

WOLFRAM-STUDIEN

V

Herausgegeben von

WERNER SCHRÖDER

(1979)

ERICH SCHMIDT VERLAG

PARZIVALS SOHN

Zur strukturalen Lektüre des Lohengrin-Mythos

Nachdem sich alle Verstrickungen im Leben seines Helden Parzival in unendliches Glück aufgelöst haben, trägt Wolfram einen erinnernden Hinweis auf die fünf Frimutelkinder nach (823, 11 ff.). Repanse de Schoye ist eben mit dem Parzival-Bruder Feirefiz verheiratet worden, alle anderen haben das Glück der Liebe nicht auf Dauer kennengelernt. Herzeloide und Schoysiane sind früh gestorben, Trevrizent und Anfortas haben sich der Gottesminne und dem Graldienst zugewandt. Dann kommt Wolfram auf Parzivals Sohn Loherangrin zu sprechen, der als Gralsritter Ruhm erworben habe (823, 27 ff.), und daran knüpft er die Geschichte von der Brabanter Herzogin, die nur den Mann heiraten wollte, den Gott ihr zudenken würde. Dieser Mann wird ihr von Munsalvaesche gesandt, ein Schwan bringt ihn nach Antwerpen. Er verbietet der Frau zu fragen, wer er sei (825, 19 ff.), heiratet sie, sie haben schöne Kinder zusammen. Dann verkürzt sich die Perspektive des Berichts zu dunklen Andeutungen: Noch gibt es Leute in Brabant, die wissen von ihrem Empfangen, seinem Abschiednehmen; sie wissen auch, daß der Ritter ungern von dannen schied; sein Freund, der Schwan, brachte ihm ein zierliches kleines Boot, er ließ ein Schwert, ein Horn und einen Ring zurück. Dieser Ritter war kein anderer als Loherangrin, der Sohn Parzivals, wie Wolfram erst jetzt erklärt. Wolfram fragt: 'Warum hat die edle Frau ihren Geliebten verloren?' und gibt die Antwort: 'Er hatte ihr das Fragen zuvor verboten, als er vom Meer kam und vor sie trat. Hier sollte jetzt Ere sprechen: der hatte sich mit Rede rächen können' (826, 25 ff.).

Warum erzählt Wolfram hier diese Geschichte, und weshalb in einer so seltsam dunklen Weise? Als ich mich mit dieser Frage zu beschäftigen begann, stellte ich nicht ohne Staunen fest, daß die 60 Verse, die vor dem eigentlichen Epilog (827, 1–30) des 'Parzival' stehen, nie besonderer Aufmerksamkeit gewürdigt worden sein dürften. Die Bibliographien verzeichnen keine Spezialliteratur zum Thema Loherangrin.¹ Die biographische Logik der Haupterzählung scheint die Leser so sehr gefangengenommen zu haben, daß sie für ein Unglück nach dem endlich erreichten Happy-End kein Interesse mehr aufbringen mochten. Dabei hatte die Sage vom Schwanritter die Phantasie der Zeitgenossen beschäftigt wie

¹ Vgl. U. Pretzel/W. Bachofer, Bibliographie zu Wolfram von Eschenbach, 2. Aufl., Berlin 1968; J. Bumke, Die Wolfram von Eschenbach Forschung seit 1945, München 1970.

wenig andere; aus der deutschen und französischen Literatur sind seit dem 13. Jahrhundert zahlreiche Versionen des Stoffes überliefert, die bis heute niemand genau überblickt, und mehrere Fürstenhäuser – Bouillon, Brabant, Kleve – haben die Sage in ihre genealogische Tradition aufgenommen.² Als romantische Oper ist das sujet heute ebenso bekannt wie die Geschichte Parzivals oder Tristans.

