den Karrenroman *Chrétien* –, doch ihre Interpretationen führen genau jenes prekäre Ineinander von Mythischem und Logischem vor, auf das es auch mir im Folgenden ankommen wird.

II. Der arthurische Mythos von Land-Liebe

1. Quellenherr: Iwein und Laudine

Man kennt die Geschichte:¹⁸ Kalogrenant erzählt am Artushof von einer Aventure, die er wohl vor zehn Jahren erlebt hat. Auf einem engen Steig ist er gefahren, durchs Dickicht des Waldes von Breziljan, ist für eine Nacht von einem Burgherrn und dessen Tochter freundlich aufgenommen worden, hat am nächsten Tag auf einer Rodung einen wilden Mann, Herrscher über kämpfende Tiere, getroffen – und dieser wilde Mann hat ihm den Weg zu einer Aventure gewiesen: Auf einer Lichtung gelte es, Wasser aus der dortigen Quelle auf einen Stein zu gießen. Stein und Quelle liegen unter einer immergrünen Linde, an der mit einer silbernen Kette ein guldernes Becken hängt; damit soll das Wasser geschöpft und vergossen werden. Der Stein, der begossen werden soll, ist ein Smaragd mit einer Aushöhlung oder mehreren Löchern (das bleibt offen), an den Rändern vier Rubine; er ruht auf vier tiergestaltigen Marmorstatuetten.¹⁹

Kalogrenant führt alles wie beschrieben aus. Ein fürchterliches Unwetter hebt an, zerstört den *locus amoenus* und den umgebenden Wald, die Singvögel entfleuchen, die Bäume verlieren ihre Blätter (auch die immergrüne Linde?). Das Unwetter dauert nicht lange: Sogleich hält wieder Lieblichkeit Einzug auf der Lichtung um die Linde, doch die nächste Gefahr steht an. Ascalon, der Herr des Landes, naht und fordert Kalogrenant zum Duell. Eine Tjost wird geritten, Kalogrenant kommt schwer zu Fall, Ascalon bemächtigt sich des Pferdes von Kalogrenant, Kalogrenant muss den Rückweg zu Fuß antreten.²⁰

Kalogrenants später Bericht von seiner Aventure ruft am Artushof nicht nur den Spott Keies hervor, sondern auch Empörung und Verwundung. Artus, der den Hauptteil der Erzählszene verschlafen hat, schwört, dass er in zwei Wochen mit seinem ganzen Hof ausreiten will, um die Sache zu ergründen. Ob er das bloß aus Neugier unternimmt oder ob er Kalogrenants Niederlage rächen will, wird nicht gesagt. Anders bei Iwein: Er, der alles mit angehört hat, bricht, übereifrig und ruhmsüchtig, schon vor

18 Ich zitiere nach: Hartmann von Aue, *Iwein*. Text der 7. Ausg. von G.F. Benecke, K. Lachmann und L. Wolff, Übers. und Nachw. von Thomas Cramer, Berlin, New York 42001.

19 Die Szenerie wird nach und nach beschrieben: vom wilden Mann, in Kalogrenants Erzählung, vom Erzähler, als Iwein die Aventure besteht; ich habe die Informationen ohne Rücksicht auf deren sukzessive Preisgabe kompakt gefasst.

20 Kalogrenants Bericht über seine Reise zur Linde: V. 243–597, darin V. 553–597 der Bericht des Wilden Mannes, V. 598–772 dann Kalogrenants Versuch bei der Quelle.

dem Hof auf, um als erster den Quellenkampf versuchen zu können; sein Ziel: Rache für seinen Verwandten Kalogrenant.

Iwein legt exakt denselben Weg zurück wie zuvor Kalogrenant, erreicht die Linde, vollführt den Gewitterzauber und stellt sich Ascalon. Im Gegensatz zu Kalogrenant aber gewinnt Iwein im Kampf die Oberhand und schlägt Ascalon in die Flucht. Iwein verfolgt den Flüchtigen bis zu dessen Burg, wo die Verfolgungsjagd ein dramatisches Finale findet: Ascalon durchreitet das Falltor, ohne es zu betätigen, doch Iwein, der den Mechanismus nicht kennt, löst das Falltor aus, sodass es in dem Moment, als Iwein durch die Pforte reitet, heruntersaut. Es hätte Iwein wohl erschlagen, hätte dieser sich nicht in dieser Sekunde vornüber gebeugt, um Ascalon den (wie sich später herausstellt) Todesstreich zu versetzen; so trifft das Falltor nur Iweins Pferd und halbiert es unmittelbar hinter seinem Reiter.²¹ Iwein ist in der feindlichen Burg gefangen; es beginnt die langwierige Rehabilitierung des Mörders, bis dieser schließlich die Witwe des Erschlagenen heiratet. Ich gehe auf die Details nicht ein, wichtig ist nur: Iwein bekommt die Frau und das Land.

Man kann das – und man hat das ja auch immer wieder gemacht – auf folgende Formel bringen: Es gibt ein Land, über das herrscht ein Landesherr, der Wächter der Quelle ist. Er muss sich all jenen stellen, die das Land mittels Quellenaventure attackieren. Gewinnt der Aggressor, wird er neuer Landesherr und heiratet die Landesherrin. Nun ist er selbst Verteidiger von Land und Quelle usf. *ad infinitum*. Es sind mythische Strukturen, wie sie konkret für die Quellenaventure Charles Bertram Lewis herausgearbeitet hat;²² global gesehen ist das natürlich genau das Thema von George Frazers *Golden Bough*.²³ Doch ich will mich – vorderhand – nicht auf diese abstrakte Ebene textübergreifender mythischer Strukturen, die womöglich (zirkelschlüssig) zuerst idealtypisch aus einem Textpool zusammengestückt werden, begeben.²⁴ Es braucht diese Abstraktionen auch gar nicht, denn worauf es mir ankommt, wird auch vom einzelnen Text

21 Iweins Anreise V. 945–988, sein Kampf gegen Ascalon V. 989–1134.

22 Charles Bertram Lewis, *Classical Mythology and Arthurian Romance. A Study of the Sources of Chrestien de Troyes' »Yvain« and Other Arthurian Romances*, London u.a. 1932 (St. Andrews University Publications 32). Für eine forschungsgeschichtliche Diskussion der Thesen von Lewis siehe meinen *Lanzelet*-Kommentar: Ulrich von Zatzikhoven, *Lanzelet*, hrsg. von Florian Kragl, Bd. 1: *Text und Übersetzung*, Bd. 2: *Forschungsbericht und Kommentar*, Berlin, New York 2006, 1160–64. Vgl. auch Ulrich von Zatzikhoven, *Lanzelet. Text, Übersetzung, Kommentar. Studienausgabe*, hrsg. von dems., Berlin, New York 2009 (de Gruyter Texte), 585f.

23 James George Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, abridged ed., New York 1922.

24 Ein Teil der Forschung ist diskutiert bei Hammer (wie Anm. 3), 220–226.

verhandelt. Vor nicht allzu langer Zeit hat dies Andreas Hammer für genau diese Episode vorgemacht.²⁵ Es sind die drei oben exponierten Themen, um die es geht: Raum, Zeit und mythisches Denken.²⁶

(1) Raum: Dass der Raum der Quellenaventure ein mythischer ist in dem Sinne, dass er der ›normalen‹ Erzählwelt entrückt ist, wird unmittelbar einleuchten. Im Wald von Breziljan herrscht ein immergrüner *locus amoenus*, der *qua* Steinaufguss in einen ebenso perfekten *locus terribilis* verwandelt werden kann. Die Szenerie²⁷ strahlt regelrecht: mit smaragdenem Stein, immergrüner Linde, Silberkette, Goldbecken, Marmorstatuetten, klarem Quellfluss; besungen wird sie von lieblichem Vogelgezwitscher. Dies ist eine fast schon paradiesische Synästhesie, und so wähnt sich Kalogrenant denn auch im *ander paradise* (687), als das Unwetter vorüber ist und das frühlingshafte Gepränge wieder Einzug hält.²⁸ Der Naturzauber und das Unwetter lassen alle Ebenen, alle Ausprägungen der Natur zu kompakten Zuständen verschmelzen, das Wassergießen verweist metonymisch (aber nicht kausal) auf den Regenguss.²⁹ Der Weg in so eine mythische Szenerie kann kein einfacher sein:³⁰ Burg, wilder Mann und von diesem – wie von Zauberhand – kontrollierte wilde Tiere müssen passiert werden, auf engen Pfaden gelangt man durchs Dickicht, einer dieser Pfade – jener, den der wilde Mann weist – ist noch dazu ein ›linkischer‹ (»einen stic ze der winstern hant«, 599)³¹ –, eine »Enklave der Zivilisation inmitten der Wildnis des Waldes«³² gilt es zu erreichen. Das ist nicht unbedingt der

25 Hammer (wie Anm. 3), 215–237.

26 Vgl. zum Folgenden ebd., 17 und ausführlich 227–237.

27 Diese und vor allem ihre räumlichen Strukturen hat Andrea Glaser, *Der Held und sein Raum. Die Konstruktion der erzählten Welt im mittelhochdeutschen Artusroman des 12. und 13. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. u. a. 2004 (Europäische Hochschulschriften I 1888), 197–211, eingehend beschrieben. Sie betont die Dichte der Beschreibungen und deren ambivalentes Gepräge, wodurch der Raum um die Gewitterquelle zum Schwellenraum würde. – Zur Quellenszenerie des *Yvain* vgl. Emmanuèle Baumgartner, »La fontaine au pin«, in: Jean Dufournet (Hrsg.), *Le Chevalier au Lion. Approches d'un chef-d'œuvre. Études*, Paris 1988, 31–46.

28 Das *ander* ist ambig: Es könnte das irdische Paradies meinen, aber es wäre auch denkbar, dass es die Wiederherstellung des vergangenen Idealzustand (des ›ersten‹ Paradieses sozusagen) bezeichnet.

29 In anderen Traditionen (z. B. im *Lanzelet*) wird auf das Becken geschlagen, sodass das Donnerwetter metonymisch heraufbeschworen wird; siehe meinen *Lanzelet-Kommentar* (wie Anm. 22), 1160–64.

30 Ausführlich Hammer (wie Anm. 3), 233f.

31 Vgl. ebd., 217.

32 Glaser (wie Anm. 27), 198. Zur Wegsymbolik Störmer-Caysa (wie Anm. 11), 54f.

Weg in eine Anderswelt³³ im Sinne eines Totenreichs, aber ein Weg in eine andere Welt ist es doch, der zur Linde führt: kein symbolisierter Weg, keiner, der bezeichnet, aber einer, der aus sich heraus bedeutet – der wirkt.