Wenn ich jetzt eine strukturelle Lektüre des Lohengrin-Epos vorschlage, so entziehe ich mich zunächst dem Zwang der ästhetischen Totalität von Wolframs Epos. Ich frage nur, wie sich das über Loherangrin Erzählte mit der übrigen Handlung verknüpfen läßt. Nach dem, was wir vom Gral wissen, sind die Gralprinzen, die in fremde Länder geschickt werden, in der Tat zum Inkognito verpflichtet. Diese Eigenheit der dynastischen Politik des Grals erklärt Trevrizent, wenn er Parzival darüber ins Bild setzt, wie dessen Mutter zu ihren Ländern Wales und Norgals gekommen ist: die Männer werden heimlich fortgeschickt, die Mädchen dagegen offen wegverheiratet (*got schaft verholne dan die man, / öffentlich git man meide dan* 494, 13f., ähnlich nochmals 495, 1f.). Auch Schoysiane, schließlich auch Repanse de Schoye illustrieren dieses Verfahren, soweit es die Frauen betrifft; für den männlichen Fall bleibt Wolfram dagegen bis zum Schluß ein Beispiel schuldig, ja, er unterstreicht bei Trevrizent und Anfortas geradezu die zölibatäre Existenz. Man hat deswegen annehmen können, Loherangrin solle nun post festum doch noch diese Variante illustrieren.³ Dabei wird jedoch übersehen, daß Wolfram eine zusätzliche Begründung für das Frageverbot gibt, an welchem die Mission im übrigen scheitert, die dynastische Politik erfolglos bleibt: Nachdem Feirefiz getauft ist, kann auch er den Gral sehen. Man findet auf dem Gral eine Inschrift, die besagt, daß jeder Templeise, der einem fremden Volk als Herr und Helfer gesandt wird, die Frage nach seiner Herkunft verbieten müsse (818, 25ff.), und zwar aus folgendem Grund: *durch daz der süeze Anfortas / sô lange in sûren pînen was / und in diu vrâge lange meit, / in ist immer mêr nu vrâgen leit* (819, 3ff.). Der Pflicht zum Inkognito ließe sich ja auch anders Genüge tun, mit einem falschen Paß zum Beispiel, wie man heute sagen würde; hier wird jedoch verlangt, daß die Frage nicht nur zu vermeiden, sondern zu verbieten sei, noch bevor die Frau sie stellt. Das Inkognito wird überdeterminiert⁴, indem es nicht nur auf die Grundsätze der

² Über alle mit der Lohengrin-Sage zusammenhängenden Fragen vgl. jetzt Th. Cramer, *Lohengrin. Edition und Untersuchungen*, München 1971; zur genealogischen Tradition S. 68ff.

³ So J. F. D. Bloete, *Das Aufkommen des Clevischen Schwanritters*, ZfdA 42 (1898) 1–53, hier S. 27.

⁴ Vgl. J. Laplanche/J.-B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt 1973 (= suhrkamp taschenbücher wissenschaft 6 und 7), Bd. 2, s. v. Überdeterminierung.

Heiratspolitik des Grals, sondern außerdem auf Parzivals unterlassene Mitleidsfrage verweist. Weil Parzival nicht gefragt hat, wird sein Sohn nicht gefragt werden dürfen – symmetrisch zum Frage-Gebot errichtet der Gral ein Frage-Verbot. Diese Wolframsche Verknüpfung hat bei den Kommentatoren wenig Verständnis gefunden, obgleich das große strophische Lohengrin-Epos sie drei Menschenalter nach dem 'Parzival' wiederaufnahm.⁵ So wurde moniert, sie sei "eine ziemlich äußerliche geblieben"⁶, es werde ein "mechanischer und gleichwohl irrationaler Zusammenhang" hergestellt.⁷ Die Frage ist nur, in welchem Deutungssystem eine derartige Begründung weniger äußerlich, weniger mechanisch und rationaler erscheinen könnte. Dabei geht es nicht darum, einen neuen interpretatorischen Zusammenhang innerhalb des 'Parzival' zu suchen; vielmehr möchte ich einen Umweg über die strukturelle Mythenanalyse einschlagen, wie sie bei CLAUDE LÉVI-STRAUSS zu studieren ist.⁸ Die Logik des Zusammenhangs zwischen Parzival und seinem Sohn, wie Wolfram sie imaginiert hat, läßt sich dann vielleicht auf einer Ebene darstellen, die dem hermeneutischen Lesen unzugänglich bleiben muß, und zudem wird deutlich, worin nach meiner Meinung die Fruchtbarkeit der bei LÉVI-STRAUSS zu lernenden Lektion für die mittelalterliche Literaturgeschichte liegen könnte.

LÉVI-STRAUSS hat immer betont, daß ein Mythos nur durch die Gesamtheit seiner Fassungen zu definieren sei.⁹ Das bedeutet, daß er sich jeder genetischen Hierarchisierung der überlieferten Versionen eines Stoffes, wie sie in der Literaturgeschichte üblich ist, entschlägt. Er geht so weit, beim Ödipus-Mythos auch Freuds Darlegungen des Ödipus-Komplexes als Quelle zu akzeptieren. Ich werde, dem entsprechend, versuchsweise alle mir bekannt gewordenen Texte berücksichtigen, die den Namen Lohengrins oder eine Variante davon kennen, dazu den 'Schwanritter' Konrads von Würzburg und verwandte Erzählungen, die offensichtlich dieselbe Geschichte berichten, ohne nach einem Ur-Lohengrin zu forschen, in welchem die Substanz des Mythos ein für alle Mal aufbewahrt wäre.

⁵ Cramer (Anm. 2), Str. 713.

⁶ O. Rank, Die Lohengrinsage. Ein Beitrag zu ihrer Motivgestaltung und Deutung, Leipzig und Wien 1911 (= Studien zur angewandten Seelenkunde, 13. Heft), S. 7.

⁷ Cramer (Anm. 2), S. 184.

⁸ Vgl. jetzt M. Oppitz, Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturellen Anthropologie, Frankfurt 1974 (= suhrkamp taschenbücher wissenschaft 101), wo S. 177–326 ein exzellentes Résumé der Behandlung der Mythen durch Lévi-Strauss gegeben wird. Von diesem selbst vgl. vor allem: C. Lévi-Strauss, Mythologiques, I: Le cru et le cuit, Paris 1964; II: Du miel aux cendres, Paris 1966; III: L'origine des manières de table, Paris 1968; IV: L'homme nu, Paris 1971; deutsch Frankfurt 1970–1974.

⁹ C. Lévi-Strauss, Die Struktur der Mythen, in: Strukturelle Anthropologie, Frankfurt 1972 (= suhrkamp taschenbücher 15), S. 226 ff., S. 238 f.

Daß es sich bei Lohengrin um ein mythologisches Thema handelt, setze ich voraus und befinde mich dabei in Übereinstimmung mit jenen Richtungen der Mythenforschung, von denen LÉVI-STRAUSS sich im übrigen abgrenzt.¹⁰ Man hat im letzten Jahrhundert Lohengrin z. B. als einen Himmelsgott gesehen, wobei sowohl Tyr als Odin als die mit dem Helden gemeinte Gottheit in Betracht gezogen wurden.¹¹ Der germanische Gott wiederum wurde als Personifikation einer Naturkraft gedeutet, so als Sommer. Der Schwan war dann der Bote, der das Kommen und Gehen des Sommers ankündigte, wie ja am Niederrhein, wo die Sage meistens lokalisiert wird, die Schwäne nur als Zugvögel auf dem Weg in den Süden und zurück Station machen.¹² Lohengrins Kommen und Gehen wäre dann eine Art 'Jahreszeitmythos', wobei die spezifische Kultbedeutung des Schwans durch die Germanen des ersten vorchristlichen Jahrhunderts von den keltischen Anwohnern des Niederrheins übernommen worden wäre. Eine solche Analyse wird heute kaum noch Anhänger finden, obgleich die moderne Religionsgeschichte, etwa GEORGES DUMÉZIL¹³, Interpretationen von Heldensagen auf allerdings soziologisch und nicht natursymbolisch gedeutete Götter mit Erfolg praktiziert. Vor allem aber ist ihr Erklärungswert für die mittelalterlichen Texte enttäuschend gering: diese erscheinen nur noch als ferner, blasser Widerschein einer untergegangenen Religiosität, ohne daß deren jeweilige historische Aktualität faßbar würde.

Eine formal ähnliche Reduktionsbewegung vollzieht auch die psychoanalytische Interpretation, die OTTO RANK für den Lohengrin-Mythos mit aller wünschenswerten Ausführlichkeit vorgenommen hat. Seine Lohengrin-Monographie¹⁴ ist 1911 in derselben Reihe erschienen, in der Sigmund Freud seine wichtigsten Bücher publiziert hat, ohne daß dieser prominente Publikationsort ihr die Aufmerksamkeit der Germanisten hätte gewinnen können. Sie bietet indes eine sorgfältige und für den Philologen vom Fach keineswegs zu verachtende Aufarbeitung der gesamten verworrenen Stoffgeschichte; und der ärgerliche Schematismus von RANKs Deutungen sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Versuch einer psychologischen Interpretation der in einem Sagenstoff artikulierten Phantasien prinzipiell legitim und sinnvoll ist. Für RANK bringt der

¹⁰ ebd., S. 227 f.