(2) Zeit: Schon die Szenerie zeigt, dass die zeitlichen Verhältnisse um die Linde keine realen sind. Die Linde ist immergrün,³⁴ es herrscht ewiger Frühling (oder meinetwegen Sommer), die Unwetter schaffen nur punktuell Veränderung, die sofort zurückgenommen wird: Das Amoene wird renoviert.³⁵ Und so unverwüstlich und immer-neu-verwüstlich die Szenerie ist,³⁶ so infinit wiederholbar scheint der Ablauf der gesamten Aventure zu sein. Schon der Bericht des wilden Mannes insinuiert, dass die Aventure für Kalogrenant und wen auch immer sonst noch verfügbar ist und dass sie wiederholbar ist. Denn wäre sie dies nicht, könnte der wilde Mann nicht davon wissen und also auch nicht davon erzählen. Kalogrenant wiederum erzählt seiner Ritterkollegenschaft am Artushof, dass Ascalon bei ihm den Eindruck erweckt habe, als geschähen ihm solche Tjosten wie jene gegen Kalogrenant pro Tag zehnmal (V. 752–755). Das ist vielleicht bloß Übertreibung; aber es trifft auch etwas Zentrales.

Nirgends wird diese Wiederholbarkeit der Aventure deutlicher als im wiederholten Erleben und auch im wiederholten Erzählen. Erlebt wird sie nicht nur von Kalogrenant und von Iwein. Später tritt Keie (für den Artushof) bei der Quelle an, um dort von Iwein, der inzwischen neuer Landesherr ist, besiegt zu werden; das Wasser auf den Stein hatte allerdings Artus gegossen (V. 2446–2600). Ganz am Ende des Textes sitzt Iwein gedankenverloren bei der Quelle und zaubert ein Unwetter nach dem anderen, was letztlich dazu führt (es wird nicht gesagt, ob dies auch seine erklärte Absicht ist), dass er Laudine wieder bekommt: Nachdem sie ihn verstoßen hat, gibt es keinen Landesherrn, der Quelle und Land vor solcher Schütterei beschützte. Iweins Gießen macht Laudines Notlage bewusst (V. 7781–7825).

33 Die Parallelen zwischen der Quellenaventure und keltischen Anderswelt-Berichten sind bei Hammer (wie Anm. 3), 227–232, neu diskutiert.

34 Vgl. Glaser (wie Anm. 27), 199.

35 Dabei ist nicht ganz deutlich, ob sofort wieder alles in Grün erstrahlt oder ob doch Spuren der Verwüstung bleiben. Auf jeden Fall kehren die Vögel zurück, auch wird konstatiert, dass die Linde immergrün ist und dass sie das unter ihr Liegende vor Wettereinflüssen schützt (oder: alles vor Wettereinflüssen geschützt ist? V. 570–580). Die Schutzfunktion der Linde diskutieren Glaser (wie Anm. 27), 198f.; Hammer (wie Anm. 3), 237. Besonders prägnant hat Störmer-Caysa (wie Anm. 11), 104–106 das In- und Durcheinander von linearer und zyklischer Zeitkonzeption in der Quellenszenerie beschrieben.

36 Vgl. Hammer (wie Anm. 3), 236f.

Auch abgesehen von diesen mythischen Agenden im engeren Sinne ist die Lichtung immer wieder Handlungsschauplatz: Sie ist Erinnerungsort für Iwein, als er zufällig vorbeireitet und sich, ohnmächtig zusammensinkend, selbst versehentlich verletzt (V. 3923–4010); direkt anschließend findet er in der Kapelle die eingesperrte Lunete, die des Landesverrats bezichtigt wird, weil sie sich für den verstoßenen Iwein stark gemacht hatte (V. 4011–4356); für sie besiegt Iwein ebendort im Gerichtskampf ihre Ankläger, den Truchsessin und seine beiden Brüder (V. 5145–5444). Zu diesen Handlungen gesellen sich wiederholte Berichte von der Quellenaventure: Kalogrenant erzählt davon am Artushof, in seiner Erzählung lässt er den wilden Mann davon berichten, Iwein rekapituliert Kalogrenants Bericht, als er sich zum verfrühten Aufbruch entscheidet (V. 923–944). Dann führt der Erzähler Iwein zur Quelle, lässt Keie dort scheitern etc. Erzähltes und Erzählen kreisen regelrecht um diesen Ursprung.

(3) Mythisches Denken: Mit der Irrealität von Raum und Zeit ist der Boden bereitet für die mythischen Denkmuster, wie sie im Erzählen von der Quellenaventure zum Tragen kommen. Zwei Operationen sind es, die jeweils Argumente mythisch kurzschließen, obwohl sie kausal nicht unbedingt verbunden sind. Die eine ist die Koordination von Landesherrschaft und Minne. Iwein könnte das Land schließlich auch durch die Aventure gewinnen und Laudine verjagen – doch so kommt es nicht, weder hier noch in vergleichbaren Berichten: Mit dem Erwerb der Herrschaft ist die Liebe mit der ›alten‹ Landesherrin verbunden. Die andere Operation stellt einen Zusammenhang zwischen der konkreten Aventure und deren Gewinn – Land und Liebe – her: Denn es ist ja nicht ausgemacht, dass gerade diese Quellenaventure Land und Liebe einträgt. Indes: Es ist so. Freilich ist es ein Leichtes, beide Operationen als metonymische zu begreifen: die Frau für die Landesherrschaft, die Quelle für das Land.³⁷ Den Text aber interessiert diese Frage nach dem ›Warum‹ nicht, es wird bloß konstatiert, dass diese Zusammenhänge bestehen: am deutlichsten von Lunete im Gespräch mit Laudine. Lunete erklärt ihrer Herrin nach dem Tod von Ascalon (und um Iweins Anliegen zu befördern), dass es einen neuen Landesherrn braucht, denn:

irn wellet iuwrn brunnen und daz lant
und iuwer ère verliesen,
sô müezet ir etewen kiesen

37 Vgl. Hammer (wie Anm. 3), 218. – Die metonymische Struktur des mythischen Erzählens und speziell den Zusammenhang zwischen Königin und Landesherrschaft hat nun Armin Schulz ausgearbeitet: Armin Schulz, »Der Schoß der Königin. Metonymische Verhandlungen über Macht und Herrschaft im Artusroman«, in: Matthias Däumer, Cora Dietl, Friedrich Wolfzettel (Hrsg.), *Artushof und Artusliteratur*, Berlin, New York 2010 (Schriften der Int. Artusgesellschaft 7), 119–136.

der iun vriste unde bewar.
 manec vrum rîter kumt noch dar
 der iuch des brunnen behert,
 enist dâ nieman der in wert. (V. 1824–30)

Im Übrigen sei der Artushof schon unterwegs. Ähnlich wird später, bei der Hochzeit von Iwein und Laudine, in Erzählerrede notiert: »des tôten ist vergezzen: / der lebende hât besezzen / beidiu sîn êre und sîn lant.« (V. 2435–37) – *lant* und *êre*, das ist es, was man bei der Quelle erwirbt. Daher ist die Quelle zu beschützen, sodass Iwein später, als der Artushof tatsächlich eintrifft und Keie die Aventure versucht, ganz genau weiß: »ern beschirmte sînen brunnen / er wurd im an gewonnen.« (V. 2545f.) Die scheinbare Sinnleere der Tautologie verweist auf das Eigentliche: Wer die Quelle nicht schützt, verliert das Land.

Man kann diesen Befund an mehreren Details stützen. Das können mythomechanische Prozesse sein wie Ascalons Auftritt, der pünktlich mit Iweins Wassergießen zusammenfällt (oder hört er nur das Unwetter? – dann ist er schnell!).³⁸ Das können alternative – und abgewiesene – Formen von Landes- und Frauenerwerb sein, beispielsweise wenn Iwein von der Dame von Narison gerettet wird, er später sie und ihr Land rettet, so dass sie ihn sich offensichtlich als Gemahl und Landesherrn wünscht; oder Iweins Befreiungstat bei der *Pesme Aventure*³⁹, die ihm eigentlich die Hand der Tochter des bettlägerigen Grafen einbrächte. Beide Fälle präsentieren vernünftige Gründe für eine Heirat, die auch in beiden Fällen (durch die Frauenseite) am Texthorizont aufscheint, für die eine solche überzeugende reine Vernunft aber letzten Endes einfach nicht reicht. Es sind abgewiesene Alternativen, die die Defizienz pragmatischer Vernunft als Idoneitätsgrund ausstellen.⁴⁰

38 Reizvoll erscheint mir die Überlegung, dass diese mythische Qualität der Quelle und der Quellenaventure ihren Niederschlag in den *Iwein*-Bildprogrammen auf Rodenegg und in Schmalkalden gefunden hat, denn dort ähnelt der Stein, auf den Iwein das Wasser gießt, einem Altar und damit den mittelalterlichen Abbildungen jenes Steines, auf dem Jacob nach Gn 28,18 Öl vergießt. Das ergäbe eine Überblendung von Mythischem und Religiösem, was bei dem hier angeschlagenen Mythosbegriff ja weniger irritabel als schlicht selbstverständlich ist. Bemerkenswert wäre also nicht diese Gleichschaltung, sondern die damit vorgenommene bildliche Interpretation der *Iwein*-Handlung. Die Ähnlichkeiten der Bildprogramme hat Volker Schupp, »Iwein an der Gewitterquelle«, in: Carola L. Gottzmann, Roswitha Wisniewski (Hrsg.), *Ars et scientia. Studien zur Literatur des Mittelalters und der Neuzeit. FS für Hans Szeklenar zum 70. Geburtstag*, Berlin 2002, 121–133, aufgezeigt, der aber die Idee einer Bedeutungsübertragung strikt abweist.

39 Auf diese Parallele weist auch Hammer (wie Anm. 3), 277f., hin.

40 Der Begriff nach Peter Strohschneider, »Einfache Formen – komplexe Regeln. Ein strukturanalytisches Experiment zum ›Nibelungenlied‹«, in: Wolfgang Harms, Jan-Dirk Müller (Hrsg.), *Mediävistische Komparatistik. FS für Franz Josef Worstbrock*

Vielleicht verweist sogar Iweins geteiltes Pferd auf die mythische Bedeutung der Quellenaventure. Man kann diese Pferdeteilung durch das Falltor natürlich, salopp gesagt, für ein Action-Element halten. Aber ist es nicht auch gerade so gut als metonymischer Hinweis auf Iweins neue Rolle als Landesherr lesbar? Nicht symbolisiert, aber bedeutet würde, was Iwein bevorsteht und wessen er sich – sträflich und dann auch bestraft – entzieht: Sesshaftigkeit. Denn die Mobilität eines pferdelosen Reiters ist doch eine reduzierte.⁴¹ Das ist, gewiss, spekulativ gedacht. Aber als würde es ihm genau auf diese Parallele ankommen, schließt der Erzähler den Tod Ascalons und jenen – eigentlich unbedeutenden – des Pferdes rhetorisch auffällig kurz:

Dô im daz ros tât gelac,
done mohter, als er ê pfac,
niht vûrbaz gejagen:
ouch het er den wirt erslagen. (V. 1119–22)

Man könnte sich freilich all dies, vor allem die mythischen Zusammenhänge von Land, Liebe und Aventure, deutlicher und markanter ausmalen. Es gibt Texte, in denen dies auch geschieht. Wenn im *Lanzelet* davon erzählt wird, dass Lanzelet gegen Iweret antritt, um dessen Tochter Iblis und mit ihr die Herrschaft über Iwerets Land Dodone zu gewinnen, werden die Bedeutungen des Mythischen bzw. der mythischen Aventure viel deutlicher exponiert, während allerdings die mythischen Qualitäten der Szenerie gegenüber dem *Iwein* empfindlich reduziert sind: kein Gewitterzauber, kein schwieriger Weg etc.⁴² Im Grunde aber ist es stets dieselbe Struktur, und wenn es auch im *Iwein* nicht mit dem Holzhammer in die Textfaktur getrieben ist, so ist die Verschmelzung der einzelnen Größen doch deutlich

zum 60. Geburtstag, Stuttgart, Leipzig 1997, 43–75. Jan-Dirk Müller, *Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes*, Tübingen 1998, 140–144 (mit Verweis auf Strohschneider), fasst analoge Phänomene unter ›Störungen‹. Umfassend diskutiert hat den Terminus Armin Schulz, »Fragile Harmonie. ›Dietrichs Flucht‹ und die Poetik der ›abgewiesenen Alternative‹«, *ZfdPh* 121 (2002), 390–407; für Allgemeines siehe bes. ebd., 390–393.