¹¹ Vgl. W. Müller, Die Sage vom Schwanritter, Germania I (1856) 418–440; J. F. D. Bloete, Der zweite Teil der Schwanrittersage. Ein Versuch zur Erklärung des Schwans, ZfdA 38 (1894) 272–288.

¹² Bloete (Anm. 11), S. 275.

¹³ Vgl. etwa G. Dumézil, Du mythe au roman. La saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, v-viii) et autres essays, Paris 1970.

¹⁴ S. Anm. 6. Dieses Buch scheint Cramer (Anm. 2) entgangen zu sein.

Schwan, der den schlafenden Helden ans Land zieht¹⁵, in Wirklichkeit das Kind aus dem Totenreich, d. h. dem Reich der Ungeborenen, d. h. dem Mutterleib, ins Leben. Lohengrins Ankunft ist eine Geburtsszene, und das verweist auf infantile Sexualforschung, die sich in unseren Breiten allerdings meistens mit der Mär vom Storch, nicht mit dem Schwan, konfrontiert findet. Das Frageverbot erklärt sich dann als Inversion der sexuellen Neugier; das Kind, das mit der Storchen- bzw. Schwanengeschichte nicht zufriedengestellt ist, stellt sich dumm und weist weiteres Fragen halb ironisch von sich: "Mich hat ein Schwan aus dem Wasser zu euch gebracht, aber ich verbiete euch, weiter nach meiner Herkunft zu forschen."¹⁶ Eine zweite Motivation des Frageverbotes ergibt sich für RANK erst, wenn die Sage von den Schwankindern mitgelesen wird, die in der mittelhochdeutschen Literatur offenbar nirgends poetisch bearbeitet wurde. Die Brüder Grimm haben sie in den 'Deutschen Sagen' nach einem flämischen Volksbuch in deutscher Bearbeitung resümiert¹⁷, französisch ist sie in zahlreichen Versionen, hauptsächlich im Zusammenhang mit Gottfried von Bouillon und den Kreuzzugsgesten¹⁸, überliefert. Der Schwanritter (*le Chevalier au Cygne*) hat eine Reihe von Geschwistern, die in Schwäne verwandelt wurden, nachdem sie auf Geheiß ihrer Großmutter väterlicherseits, die ihrer Schwiegertochter, also der Mutter der Kinder, übel will, ausgesetzt – statt getötet – worden waren. Nur einer der Brüder wird nicht verwandelt; er rettet zuerst die Mutter aus den Qualen, die die böse Schwiegermutter ihr bereitet, und löst dann den Zauberbann über den Geschwistern, wobei jedoch ein Bruder als Schwan zurückbleibt und den Retter überallhin begleitet, so auch zu Elsa nach Brabant. Hier liegt eine andere Vorgeschichte vor als bei Wolfram. RANK stellt nun die Parallelität der Errettung erstens der Mutter und zweitens der Elsa heraus und deutet beide zusammen als verhüllende Darstellung eines Mutter-Inzestes, wobei im ersten Fall die Mutter gerettet, aber nicht geheiratet wird, im zweiten Fall die Frau gerettet und geheiratet werden darf, aber um den Preis der verbotenen Frage. Weil die zu schließende Ehe mit Elsa im Grunde inzestuös ist, darf die Herkunft des Mannes nicht enthüllt werden, und tatsächlich macht in allen Fassungen die Frage die Ehe Lohengrins mit Elsa unmöglich. "So sehen wir also", sagt RANK nicht ohne Befriedigung, "den komplizierten und mit einem reichlichen Personenaufgebot ausgestatteten Mythos sich vereinfachen und auf drei Personen, den Helden und seine Eltern, reduzieren."¹⁹

¹⁵ Vgl. 'Lohengrin' (Anm. 2), Str. 73.

¹⁶ Rank (Anm. 6), S. 57.

¹⁷ Deutsche Sagen, hrsg. von den Brüdern Grimm, Darmstadt 1956, S. 530 (Nr. 540).

¹⁸ Vgl. die Ausgabe: *La Chanson du Chevalier au cygne et de Godefroi de Bouillon*, hrsg. von C. Hippeau, 2 Bde., Paris 1874 und 1877.

¹⁹ Rank (Anm. 6), S. 127.

Sich reduzieren: das ist allerdings das richtige Wort. RANK deutet den Lohengrin-Mythos, indem er ihn ganz und gar auf den Ödipus-Mythos zurückführt.²⁰ Das ödipale Dreieck Vater–Mutter–Kind reicht aus, um die Konstellation der unübersichtlichen Schwanrittergeschichte zu durchschauen. Indessen will die Spiegelsymmetrie, die RANK hier konstruiert, nicht recht einleuchten: Zwar liegt im Lohengrin-Mythos, wie bei Ödipus, die Kombination eines Fragemotivs mit einem Heiratsmotiv vor, aber die Frage zielt bei Ödipus auf das Wesen des Menschen, bei Lohengrin auf die spezielle Herkunft des Mannes, und in diesem Fall liegt ein Inzest ja nun wirklich nicht vor – im Gegenteil, die Entsendung Lohengrins vom Gral steht im Zeichen einer wohlorganisierten Exogamie.²¹

Daß das Frageverbot anders als um einer Inzestverhüllung willen ausgesprochen werden kann, legen jene zahlreichen Sagen und Märchen nahe, in denen sich "ein Höherer mit einer Geringern in die Ehe begibt"²², wie schon JOSEPH GÖRRES angemerkt hat. Wenn der eine Partner in der Verbindung aus einer mythischen Überwelt, einer Art Jenseits, stammt, ist das Tabu über seiner Herkunft die Bedingung für die Ehe. Allerdings ist meistens die Frau das feenhaft höhere Wesen, und vor allem wird das Band zwischen den Welten in jenen Sagen zumeist allein durch die Liebe geknüpft, wogegen Lohengrin immer als Retter aus rechtlicher Bedrängnis und künftiger Landesherr auftritt. Der Schwanritter heiratet ein Herzogtum, wogegen in den Sagen von der Art der Melusine der Prinz immer schon ein Land besitzt. Die sexuelle Kommunikation impliziert in den mittelalterlichen Versionen des Lohengrin-Themas immer die Herrschaft im Land, auch wenn eine selbständige Liebesbeziehung mitgedacht wird. Loherangrin wird bei Wolfram als *werdes friunts minneclicher lip* apostrophiert (826, 26); Wagners Lohengrin bekennt, nachdem die Modalitäten der Rettungsaktion geklärt sind: "Elsa! Ich liebe dich!"²³

Aber nicht nur die Liebe ist in einen juristischen und politischen Zusammenhang eingebunden, auch die Sphäre, aus der der Schwanritter herkommt, wird numinoser Momente weitgehend entkleidet. Bei Wolfram wurden die geheim-

²⁰ Gegen diese Strategie der familialistischen Reduktion komplexer psychischer Sachverhalte hat sich Kritik erhoben: G. Deleuze/F. Guatteri, *L'Anti-Oedipe*. Paris 1972, deutsch Frankfurt 1974. Darin vgl. vor allem das Kapitel II.

²¹ Daß das Inzestverbot den Zweck hat, exogame Heiratsbeziehungen zu erzwingen, geht hervor aus der Darstellung von C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949.

²² J. Görres, *Lohengrin, ein altdeutsches Gedicht*, nach der Abschrift des Vaticanischen Manuscriptes von Ferdinand Gloekle, Heidelberg 1813, S. LXIII, Fußnote.

²³ R. Wagner, *Lohengrin, Klavierauszug* von F. Mottl. Frankfurt/London/New York o. J., S. 47.

nisvollen Zusammenhänge, die seinen Helden Parzival zunächst ratlos machen, im Verlauf der Erzählung transparent; der Weg zum Gralkönigtum besteht geradezu in der Aufklärung der genealogischen Beziehung Parzivals zum leidenden Mutterbruder Anfortas. Im Lohengrin-Epos gibt es eine problematische Dualität von Artus- und Gralshof nicht mehr: beide fallen zusammen. Parzival und seine Familie sind nicht von Artus und dessen Helden abgehoben. Als die Nöte Elsas bekannt werden, macht zuerst Artus den Vorschlag, es sei der Gral über den Fall zu konsultieren (Str. 41); dann verfällt Keye auf den Gedanken, stattdessen die jungfräulichen Töchter Parzivals, Lanzulets und Gaweins um Aufklärung durch den Gral beten zu lassen (Str. 46 ff.). Und Parzival ebenso wie Artus und seine Ritter brennen darauf, für die Ehre Elsas kämpfen zu gehen, bis ein Wunderzeichen Lohengrin für diese Aufgabe designiert. Bei Konrad von Würzburg fehlt zwar jeder Hinweis auf die Herkunft des Schwanritters – dafür wird seine Anwesenheit nicht mit dem Rechtsstreit der Herzogin motiviert, sondern mit dem Reichstag, den Kaiser Karl gerade hält. Wagners Lohengrin schließlich ist durch die A-dur-Harmonien seines Auftritts, die aus dem Vorspiel zum 1. Akt bekannt sind, umschrieben, die dann nicht mehr erklingen, bis er im 3. Akt Elsas unselige Frage beantwortet. Er ist übrigens der einzige Lohengrin, der überhaupt eine Antwort auf die Frage gibt: sie erklärt das, was in den meisten anderen Fassungen vorneweg erzählt wird. In der Oper übernimmt das Vorspiel, wenn man so will, diese Aufgabe.