41 Anders (aber zur obigen Lesart nicht unbedingt widersprüchlich) interpretiert Hammer (wie Anm. 3), 235f., die Gefangenschaft Iweins im Vorhof der Burg als liminales Stadium. Störmer-Caysa (wie Anm. 11), 100, wiederum schlägt je eine kausale und eine teleologische Interpretation vor: »Wird Iwein hier dafür belohnt, daß er einem verwundeten Gegner nach dem Leben trachtet (kausale Interpretation: die Bewegung bewirkt Rettung)? Oder ermittelt der Apparat den überlegenen Gegner, an dem Ascalon scheitern würde (teleologische Interpretation)?« All dies sind übertragene Lektürevorschläge, die sich nicht gegen-, sondern nur nebeneinander stellen lassen. Vielleicht ist es gerade das mythische Faszinationspotenzial der eindringlichen Szene, das solche Deutungen provoziert.

42 Dazu Kragl, *Lanzelet-Kommentar* (wie Anm. 22), V. 1160–64.

genug: Wer sich dem Risiko aussetzt, einen anderen Raum zu betreten, sich einer zyklischen Zeit zu überantworten, und wer dort die Quellenaventure besteht, der gewinnt Breziljan und Laudine.

2. Seriensieger: Lanzelet und die Königin von Pluris

Mein zweites Beispiel ist kürzer als das erste, weil es sich nicht über den gesamten Text erstreckt und diesen rahmt, sondern nur eine kurze Episode bildet. Es entstammt dem *Lanzelet*,⁴³ in dem man im Grunde fünfmal fündig würde, was meine Themenstellung angeht. Alle Frauengeschichten des Helden – die Tochter des Galagandreiz, Ade, Iblis, die Königin von Pluris und Elidia – ließen sich nach dem vorgeschlagenen Muster als mythische Erzählungen von Land-Liebe lesen. Ich habe die vierte dieser Episoden, Lanzelet und die Königin von Pluris, ausgewählt, weil mir der Kontrast zum *Iwein*-Beispiel *à la longue* der größte zu sein scheint.

Die Geschichte geht in etwa wie folgt: Ganz zu Beginn von Lanzelets Weg, als der jünglingshafte Held, noch namenlos, das Frauenreich seiner Ziehmutter, einer Meerfee, verlässt, führt ihn sein Pferd – reiten kann er ja noch nicht – schnurstracks zu einer Burg und hält dort, wie es scheint, auf freien Stücken. Da kommt ein Zwerg und schlägt mit einer Geißel auf Lanzelets Pferd ein, was Lanzelet nicht weiter zu stören scheint; er weiß noch nicht Bescheid, was sich gehört und was nicht. Erst als der Zwerg auch ihn schlägt, steigt in Lanzelet der Zorn auf, der sich weniger gegen den Zwerg – einen minderen Gegner – als vielmehr gegen die Burg richtet, zu der der Zwerg gehört. Lanzelet (oder eben: sein Pferd) reitet weiter. Einen zufällig in der Nähe stehenden Mann fragt er, wie die Burg heiße und wer dort *wirt* sei: Pluris würde sie genannt, doch von einem Burgherrn weiß der namenlose Informant nichts (V. 403–451).

Erst viel später – exakt: 5.000 Reimpaarverse später –, nach drei erfolgreichen Land-Liebe-Aventiuren, nach einer erfolgreichen Verteidigung Ginovers im Gerichtskampf gegen Valerin und nach erfolgter Aufnahme in die Tafelrunde – knapp nach der Hälfte des Romans also – kommt Lanzelet auf seinen Racheplan zurück. Heimlich bricht er nach den Festlichkeiten am Artushof, die seine Erfolge, Ginovers Befreiung und seine Aufnahme in die Tafelrunde feiern, in Richtung Pluris auf; nur seinem engen Freund Walwein erzählt er davon. Doch was Rache für einen Geißelschlag sein sollte, gerät zu einer mythischen Kampffolge: der *aventure ze Plûris* (deren Exposition: V. 5450–72). Wer sie bestehen will, muss binnen eines Tages Tjosten gegen hundert Ritter reiten und sie alle besiegen. Seinen Ort

43 Ausg. wie Anm. 22.

hat der Reihenkampf auf einer Blumenwiese vor Pluris, der Ablauf ist streng geregelt: Der Aggressor – Lanzelet also – berührt einen von hundert Schilden, die alle an einem Zelt hängen, dann verkündet der Zwerg (der Lanzelet geschlagen hatte), welchem der hundert Ritter der Schild gehört: Dieser ist Lanzelets erster (bzw. der nächste) Gegner. Natürlich besiegt Lanzelet alle hundert Ritter, was automatisch dazu führt, dass er und die Königin Hochzeit feiern, denn: Wer die Aventure besteht, dem schenkt die Königin, ähnlich wie Laudine im *Iwein*, »lîp, guot und êre« (V. 5462). Lanzelet bleibt auf Pluris (V. 5416–5675).

Schon das Handlungsreferat zeigt, dass hier, wenn auch im Einzelnen viel schlichter und anders ausgehandelt als im *Iwein*, dieselben Phänomene vorliegen:

(1) Ihren Ort hat die Aventure von Pluris zwar einerseits in einem feudalen Bezirk, auf einer Blumenwiese vor einer Burg, dazwischen liegt noch ein Markt, und doch ist dieser Ort durch seine ritualartige Ausstaffierung kein gewöhnlicher. All das ist doch auch wieder Teil einer anderen Welt, ist nicht ein gewöhnlicher feudaler Bezirk wie der Artushof oder irgendeine Burg. Denn Pluris ist, man erfährt es in der ›Vorgeschichte‹ der Pluris-Aventure, nur einen Tagesritt entfernt vom Meer, in dem die Insel der Meerfee liegt. Diese nun aber ist eine positive Anderswelt *par excellence*, und wenn Pluris selbst auch keine solche ist, so ist es doch durch eine erstaunliche Nähe zu einer solchen ausgezeichnet. Man kann das weiterdenken: Gelangt Lanzelet womöglich gerade deshalb nach Pluris, weil er sein Pferd nicht lenkt bzw. zu lenken versteht und weil Pluris gegen einen absichtlichen Zugriff gefeit ist, da man nicht absichtlich hingelangen kann, sondern hingeführt werden muss? Das passt nicht zu späteren Ereignissen der Handlung, vom Artushof aus findet Lanzelet scheinbar sehr leicht nach Pluris; später gelingt es auch Walwein und seinen Gefährten ohne größere Mühe. Aber zumindest zu Beginn hat es für einen Moment den Anschein, als bräuchte es das Sich-Treibenlassen, sei es auch ein unabsichtliches, um Pluris nicht zu finden, sondern es zu erfahren. All das ist eine andere Heraushebung des Aventure-Orts aus der Handlung als im *Iwein*. Aber eine Heraushebung ist es allemal.

(2) Zeit: Eine Differenz zum *Iwein* gibt es auch hier. Denn bei der Pluris-Aventure ist es nicht klar – ich werde darauf zurückkommen –, ob sie beliebig wiederholbar ist. Eher scheint es so zu sein, dass, einmal bestanden, die Aventure ›gebrochen‹ ist, ein neuer Landesherr, ein Landesherr überhaupt, weitere Durchgänge der Aventure obsolet macht. Immerhin ist aber die Aventure in der immergleichen Form wiederholbar, solange die Königin von Pluris ledig ist. Immer stehen die hundert Ritter bereit, die anonym bleiben. Der Erzähler notiert, dass er sein Publikum nicht mit der Identität dieser hundert Ritter langweilen wollte; im Übrigen aber wüsste

er auch nichts zu ihnen zu sagen, weil niemand sie ihm nannte (V. 5502–07). Das sind keine Ritter, wie sie Lanzelet und Co. sonst antreffen, sondern Zinnsoldaten einer Aventiure, deren einzige narrative Existenzberechtigung im Kollektiv der Hundertschaft liegt, das es zur Aventiure braucht.

(3) Mythisches Denken: Der Zusammenhang ist klar, er wird auch auktorial formuliert, als Lanzelet Pluris (das zweite Mal und intentional) erreicht: Wer die Aventiure auf die vorgeschriebene Art besteht, dem winkt die Hand der Königin. Das ist eine viel deutlichere Ansage als im *Iwein*, wo dieser Zusammenhang zwar mehrmals, aber dann doch nur *en passant*, oft in Figurenrede angesprochen wird. Im *Lanzelet* ist das einfacher, eindeutiger, und der Zusammenhang ist ein unauflöslicher: Wer die Aventiure besteht, wird *wirt* – dass ein solcher fehlt, wird *ex posteriori* aus dem Unwissen des Informanten deutlich – und erwirbt *lîp, guot und êre* der Königin als Preis für hundert erfolgreiche und schematisch ablaufende Reihenkämpfe. *lîp, guot und êre*: Land-Liebe also, genau wie im *Iwein*. Man erwirbt dies auch dann, wenn man es eigentlich nicht will! Lanzelet fährt nach Pluris, um einen zwergischen Geißelschlag an den Verantwortlichen zu rächen, gerät in die Fänge einer mythischen Aventiure – und kann sich aus diesen, zunächst, nicht mehr losreißen. An Königin und Land hatte Lanzelet schließlich gar kein Interesse. Man kann diesen schicksalhaften Zwang des Mythischen bis auf die ›Vorgeschichte‹ ausdehnen: Denn was wäre, wenn nicht nur das Pferd Lanzelet auf mythischem Wege nach Pluris führt, sondern auch der Zwerg ihn nur deshalb schlägt, damit Lanzelet später, nicht mehr Jüngling, sondern gemachter Artusritter, nach Pluris zurückkehrt, wenn also das Rachevorhaben nur einen mythischen Auftrag ausfüllt?

Sei es, wie es sei: Lanzelet tut es, gerät an einen merkwürdigen Ort, der es an Zeitenthobenheit nicht mit der Quelle im *Iwein* aufnehmen kann, der aber immerhin Repräsentant eines immer wiederkehrenden Aventiuregeschehens ist und von dem ein mythischer Sog ausgeht, dem sich Lanzelet – ganz gegen sein Wollen – nicht entziehen kann. Das ist im Vergleich zum *Iwein* geradezu brachial erzählt: Auf das irrealer Beiwerk, Raum und Zeit, wird nur so viel Acht gegeben wie unbedingt nötig. Worauf es aber ankommt, die mythischen Zusammenhänge nämlich, das wird unverbrüchlich in die Textwelt gemeißelt.

3. Ein arthurischer Idoneitätsmythos

Um das Bisherige ganz kurz zusammenzufassen: Die referierten Episoden sind raum-zeitlich aus der übrigen, gleichsam realistischen Erzählgewelt herausgehoben durch lokale Exorbitanz und temporale Alinearität. Sie

bilden narrative ›Inseln‹ der Irrealität. Diese – aus der Perspektive der Texte – raum-zeitliche Irrealität ist kombiniert mit einem mythischen Sinn, der Land-Liebe nicht begründet, sondern einspielt: Wer die Liebe der Frau erwirbt, erwirbt auch die Herrschaft über ihr Land, und dies mittels einer irr- oder surrealen Aventure, deren motivationale Komponenten wiederum an Land und Liebe gebunden sind. Aus Vogelperspektive lassen sich Metonymien wahrnehmen, die für die Figuren und Erzähler aber gerade nicht sichtbar sind. Man könnte von einem spezifisch arthurischen Idoneitätsmythos sprechen, den Armin Schulz auf die prägnante Formel vom »Schoß der Königin« gebracht hat: Dieser garantiert Herrschaft.⁴⁴

Eine solche mythische Kurzschließung von kausallogisch-rational Divergentem bedarf eines enormen suggestiven Aufwands, der narrativ betrieben werden muss. Das mag der Grund für die Bifurkation des Mythischen in Akausales und Irreales sein: Die ›Begründung‹ (oder besser: Plausibilisierung) von Akausalem bedarf einer irrealen (und damit sehr nachdrücklich wirkenden) Suggestion. Die Hervorhebung und Heraushebung einer narrativen Passage durch Irrealität stattet mythische Akausalität mit Evidenz aus. Erst die irrealen Raum- und Zeitverhältnisse generieren jene mythische Suggestionskraft, die garantiert, dass nicht gefragt wird, wie das eigentlich nicht Zusammengehörige zusammengehört – denn alleine mit dieser Frage wäre die mythische Wirkung dahin.

Allerdings: Wer die Passagen kennt, wird von meinen bisherigen Interpretationen möglicherweise irritiert sein. Sie oder er wird sie für kurzichtig, oberflächlich, banalisierend halten. Denn so einfach-mythisch, wie ich es bisher beschrieben hatte, erzählen die Texte nicht. Ein zweiter Durchgang durch die beiden Episoden:

III. Wider das Mythische: Begründen und Fundieren

1. Iwein als Aventureurritter und Gattenmörder

Bei näherer Betrachtung hat sich eigentlich schon aus der obigen Diskussion des Mythischen der Quellenaventure des *Iwein* ergeben, dass alles gar nicht so mythisch ist. Die vielen Handlungsfäden, die bei der Quelle zusammenlaufen, stärken nicht nur das mythische Gepränge des Ortes, son-

44 Schulz (wie Anm. 37). Seine Textbeispiele sind die Berichte von Ginovers Entführung in den deutschen Artusromanen, wo die Bedrohung der Ehe von Artus und Ginover immer zugleich auch Bedrohung des Artusreichs ist.

dern unterwandern zugleich seine mythische Potenz:⁴⁵ Es mag noch angehen, dass Keie, stellvertretend für den Artushof, gegen Iwein antritt, dass Iwein am Ende fürchterliche Unwetter herbeizaubert, wenn auch diese beiden Szenen schon »mythologisch« falsch durchgeführt sind: Der Artushof als Kollektiv kann die Aventiure gar nicht in Angriff nehmen (das wäre für Laudine dann doch zu viel des Guten), auch ist es »mythologisch« irrsinnig, dass Artus gießt und Keie kämpft; und am Ende ist kein Gegner da, um gegen Iwein anzutreten. Gänzlich »entmythisiert« werden Ort und Zeit der Quelle aber vor allem beim Streit um Lunete. Die Kapelle ist Gefängnis geworden, der mythische *locus amoenus* zum Schauplatz eines Gerichtskampfes. Von diesen mythoswidrigen Handlungen am mythischen Schauplatz abgesehen, sind es aber vor allem zwei Diskursnester im Text, das Nachdenken (namentlich der Figuren) über Aventiure und über Landesherrschaft, die gegen eine mythische Deutung der Quellenaventiure opponieren:

(1) Aventiure: Die jeweiligen Aggressoren der Quellenaventiure denken allesamt keine Sekunde daran, was es hier eigentlich zu erwerben gilt: Sie kämpfen für Ruhm und Ehre, eine Aventiure eben, wenn das auch bei Iwein (und vielleicht beim Artushof) mit der Idee von Rache für Kalogrenants Schmach kombiniert ist. Aventiure ist – wenn es nur darum geht, seine ritterlichen Qualitäten unter Beweis zu stellen – *per se* lange nicht mythisch.

Die entscheidende Deutung des Mythos als Aventiure erfolgt im Gespräch Kalogrenants mit dem wilden Mann (v. a. V. 524–552). Kalogrenant weiß noch nichts von der Quelle und ihrer Funktionalität; er weiß nur, dass er Aventiure sucht, und er erklärt seinem Gesprächspartner, dem wilden Mann, was Aventiure bedeutet. Die Szene ist ein Gassenhauer der Altgermanistik. Der wilde Mann fragt: »âventiure? waz ist daz?« (V. 527), Kalogrenant antwortet:

»daz will ich dir bescheiden baz.
nû sich wie ich gewâfent bin:
ich heize ein riter und hân den sin
daz ich suoehende rîte
einen man der mit mir strîte,

45 Darauf hat nachdrücklich Hammer (wie Anm. 3), 262–273, hingewiesen. Er spricht von der »Integration gegensätzlicher Welten«, fasst darunter aber weniger verschiedene Perspektiven auf ein und dasselbe, sondern mehr die Engführung von als essentialistisch gedachten mythischen und nicht-mythischen Elementen im narrativen Prozess. Schlussendlich sei die »Leistung der Iwein-Erzählung [...] eine Vermittlungsleistung. Am Ende des Romans sind Artus- und Laudinereich, die in der Eingangsaventiure noch so deutlich voneinander abgegrenzt waren, miteinander in Einklang gebracht« (278).

der gewâfent sî als ich.
 daz prîset in, und sleht er mich:
 gesige aber ich im an,
 sô hât man mich vûr einen man,
 und wirde werder dann ich sî.« (V. 528–537)

›Aventiure‹ ist ritterlicher Kampf für Ruhm und Ehre. Das ist eine gerade-zu-parodistische Einebnung der Komplexität von Aventiure, doch gerade sie ist es, die den Waldmensch dazu anleitet, solche Aventiure mit der Quelle zusammenzudenken. Das mag ein Missverständnis sein, an dem Kalogrenants schlichter Begriff von Aventiure genauso Schuld haben wird wie die mangelnde Kompetenz des wilden Mannes in Sachen Aventiure. Doch einerlei: Die Gleichung funktioniert – oder: wird allseits akzeptiert. Denn später wird auch Iwein sich sorgen, wie er dem Spott Keies entgegen könne, wenn er keinen Beweis für die bestandene Aventiure vorzeigen kann (zuerst V. 1062–71, als ihm Ascalon zu entkommen droht, dann nochmals V. 1519–22 in seiner prekären Lage auf der Burg Laudines). Und was, wenn nicht Aventiuredenken ist es, wenn Keie sich bei der Quellen-aventiure des Artushofes die ›erste Tjost‹ erbittet? Heißt das nicht, dass es mehrere Tjosten geben könnte (wenn Iwein sich nicht zu erkennen gäbe)? Wird dann nicht die Quellenaventiure zum planen Männervergleich, der mit der ritualisierten Duellszenerie kaum noch etwas gemein hat? Es ist überflüssig zu sagen, dass Artus in erster Linie deshalb den Stein begießt, weil ihn seine Neugier nach dieser merkwürdigen Aventiure treibt (V. 2532–36).

(2) Landesherrschaft: Das Nachdenken über Aventiure ist nur die eine Seite der Demontage des Mythischen: Jenes Handeln, das mythisch fundierend wirken soll, wird in seiner Bedeutung vor allem von den Figuren reprogrammiert als – kurz gesagt – ritterlicher Tapferkeitstest. Die andere Seite betrifft jenes, was dieses Handeln mythisch zu bewirken scheint: Land-Liebe, also Landeserwerb und Minne. Oben war vorgeschlagen worden, dass die (nicht als Aventiure im eigentlichen Sinn verstandene) Quellenaventiure Landeserwerb und Liebeserwerb mythisch garantiert. Indes sind sich auch darin die Figuren keineswegs einig. Wo nämlich von ihnen über die Geeignetheit eines Mannes zum Landesherrn und Ehemann verhandelt wird, werden erstaunlich pragmatische und rationale Argumente ins Treffen geführt.

Die Rede ist vom Diskurs zwischen Lunete und Laudine, bei dem Lunete für Iwein eintritt und ihre Herrin klug und mit Bedacht davon überzeugt, dass es doch eigentlich keine bessere Wahl gibt, als den Mörder des Gatten und früheren Landesherrn zu heiraten. Ich will darauf hier nicht länger eingehen; die Forschung hat dieses vermeintliche Skandalon zur Genüge traktiert. Die Argumentation von Lunete, die schließlich zweimal

Erfolg hat – nach Ascalons Tod und am Ende des Textes, als Iwein wieder Aufnahme bei Laudine findet – ist recht einfach: Es braucht den Besten, um das Land zu verteidigen, und jemand, der Ascalon – den zunächst vermeintlich Besten – getötet hat, kann nicht ganz schlecht sein. Das hat mit mythischer Idoneität nichts zu tun. Es gelten rationale, pragmatische *hard facts*. Bezeichnender Weise freut sich Laudine nach Iweins Sieg im Kampf gegen Keie über die ›gute Partie‹, die sie offenbar gemacht hat: Seine Tapferkeit, besonders beim Quellenkampf, und auch dass er ein Freund von Artus ist – das ist es, was zählt (V. 2670–82)! Zugespitzt formuliert bedeutet dies, dass Lunete ihre Herrin davon überzeugen muss, dass Iwein Landesherr und Ehemann werden kann, obwohl er Ascalon erschlagen hat. Mythisch gedacht, wäre es genau umgekehrt: Dann wäre es nicht erstaunlich, dass Laudine den Mörder ihres Gatten heiratet, sondern dass sie sich auch nur eine Sekunde lang ziert!

Diese handfeste Diskussion der Idoneitätsfrage schlägt bisweilen zurück auf das mythische Geschehen an der Quelle selbst, sodass auch dieses dann weder mythisch noch *Aventiure-like* ist, sondern der Akt der Aggression – aus Landessicht – zum Landfriedensbruch wird. Thematisiert wird das zuerst von Ascalon im Kampf gegen Kalogrenant (den natürlich dieser erzählt: V. 712–730). Ascalon wirft seinem Kontrahenten die grundlose Verwüstung des Landes (durch das Gewitter) vor und rechnet es Kalogrenant als Schuld an, dass dieser all dies ohne vorheriges *widersagen* getan habe. Kalogrenants Antritt bei der Quelle wird zum Rechtsbruch, Ascalons Auftreten aber verliert seine mythomechanische Qualität: Er erscheint nicht, weil jemand ihn ritualartig herbeigießt, sondern weil er – schlicht und ergreifend – sein Land verteidigen will.⁴⁶ Sein Erscheinen wird zur simplen Verteidigungsmaßnahme: Ascalon unterminiert seine mythische Rolle im Quellengeschehen.

Diese – wenn man das so sagen darf – Verwässerung des Quellengeschehens zieht sich hin bis zu Iweins Wettermacherei am Ende des Textes. Dass er, der mythisch vereidete, aber von Laudine verstoßene Landesherr, selbst die Quellenaventure angeht (oder zumindest Wasser auf den Stein gießt), ist ›mythologisch‹ ganz unsinnig. Er kann das Land ja nicht noch einmal erobern, oder anders: Er kann schließlich nicht gegen sich selbst antreten!⁴⁷ Der Grund, dass ihm niemand entgegentritt, wird aber von Laudine und Lunete sofort wieder nüchtern diskutiert: Es braucht einen tapfe-

46 Vgl. Glaser (wie Anm. 27), 209: »Ascalons Blickwinkel ist kein poetischer, sondern ein sehr sachlicher; er als Besitzer des Waldes liefert eine Bestandsaufnahme der Schäden«. Damit kontrastiert Ascalons Blick auf die Verwüstung das Erleben und die Beschreibung der Quellenszenerie durch Kalogrenant, das Glaser affektiv aufgeladen nennt (bes. ebd., 202–204 u. ö.).

47 Vgl. aber das zu Iweins Selbstverletzung Ausgeführte unten.

ren Landesherrn, um das Land zu verteidigen. Das öffnet Tür und Tor für die spätere ›Versöhnung‹ Iweins mit Laudine. Der Steinaufguss aber ist nur noch feudale Aggression, er hat seine mythische Funktion eingebüßt. In Österreich würde man sagen: Iwein macht zuhause ein rechtes Wetter.

Gerade diese Szene ließe sich freilich – gegen die Figurenreden – auch anders, nämlich doch wieder dezidiert mythisch verstehen. Dann würde Iwein hier seinen mythischen Anspruch auf das Land kundtun und nicht würde ihm niemand entgegentreten, weil niemand den Mut dazu fassen kann, sondern Iwein bliebe unbehelligt, weil nur er Verteidiger der Quelle sein kann. Das gäbe der Szene eine neue Bedeutung: Alle Schwüre und Flüche Laudines gegen Iwein würden von der mythischen Bedeutung der Quellenaventure gelöscht. Allerdings gibt der Text kein Signal in diese Richtung; man muss die Handlung gegen alle Erzähler- und Figurenreden lesen, um zu diesem Schluss zu gelangen. Denn Erzähler und Figuren interpretieren Iweins Tun ganz unmythisch, sodass von der mythischen Idoneität nur ein fahler Gewitterzauber übrig bleibt.

Dieser Kippeffekt der letzten Quellenszene lässt sich generalisieren: Blickt man nicht auf grobe Handlungsmuster, sondern auf die motivationalen Strukturen im Detail, werden mythische Agenden zu Aventiuren, wird die mythische Argumentation mit feudalpolitischem Sinn infiltriert. Die mythischen Zusammenhänge verlieren – je länger der Text geht, desto mehr⁴⁸ – ihr ›So-ist-es‹, weil sie kausal aufgefüllt werden; sie werden, wie es Andreas Hammer gesagt hat, ›wegerzählt‹.⁴⁹ Es bleibt der irrealer Ort, es bleibt die irrealer Zeit, doch die Kompaktheit des mythischen Denkens ist rational gesprengt. Der Prozess ist ein so einfacher wie radikaler: Erklärte Mythen sind logisch.

2. Lanzelet als Minnesklave

Nicht dasselbe, aber doch Ähnliches lässt sich auch an der Pluris-Aventure im *Lanzelet* beobachten. Das Wesentliche ergibt sich schon aus dem Fortgang der Pluris-Geschichte: Lanzelet genießt sein neues Landesherrntum keineswegs, er ist »wîlent trûric, wîlent frô« (V. 5645) und sehnt sich nach seiner (dritten und Haupt-)Frau Iblis. Gehen kann er aber nicht, weil die Königin von Pluris ihn gewissermaßen in Minnehaft hält: Vierzig Ritter bewachen den Entwaffneten, der inzwischen schon über ein Jahr auf Pluris weilt. Lanzelet arbeitet an einer List, um der Königin zu entkommen: Er, der zunächst griesgrämig war, wird süßfreundlich und bittet seine Königin,

48 Hammer (wie Anm. 3), 270f. u. ö.

49 Ebd., 275.

die Aventure von Pluris, die offenbar mit seinem Sieg ausgesetzt worden war, wieder zu installieren. Denn – und das hatte ich oben verschwiegen – diese Aventure existiert nicht aus sich heraus wie der Gewitterzauber im *Iwein*, sondern die Königin hat sie sich kurzerhand ausgedacht (V. 5444–49). Die Königin willigt ein.

Inzwischen hat man am Artushof längst die Abwesenheit Lanzelets notiert. Artus und Ginover veranstalten ein großes Pfingstfest in der Hoffnung, Neuigkeiten über Lanzelet in Erfahrung zu bringen (Einschub in Lanzelets Pluris-Abenteuer: V. 5574–5640). Tatsächlich erscheint eine Botin jener Meerfee, die Lanzelet aufgezogen hat, mit einem Zaubermantel, den alle Frauen probieren müssen und der (durch variable Länge oder Kürze) deren Verfehlungen anzeigt. Eine klassische Tugendprobe. Am Ende der Probe, die natürlich Iblis – Lanzelets Hauptgeliebte – als beste aller Frauen erweist, klärt die Botin den Artushof über Lanzelets Verbleib in Pluris (von dem Walwein eigentlich wissen müsste!) und die dortige Aventure auf. Heimlich brechen Walwein, Karjet, Erec und Tristrant auf, um Lanzelet zu befreien. Auch sie entwickeln eine List, die auf wundersame Weise mit der List Lanzelets korrespondiert: Dass Lanzelet die Reinstallation der Pluris-Aventure erreicht hat, gibt den vieren überhaupt erst die Möglichkeit, vor Pluris zum Kampf gegen die Hundertschaft anzutreten. Sie tun dies auch, doch geben sie sich nicht zu erkennen; nur Lanzelet erkennt sie an ihren Wappen. Im Kampf gegen die Hundertschaft besiegt Karjet 64, Erec 73, Tristrant 89 und Walwein 99 Ritter; alle vier scheitern sie an kleinen Missgeschicken: Einmal bäumt sich das Pferd auf, sodass der Lanzenstoß das Ziel verfehlt, einmal bricht nur der Schild des Gegners, doch der Gegner bleibt im Sattel, einmal wird der Gegner von der Lanze regelrecht aufgespießt, dadurch aber auch im Sattel fixiert (die Aventure verlangt, dass die Gegner fallen), einmal reißt der Lanzenstoß dem Gegner nur den Helm vom Kopf, lässt ihn selbst aber unbeschadet weiterreiten. Keiner der vier besteht die Aventure, aber alle vier werden vom Publikum – vor allem die Königin ist eine begeisterte Zuschauerin ihrer Aventure, auch schon als Lanzelet diese besteht – für tapfer gehalten.

Das gibt nun wiederum Lanzelet Gelegenheit zur nächsten List, die er vielleicht schon zuvor mit Walwein abgesprochen hat (kurz ist die Rede davon, dass sie sich während der Kämpfe von Karjet, Erec und Tristrant heimlich unterreden: V. 6390–93). Er gibt vor, die Niederlagen ›seiner‹ Hundertschaft als Schande und Schmach zu empfinden. Nach einiger Überredungskunst gestattet ihm die Königin, sich zu wappnen, damit er, wie er sagt, wenigstens eine einzige Tjost gegen einen der vier tapferen Angreifer nehmen könnte; dann würde er sofort wieder zurückkommen. Lanzelet reitet gegen Tristrant, aber die Tjost ist ein *fake*: Tristrant macht kehrt, Lanzelet reitet ihm nach und zu fünft machen sie sich aus dem

Staub. (Was natürlich auch bedeutet, dass Lanzelet sein gegebenes Wort nicht bricht: Er reitet niemals eine Tjost gegen seine vier Gefährten, daher muss er auch niemals nach Pluris zurückkehren. Ein listiges Versprechen.) Die Königin wird ohnmächtig vor Minneleid, dann schickt sie alle verfügbaren Mannen hinterher, im finsternen Wald müssen die fünf Artusritter nächtens noch einige Scharmützel gegen die Pluris-Leute bestehen, im Grunde aber »vluhen si alle als zagen« (V. 6530) im Schutz der Dunkelheit, und dies mit Erfolg (die gesamte Befreiungsaktion: V. 6229–6574). Ihr Weg führt sie zum stummen Gilimar, aber das ist schon Lanzelets nächstes Abenteuer.

Was ist mit den mythischen Ingredienzien – Raum, Zeit und mythischem Denken – geschehen? Der Raum, dessen Irrealität ohnedies eine schwache war, ist gänzlich zur realitätshaltigen Turnierszenerie geworden, die Kämpfe werden zum Tjostgetümmel, ein Spektakel im wahrsten Sinne, denn nichts (außer Lanzelets Minne) scheint der Königin von Pluris dermaßen zu plaisieren, wie Ritter in ihrer Aventure kämpfen zu sehen. Die Zeit hat sich als lineare erwiesen, denn wenn die Aventure von Pluris nach Belieben eingesetzt und ausgesetzt werden kann, verliert diese ihre zirkuläre Struktur: Da ist nichts aus sich heraus wiederholbar, sonder nur, wenn es jemand just wiederholen oder wiederholt sehen möchte. Die Pluris-Aventure ist Teil einer – ihrer Zeitkonfiguration nach – gänzlich unauffälligen Handlung, und diese ist ein Abschnitt jener narrativen Autobahn, auf der Lanzelet vor sich hinrast.

Die eigentliche Crux einer mythischen Deutung der Pluris-Aventure liegt aber in der Relationierung der Aventure und ihres Ablaufs mit dem Wollen einiger Figuren. Zum einen ist es natürlich die Königin, die die Aventure erfindet, um sich einen Landesherrn – oder präziser: einen Liebhaber – zu suchen. Die Land-Liebe ist aufgebrochen, Frauenerwerb und Landesherrschaft sind dissoziiert, denn um Land geht es nicht eigentlich: Lanzelet wird auf Pluris nie richtig *wirt* (und vielleicht weiß auch daher der unbekannte Informant zu Anfang des Textes nichts von einem Burgherrn – weil die Königin einen solchen nicht zulässt?). Der Zusammenhang von Aventure und Liebe ist ein beliebig setzbarer (bzw. gesetzter). Das ist eine Verkehrung der mythischen ›Logik‹: Nicht ist es ein mythisches Abenteuer zwecks Landes- und Frauenerwerb, sondern eine reizvolle Aventure ist es, die von der Königin als Lockspeise eingesetzt wird. Daher will und daher kann sie Lanzelet auf seiner Flucht ja auch kurzerhand wieder von ihren Leuten jagen lassen, denn mythische Idoneität braucht es nicht, damit sie ihren Minnesklaven hat.

Zum anderen wird die mythische ›Logik‹ auch von der Befreiungsgeschichte zerstört. Im Grunde setzt schon der Geißelschlag durch Lanzelets Rachevorhaben eine rational-kausalogische Kette in Gang, die man bis zur

Demütigung der Königin durch die Flucht Lanzelets weiterdenken kann. Eine solche Kette wäre gewiss keine straff gespannte, sondern eine einigermäßen verwickelte, aber es ist doch eine, die der Erzähler – als Lanzelet eben Minnesklave der Königin geworden ist – ironisch zu kommentieren weiß mit:

har zuo geriet der geiselslac,
der Lanzelete wart geslagen.
ez enkan iu nieman gesagen,
wie klein dinc dem man gefrumet
und waz im wol oder übel kumet. (V. 5540–44)

Noch mehr aber negieren die Listen Walweins und Lanzelets die Gültigkeit mythischer Zusammenhänge zu Pluris. Ein Mythos lässt sich nicht überlisten, und wäre es einer, müsste Lanzelet in Pluris bleiben, zumindest bis ein anderer Ritter die Hundertschaft besiegt – und nicht bis vier Ritter darin mehr oder weniger erfolgreich sind, um dann mit Lanzelet zu flüchten.

Beides, die Intentionalität der Königin und Lanzelets Reaktionen, lässt sich unter ein Zentralmotiv fassen: Minne ist es, die die Pluris-Aventure ihres mythischen Gepräges beraubt. Aus Minne setzt die Königin ihre Aventure ein. Aus Minne auch wohl heiratet Lanzelet die Königin – nicht weil er ihre Aventure bestanden hat –, ist sie doch eine schöne Frau (was der Erzähler frivol kommentiert in V. 5530–32); erst später wird ihm fad. Umgekehrt verliebt sich die Königin, als sie mit Lanzelet schläft, so sehr in ihn, dass sie ihn nimmer gehen lassen will (V. 5545–51). Hätte er, wäre sie hässlich gewesen, schon nach der Aventure abziehen können? Hätte sie ihn, wäre er ein schlechter Liebhaber, sogleich wieder gehen lassen? Am Artushof scheinen sich die Ritter über diese (von der Mantelbotin angedeutete) Szenerie zu amüsieren (V. 6207f.): »si [die Ritter] wunderte, wes im waere / diu gevancnisse swaere.« Minne ist es also eigentlich, die die Handlungsfäden spinnt oder kappt, aus Minne schmieden die Königin und Lanzelet (der sich ja bald nach Iblis sehnt) ihre Pläne, zwischen denen jeder mythische Sinn aufgerieben wird. Die Pluris-Handlung mutiert zum Minnekasus, und dies umso mehr, als sie mit der Mantelprobe am Artushof verschachtelt ist.⁵⁰ Es fiele schwer, dies nicht symbolisch – zeichenhaft, indexikalisch – zu lesen: Während am Artushof Iblis den Maßstab an Tu-

50 Das ist ein breiter Konsens der Forschung. Vgl. grundlegend René Pérennec, »Artusroman und Familie: *Daz welsche buoch von Lanzelete*«, *Acta Germanica* 11 (1979), 1–51, hier: 29–32 und ders., *Recherches sur le roman arthurien en vers en Allemagne aux XII^e et XIII^e siècles*, 2 Bde., Göttingen 1984, hier: Bd. II, 65–69; zuletzt Ulrike Zellmann, *Lanzelet. Der biographische Artusroman als Auslegungsschema dynastischer Wissensbildung*, Düsseldorf 1996 (*Studia humaniora* 28), 260–263 und Nicola McLelland, *Ulrich von Zatzikhoven's Lanzelet. Narrative Style and Entertainment*, Cambridge 2000 (*Arthurian Studies* 46), 144–152.

gend setzt, erweist sich Lanzelet auf Pluris – im Vergleich zu Karjet, Erec, Tristrant und Walwein – als bester Ritter. Die Kämpfe mit der Hundertschaft demonstrieren in aller Klarheit: Nur er ist zu hundert Prozent perfekt.⁵¹

Der Vergleich mit dem *Iwein* zeigt: Das Mythische an der Pluris-Aventiure wird nicht – wie die Quellenaventiure im *Iwein* – kausal aufgefüllt, sondern durch Kontextualisierung relativiert und durch Ungültigkeit der mythischen Bedeutung entwertet. Das ist so, als wäre die Quellenaventiure eine Erfindung Laudines oder als könnte Iwein sich einfach eine andere Frau und ein neues Land suchen, ja, als könnte Laudine den nächsten besten Ritter heiraten, nachdem sie Iwein verjagt hat. Die mythische Struktur selbst bleibt im *Lanzelet* aufrecht, wird nicht von einer kausalen Erklärung zersetzt, doch es ist ein dysfunktionaler mythischer Sinn, den Figuren nach Belieben konstatieren und dann auch überlisten und abweisen können. Wieder geht das mythische ›So-ist-es‹ verloren, doch nun nicht, weil mythische Sinnlinien mit einem rationalen Zeigefinger nachgefahren werden, sondern weil der in sich kompakte Mythos von Menschenhand gemacht und entmachtet werden kann. Die Aventiure ist in die Textwelt gemeißelt, aber Meißel und Hammer wurden von der Königin von Pluris geführt und Lanzelet versteht es, das Eingemeißelte geschickt zu kitten.

Man kann das verschieden weiterführen: Die Königin von Pluris ließe sich als Expertin in Sachen arthurische Idoneitätsmythen verstehen, sodass sie solche Mythen rezipieren und gleichsam nachspielen kann. Dann wäre dies etwas Mythisch-Spätzeitliches. Oder ist es eine Parodie auf arthurische Idoneitätsmythen, wie sie der *Lanzelet* ja sonst zur Genüge und, in Dodone, auch ohne solche Brechungen kennt? Wird hier der Mythos absichtlich der Lächerlichkeit preisgegeben? Oder ist es ein höfisches Spiel? Der Text lässt all dies offen; es bleibt bei der Demontage, wie immer man diese interpretieren mag.

Ähnlich aber wie im *Iwein* oder noch deutlicher sogar ist diese ›Verabschiedung‹ des Mythos, so radikal sie zunächst zu sein scheint, keine absolute. Wie im *Iwein* nämlich – ich denke vor allem an den finalen Gewitterzauber – lagern sich an die Logisierung des Mythos selbst wiederum mythische Sinne an. Die vier Retter Lanzelets brechen im Wissen auf, dass Pluris nur über die Pluris-Aventiure attackiert werden kann. »mit saeze noch mit scharn« (V. 6238) ist dort nichts zu erreichen. Wieso eigentlich? Wenn die Aventiure einfach nur eingesetzt ist, wenn Pluris ein handlungsreales Königreich ist, was könnte den Artushof dann daran hindern, es mit einer Heerfahrt zu verwüsten (wie später im Text die Burg Valerins)? Ist hier doch nicht alles so realistisch-kausal, wie es den Anschein hat? Und

51 Pérennec: »Artusroman und Familie« (wie Anm. 50), 26.

wie eigentlich funktioniert diese merkwürdige Befreiungslist? Lanzelet bewirkt, dass die Pluris-Aventiure wieder aufgenommen wird – aber hofft er auf Walwein und Co. oder dass irgendein Ritter die Aventiure besteht? Reagiert Walwein mit den drei anderen auf diese Voraussetzungen oder ist es glücklicher Zufall, dass sie Lanzelets List fortsetzen, ohne mit ihm darüber konferiert zu haben? Ist die *fake*-Tjost Lanzelets gegen Tristrant abgesprochen oder reagiert man einfach klug und scharfsinnig? Aber vor allem: Was hat es mit dieser Prozentrechnung an besiegten Gegnern auf sich? Symbolisch ist die Sache klar, Lanzelet ist der beste von den fünf – vorausgesetzt, dass Karjet, Erec, Tristrant und Walwein ihr Bestes geben und tatsächlich an den kleinen Missgeschicken scheitern. Wie wäre es aber, wenn einer von ihnen die Hundertschaft besiegt? Was, wenn Walwein seinem hundertsten – dem letzten! – Gegner nicht den Helm vom Kopf, sondern den ganzen Gegner vom Pferd stieß? Wäre Walwein dann der neue Gefangene der Königin? Kurzum: Ist der Helmtreffer ein Zufallstreff oder ist es Walweins ritterliches Bravourstück, damit die Pluris-Aventiure nicht bestanden wird und er ihre Konsequenzen nicht zu fürchten braucht, weil dies eine erneute Befreiungsaktion bräuchte? Überlisten die fünf dann wirklich die Aventiure oder bleibt Lanzelet gewissermaßen Minnesklave, der sich nur mit einer gefinkelten List Ausgang verschafft hat und diesen Urlaub auf ewig genießen kann, weil er nie gegen einen seiner vier Befreier tjostieren wird (wonach er ja sofort zurückkehren müsste)? – Das ließe sich immer weiter treiben. Das Wesentliche sollte deutlich geworden sein: Bei der Befreiung Lanzelets geraten mythische ›Logik‹ (die überlistet, damit aber auch akzeptiert wird) und Destruktion des Mythos durch eine symbolische Deutung (die Prozentrechnung) sehr unmittelbar aneinander. Mythos und Logos – wenn man so will – finden auf aporetischen Wegen zueinander, das eine konterkariert das andere. Aber, um auf die eingangs schon angerissene Frage zurückzukommen, heben sie einander damit auch gegenseitig auf?

IV. Mythos und Logos als Lektüroptionen

Die letzten Beobachtungen ließen sich radikalisieren: Wenn Mythisches, wenigstens in den besprochenen Passagen aus *Iwein* und *Lanzelet*, immer schon rational-kausallogisch infiltriert ist – gibt es das Mythische dann überhaupt? Umgekehrt fällt es doch erstaunlich leicht, über diese Hürden der *ratio* zu springen und eine Szene wie die Quellenaventiure mythisch wirken zu lassen. Damit ist eine klassische Aporie formuliert, die sich nicht wird lösen, deren Konturen sich aber vielleicht etwas schärfer zeichnen

lassen. Dies zu tun, ist das Anliegen der folgenden Seiten. Ich habe meine Überlegungen zu einigen Punkten gebündelt.

1. Mythos und Logos als Dichotomie

Die kontrastiven Lektüren sollten gezeigt haben, dass es ohne viel Aufhebens gelingen kann, ein und dieselbe Szene, ein und dasselbe Textphänomen mythisch oder logisch zu lesen, das eine oder andere, das Mythische oder das Logische in der Textlektüre zu forcieren. Dies führt aber zur Frage, was es nun ist, das ein Narrativ als mythisch, was es als logisch erscheinen lässt. Man braucht hier nur die Methodik der obigen Textlektüren zu abstrakten Regeln zu bündeln:

Mythos – das wäre ein Erzählblick, der radikal auf das Handlungsgerüst fokussiert, ohne auf dessen motivationale Verknüpfung im Sinne rational-kausallogischer Operationen Acht zu haben. In dem Moment, wo alle feingliedrigen Motivationsgelenke einer Handlung ausgeblendet sind, muss das rohe Handlungsgerüst sich selbst tragen. Gerade dieses ›So-ist-es‹, das Aktion neben Aktion stellt, sie hintereinander reiht, macht den mythischen Lektüretypus aus. Nicht von ungefähr werden Erzählungen wie die Schöpfungsberichte der *Genesis* oder Texte wie das *Gilgamesch-Epos* als gleichsam narrative Urszenen des Mythischen angesehen,⁵² weil sie eben genau dies tun: Hypotaxe radikal gegenüber Parataxe zu verabschieden, eines unbegründet neben das andere zu setzen – und dies aber mit einer Emphase, die dem Zusammenhanglosen den Gestus des Kompakten verleiht. Man könnte – ich hatte es oben bereits angedeutet – diese Art der Emphase, die den mythischen Lektüretypus stärkt oder, umgekehrt gedacht, die von ihm eingefordert wird, als Suggestionskraft des Irrealen beschreiben. Sie scheint in lokalen und temporalen Unter- oder Überbestimmtheiten gebündelt, die sich einem ›realistischen‹ Zugriff entziehen. Raum und Zeit werden um das Erzählte geschnürt.

Logos hingegen, das wäre ein rationaler Lektüretypus, wie er in meinen Textbeispielen vor allem in Erzählerreflexionen und Figurenreden manifest ist. Hier ist der Blick nicht auf das Grobkörnige des Handlungsgerüsts, sondern auf die Details der motivationalen Struktur eingescharft: auf die Verknüpfungen feiner Handlungsfäden. Nicht selten korreliert dies mit der Zentrierung einer Handlung um und auf einen Protagonisten. Das gibt der Handlung logische – rational-kausallogische (im weitesten Sinne) – Kohärenz, und das entzerzt notwendig jede mythische Zeit, jeden mythischen Raum, wenn – für mittelalterliche Romane gesprochen – Handlung

52 Jan-Dirk Müller, »Episches Erzählen«, Vortrag, LMU München, WS 2009/10.

immer auch Teil des (Lebens-)Weges einer Figur, einer Figurengeschichte ist. ›Rational-kausallogisch‹ verstehe ich hier als Überbegriff für verschiedene Arten der Plausibilisierung von narrativen Zusammenhängen, von psychologischer Basismotivation (Liebe, Rache etc.) bis hin zu symbolischen und allegorischen Deutungsmustern eines narrativen Prozesses. Wesentlich ist – im Gegensatz zum mythischen Lektüretypus –, dass narrative Konnekte nicht nur gesetzt, sondern zugleich auch erklärt werden.

2. Simultaneität von Mythos und Logos

Schon die jeweils letzten Textbeispiele aus *Iwein* und *Lanzelet* – Iweins finaler Gewitterzauber und die mythische Prozentrechnung vor Pluris – haben vorgeführt, wie rasch und mühelos eine mythische und eine logische Wahrnehmung von Textstrukturen ineinander umschlagen. Es ließen sich weitere, analoge Beispiele anführen; ich konzentriere mich hier auf Iweins Selbstverletzung bei der Quelle, in etwa zur Mitte des Textes. Die Szene: Iwein gelangt mit seinem Löwen zufällig zur Linde, wird von der Erinnerung an sein früheres Glück und dessen Verlust regelrecht übermannt, er bricht zusammen. Dabei rutscht ihm sein Schwert aus der Scheide und durchsticht seinen *halsperc* (wie immer man sich das vorstellen soll). Es folgt eine große Klagerede Iweins, in der er seine Selbstverletzung auslegt: Den Tod durch das eigene Schwert (sozusagen durch die eigene Hand) habe er nur zu gut verdient, schließlich trage er alle Schuld; wenngleich er so im selben Zuge schließen kann, dass er es auch ist, der sich aus diesem Schlamassel befreien, die Buße empfangen kann.

Das ist, folgt man Iweins Figurenrede, völlig unspektakulär. Die Last der Erinnerung zwingt Iwein in die Knie, er ist so außer sich, dass er sich unglücklicherweise selbst verletzt, dann treibt ihn dieses Missgeschick noch tiefer in seine Grübeleien. Aber was, wenn man Iweins Reflexion über sein Missgeschick ignoriert? Ist es dann nicht nur allzu folgerichtig, dass er, der vertriebene Landesherr, wenn er an seine Gewitterquelle gelangt, gegen sich selbst antritt? Das wäre eine Gegenszene zum finalen Gewitterguss, bei dem Iwein das Quellenritual nur in Gang setzt, es aber nicht weiter ausagiert. Hier aber, zur Mitte des Textes, fehlt das Vergießen des Wassers auf den Stein; doch der Kampf ist, streng genommen, korrekt. Während also eine kausallogische, rationale, letztlich emotionspsychologische Deutung der Szene – wie sie Iwein selbst insinuiert – nur einen verzweiferten Vertriebenen zeigt, macht eine mythische Deutung der Selbstverletzung Iwein zu einem dissoziierten Landesherrn, der gegen sein *alter ego* streitet. Beide Male wäre Iwein eine disparate Figur – doch einmal psychologisch zerrissen, einmal mythisch geteilt.

Szenen wie diese plakatieren regelrecht, was sich aber auch für weniger spektakuläre Fälle ins Treffen führen ließe: Mythisches und Logisches sind nicht Qualitäten von Narrativen, sind nicht Essenzen einer Erzählung, sondern sie sind Wahrnehmungsstrategien, mit denen ein und derselbe Text gelesen werden kann. Konsequenz ist ein eigentümlicher Umschlag-effekt, der eine Szene einmal so, einmal so erscheinen lässt, der aber – das sollte das Beispiel gezeigt haben – mit solch atemberaubender Schnelle statthat, dass Mythisches und Logisches beinahe simultan gelten. Das ist ein harter Widerspruch: Die beiden Wahrnehmungsstrategien formieren einen strengen Gegensatz, das eine ist Antipode zum anderen, sie schließen einander formallogisch aus. Und doch scheint es mir unsinnig, die Frage nach der Präsenz oder Absenz des Mythos in einem Text zu stellen, halte ich es für reduktionistisch, im Prozeduralen der Textlektüre eine Wahrnehmung scharf von der anderen abzugrenzen, weil die formallogische Aporie im Oszillieren der Wahrnehmung zum weichen Gegensatz verschleift.

3. Vom Mythos zum Logos?

Dieser beschriebene Umschlageffekt, der seinen Ort nicht in den Texten selbst hat oder haben muss, sondern der zuallererst ein Rezeptionsphänomen ist, steht quer zu jener Art Historisierung, die man gemeinhin mit dem Kontrast von Mythos und Logos betreibt: Mythos ist dabei stets das Alte, Urtümliche, Vormoderne, Archaische, auch Obsolete und Überholte, ein Erzählen vor der Schrift, vor der Reflexion, vor der Literatur, das vom Logos eines gleichsam modernen Erzählens abgelöst worden wäre.⁵³ Dazwischen stünde eine Modernitätsschwelle, eine Schwellenzeit, in der man das Mittelalter anzusiedeln pflegt.

In dem Moment aber, in dem Mythos und Logos als Lektüreooptionen synchronisiert sind, gleiten die radikal geschiedenen Zeitebenen derart ineinander, dass Mythos und Logos ihre Zeitindizes einbüßen. Wenn Mythos und Logos Lektüreooptionen sind, wenn es nicht Qualitäten von Texten sind, sondern Rezeptionsweisen, scheiden sie als historische Marker aus – denn mittelalterliche Rezeptionserfahrungen sind nicht dokumentiert. Texte mögen vielleicht das eine oder das andere stärker suggerieren, aber sie

53 Das Historisierungsproblem ist verdichtet in der Debatte um Lugowskis ›mythisches Analogon‹, das entweder Analogon einer (gleichsam authentisch) mythischen Weltsicht oder Erzählhaltung ist oder – als ›formaler Mythos‹ – Elemente einer solchen (überkommenen) Weltsicht oder Erzählhaltung künstlich (in der Kunst) inszeniert. Vgl. Dieter Lamping, »Formaler Mythos. Probleme einer genetischen Theorie der Literatur«, in: Martinez, *Formaler Mythos* (wie Anm. 8), 37–47, hier 37–40; Müller, »Der Prosaroman« (wie Anm. 8), 149.

können niemandem verbieten, grob zu lesen/hören oder genau nachzudenken!

Man versucht bisweilen, dem mit Verlegenheitslösungen zu begegnen, etwa in dem Sinne, dass mythisches Erzählen in Reinkultur nicht fassbar wäre, sondern, schriftbedingt, immer schon in der logischen Brechung existierte oder dass mythisches Erzählen in der ›Moderne‹ (was immer das sein mag) einen (absichtlich inszenierten?) Atavismus darstellte. Aber wenn diese Brechungen bis heute andauern, worin liegt dann der historiographische Gewinn? Wer vermag, für heute, für früher, divinatorisch zwischen Authentischem und Inszeniertem zu scheiden?⁵⁴ Warum soll eigentlich ›Mythos‹ das Alte und Archaische, ›Logos‹ das Moderne und Heutige sein?

Vielleicht steckt dahinter eine typische Gepflogenheit der Kulturgeschichte, eine universale Denkgewohnheit unserer Tage: synchrone Gegensätze in die Diachronie zu projizieren, zumal dann, wenn der eine Pol beunruhigt und befremdet – so wie man im Mittelalter das andere, dann räumlich, an das Ende der Welt verpflanzt hat. Denn nichts anderes als beunruhigend und befremdlich muss mythisches Erzählen aus der Perspektive szientifischer Literaturbetrachtung sein und bleiben.⁵⁵ Das hat zu tun mit dem analytischen Zugriff auf die beiden Lektüremodalitäten: mit dem Beschreiben von Mythischem und Logischem.

4. Beschreiben von Mythischem und Logischem

In beiden Fällen, beim Mythos und beim Logos, handelt es sich um Rezeptionsweisen. In diesem Sinne sind sie äquivalent. Doch nur der rationalkausallogische Lektüretypus kann in den Texten selbst Spuren hinterlassen.

54 Dies wäre dann der markante Unterschied zu Glauch (wie Anm. 3), die zwar zunächst ähnliche interpretatorische Kurven zieht (vgl. Anm. 17), dann aber doch, in aller Vorsicht, an der Archaizität und Primordialität eines mythischen Denkens festhalten will, sodass die mittelalterlichen Texte mit ihrem Zwischenstatus zu mittleren Einträgen auf einer (nicht streng, aber doch ungefähr linear verlaufenden) Rationalisierungsskala werden. Vgl. etwa 107: »ein Mythos im strengen Sinne [...] ist in entwickelten schriftlichen Literaturen wohl grundsätzlich nicht mehr möglich« (107) Davor also schon? Oder 111 (und ähnlich nochmals 112f.): »Das universalgeschichtliche Konzept einer Ablösung des vorrationalen Mythos durch die Rationalität des Logos gilt [...] nur als Tendenz.« Immerhin: zu gelten scheint es, sodass mythisches Denken, wenigstens im Fußnotendiskurs, doch bleibt, was es sein soll: eine ›primitive‹ (im Sinne von: ›elementare‹) Denkform (125, Anm. 47).

55 Diese Befremdung ist eine alte, worauf Glauch (wie Anm. 3), 108, hingewiesen hat. Schon im 5. Jahrhundert v. Chr. scheint man diese – aus ›logischer‹ Sicht – Andersartigkeit des Denkens mit dem Begriff ›Mythos‹ gebannt zu haben. Weitere Verweise ebd.

Genau das ist es ja, wenn Laudine, Lunete und Iwein über die Quellen-aventure sprechen, wenn die Königin von Pluris ihre Aventure ausklügelt und wenn Lanzelet und Walwein diese überlisten. Umgekehrt aber ist es nicht möglich, das mythische ›So ist es‹ im Text Thema werden zu lassen.⁵⁶ Es würde damit bereits ›kausallogisiert‹, weil jede Beschreibung bis zu einem gewissen Grad Logizität einfordert. Selbst dann, wenn der mythische Wahrnehmungsmodus (etwa einer Figur) beschrieben würde, wäre eine solche Beschreibung bereits unmythisch und ernüchternd. Mythisches lässt sich nur erleben, nicht diskursivieren.

Am deutlichsten wird dies in der wissenschaftlichen Rezeption mythischer Strukturen: Wo eine mythische Struktur als solche sichtbar gemacht wird, als Metonymie etwa, wird diese gleichsam symbolisch gedeutet und – im Modus der analytischen Beschreibung – dem Logos unterjocht.⁵⁷ Das heißt zugleich und umgekehrt, dass das Mythische (wie vorhin angedeutet) dem wissenschaftlichen Zugriff immer und unbedingt fremd bleiben muss. Und das heißt aber auch, dass sich der Mythos deskriptiv nicht eigentlich fassen lässt, sondern dass man ihm bestenfalls nachspüren kann, indem man sich auf die Suche nach irrationalen Raum-Zeit-Konstellationen begibt, die mit kurzschlussartigen Motivationsstrukturen einhergehen. Was man dabei findet, wird nicht unbedingt eine mythische Lektüre einfordern, aber es wird sie immerhin sehr leicht machen. Handfeste Spuren in den Texten aber, im Sinne eines Kondensats eines Lektüretypus', scheint nur der logische Wahrnehmungsmodus zu ziehen. Daher ist er für die wissenschaftliche Analyse ganz unmittelbar greifbar: weil diese genau diesen logischen Diskurs der Texte fortführt und nicht – wie beim mythischen Lektüretypus – nur befremdet von außen darauf blicken kann.

Diese Schiefelage betrifft freilich nur die Metaebene des Beschreibens von Wahrnehmungen. Es bedeutet nicht, dass es den mythischen Lektüretypus nicht gäbe. So wie jedes Narrativ logisch aufgedrösel werden kann, lässt es sich auch mythisch vergrößern. Es wird Texte geben, die das eine oder das andere erleichtern; die erwähnten Schöpfungsberichte aus der *Genesis* und das *Gilgamesch-Epos* wären ein solcher (mythischer) Fall, Dostojewski ein anderer, konträrer. Mythisches Erzählen wäre dann nicht genuin mythisch, sondern es wäre ein Erzählen, das die mythische Wahrnehmung sehr leicht, die logische sehr schwer macht. Doch das scheinen mir letztlich subjektiv geprägte Tendenzen zu sein, deren Systematisierung schwierig und deren Beschreibung allerdings bitter nötig wäre. Das wäre

56 Es wäre also auch verfehlt, in dieser Absenz ein Argument für die Abwesenheit alles Mythischen zu sehen.

57 Vgl. schon Lugowski (wie Anm. 8), 19; dazu Martinez, *Formaler Mythos* (wie Anm. 8), 12f. Vgl. auch Glauch (wie Anm. 3), 125.

eine sanftere Historisierung als die oben abgewiesene, die es sich nicht erlauben könnte, mit einer schlichten Schwellenlogik aus Vormoderne und Moderne zu arbeiten.

Zu ergänzen wäre diese sanfte Historisierung um eine weitere historiographische Herausforderung, die ich hier nur andeuten kann. Sie ist ähnlich geartet, siedelt aber auf einer basaleren Ebene. Das Problem sei wenigstens kurz skizziert; es wird virulent, wenn man sich auf die Suche nach einem adäquaten Gegenbegriff zu ›Mythos‹ begibt:

5. Sind Mythos und Logos überhaupt dichotom?

Diese Frage nach dem Gegenteil von Mythos ist keine banale.⁵⁸ Ich hatte von ›Logos‹ und von ›rational-kausallogisch‹ gesprochen. Allerdings: Es wird doch niemand bestreiten wollen, dass auch der Mythos über eine ihm eigene Rationalität verfügt, eine spezifisch mythische Kausallogik ausbildet.⁵⁹ Der Grund für die Schwierigkeit liegt tief: Insofern mythisches Denken Zusammenhänge einübt, die Kausalitätsketten gleichsam überspringen, ist es – aus rational-kausallogischer Sicht – irrational und akausal. Insofern aber jede kausale Logik, so rational sie sich auch geben mag, im Grunde nichts anderes ist als eine Kette solcher – freilich dann subtil und kleingliedrig anmutender – Sprünge, ist, in einem sehr grundlegendem Sinne, alles Kausale, alles Rationale letzten Endes doch auch wieder mythisch. Mit anderen Worten: (Metonymische) Kontiguität und Kausalität bilden eine Dichotomie; aber da jede Kontiguität zugleich Kausalität herstellt, jede Kausalität auf Kontiguitäten fußt, ist die Dichotomie in einem strengen Sinne Tautologie und, weniger streng gedacht, bloß Ausdruck einer Befindlichkeit desjenigen, der die Dichotomie setzt und dann jene Elemente dieser, diese jener Kategorie zuschlägt. Man denke nur an kausale Konjunktionen: ›weil‹, ›da‹ – das sind nichts anderes als Zeit- und Ortsgleichungen vom Typus *post hoc propter hoc*. Umgekehrt ist jedes Erzählen in einem sehr basalen Sinne immer und notwendig logisch durchdrungen, sonst wäre es sinnloses Gestammel; und doch kann es – in einem emphatischen Sinne – für ›unlogisch‹ oder mythisch genommen werden. Um ein Bild aus der modernen Bildverarbeitung zu gebrauchen: Jedes digitale Bild

58 Vgl. Gerhard Wolf, »Ein Kranz aus dem Garten des Gramoflanz. Grenzen und Grenzüberschreitung zwischen Mythos und Literatur in der Gauvain/Gawan-Handlung des Perceval/Parzival«, in: Ulrich Knefelkamp, Kristian Bosselmann-Cyran (Hrsg.), *Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter. 11. Symposium des Mediävistenverbandes, 14.–17.3.2005 in Frankfurt a. d. O.*, Berlin 2007, 21–36, hier: 36.

59 Daher rührt etwa das Unbehagen am Begriff der ›Mythologie‹ bei Jolles (wie Anm. 9), 107.

besteht aus einer bestimmten Anzahl von Bildpunkten, Pixeln. Aber ob das Bild ›pixelig‹ wirkt, das will immer erst erfragt sein. Die Antworten werden variieren: von Betrachter zu Betrachter, abhängig von dessen Erfahrungen mit digitalen Bildern (was dem Problem wiederum einen historischen Index gibt), aber abhängig auch von anthropologischen Universalien (dem menschlichen Auge und Gehirn).

Zugegeben: Das ist alles sehr holzschnittartig und schlicht. Komplex und kompliziert wird es erst, wenn diese Betrachtungsweisen systematisch historisch beschrieben, wenn ihre Geschichte erzählt werden soll. Die Dichotomie Mythos vs. Logos, mit der ich operiert habe, würde dann – in Maßen wenigstens – instabil, so wie auch das theoretische Gleichgewicht der mythischen und logischen Wahrnehmungsweise (setzt man sie versuchsweise konstant) von einer historisch weit ausgreifenden Studie möglicherweise gewuchtet würde. Beides sind Imponderabilien, doch gehören sie verschiedenen Ebenen an. Einmal würde gefragt, was überhaupt als mythisch, was als logisch gilt, wo und wie die Grenze verläuft. Das andere Mal ginge es darum (wenn man sich auf eine solche Grenze geeinigt hätte), welche Phänomene sich leichter dieser, welche jener Seite zuschlagen ließen. Ich kann diese Herausforderungen hier nicht angehen: Mein Mythosbegriff ist – wie überhaupt in der neueren Diskussion – ein ahistorischer, und um Gewichtungen im Sinne eines ›Mehr‹ oder ›Weniger‹ ging es mir nicht. Ich wollte vor allem auf die aporetische Simultaneität mythischer und logischer Wahrnehmung hinweisen oder, wie man auch sagen könnte, auf das Ineinander von:

6. Wirken und Verstehen

Zwei Dinge sind es, an denen ich in den letzten Abschnitten gezweifelt hatte: zum einen die Idee einer mythischen Essenz, die nicht Wahrnehmungsweise, sondern Charakteristikum eines Textes wäre; zum anderen die auf dieser Idee basierenden Versuche einer Schwellenhistoriographie, die die Dichte solcher mythischen Essenzen in verschiedenen Texten bestimmen will und diese Texte dann entsprechend auf einer Skala zwischen Vormoderne und Moderne einreihet. Wenn aber nun Mythos und Logos als Wahrnehmungsweisen verstanden werden und wenn der mythische Lektüretypus radikal gegen eine wissenschaftliche Beschreibung opponiert, wozu braucht es das Gerede vom Mythos dann überhaupt? Immerhin hatte ich einleitend behauptet, dass genau diese Mythos-Diskussion den Blick auf sehr Wesentliches lenkt. Die Begründung dieser Überzeugung bin ich noch schuldig.

Das Ergebnis meiner Überlegungen zu mythischen und logischen Perspektiven auf das arthurische Erzählen von Land-Liebe war dieses: Mythos