Konrad von Würzburg hat außerdem den Zwang zum Abschied nach der Frage soziologisch ausmotiviert. Die Herzogin hat, indem sie das Frageverbot übertrat, den ehelichen Gehorsam verweigert: *ir hânt benamen iuwer zuht / vil sêre an mir zebrochen* (1444 f.) und *daz ir versmâhent min gebot, / trûtfrouwe, sô genâde iu got* (1463 f.). Zudem leuchtet Konrad wenigstens die Deszendenz des Schwanritters aus, indem er diesen, nicht anders als die 'Chanson du Chevalier au Cygne', als Vorfahren Gottfrieds von Bouillon, außerdem der Grafen von Geldern und Cleve und der Rienecker, in Anspruch nimmt. Der Auftritt des Schwanritters stellt sich als göttliches Wunder dar, wie es mehrfach auch an Gottfried erzeugt worden sei (1595 ff.). Es sieht so aus, als machte diejenige Tradition des Lohengrin-Stoffes, die ihn nicht mit dem Gral in Verbindung bringt, den Schwanritter zum Stammvater des Brabanter Herzoghauses: d. h., die Genealogie wird nach unten statt nach oben weiterverfolgt.

Der Schluß der Geschichte ist in den meisten Fällen mit dem Abschied Lohengrins nicht erreicht. Wagner läßt den Schwan in Elsas totgeglaubten Bruder sich zurückverwandeln, der fortan als rechtmäßiger Herzog von Brabant regieren wird. Dieser Schluß ist nicht ganz durchsichtig; insbesondere wird nicht klar, warum der totgeglaubte Gottfried nur unter der Bedingung wieder erscheinen kann, daß sowohl Elsa als auch Lohengrin von der Bildfläche ver-

schwinden. Wagners pessimistische Pointe besteht offenbar darin, daß die Dinge nach der tragischen Katastrophe ihren Lauf nehmen können, weil die Protagonisten der Tragödie nicht mehr vorhanden sind. Er hat zu diesem Zweck den Schwan, der sonst immer als Bruder des Ritters auftritt, zum Bruder der Herzogin gemacht. Als einer, der dennoch "in des Grals Geleite"²⁴ Dienst tut, ist der verwunschene Gottfried das Zeichen für eine Verbindung Lohengrins und Elsas, die sich in den Termen der juristischen Konstellation bei der Thronfolge nicht restlos erklären läßt, sondern auf den vielleicht doch bloß metaphorischen Charakter der Handlung in Wagners romantischer Oper verweist. Der junge Gottfried wird aus dem Schwan heraus erlöst auf das stumme Gebet Lohengrins hin, also gegen das Gesetz, das andererseits Lohengrins Trennung von Elsa erzwingt; die Unmöglichkeit ihrer Liebe scheint also nicht restlos aus diesem Gesetz erklärbar. Das Gesetz kann in bezug auf Gottfried durchbrochen werden – daß es trotzdem Lohengrin und Elsa gnadenlos zerstört, zeigt, wie sehr die aus dem Mittelalter überkommene Konfiguration der Handlung in dieser modernen Variante entsubstantiiert wurde. Die Tragik des Wagnerischen Lohengrin überschreitet die Begriffe des juristisch-erotischen Vertrags, der die früheren Fassungen bestimmt hatte.

Im Lohengrin-Epos geht die Handlung so zu Ende, daß die beiden Söhne, die Lohengrin zurückläßt, auf die Namen Lohengrin und Johannes getauft werden, also auf den Namen des Vaters und den des Priesterkönigs, der aus der Verbindung des Großonkels Feirefiz mit der Urgroßtante Repanse de Schoye hervorging. Die Namen halten sich also im Rahmen der vorausgesetzten Genealogie. Die Kaiserin adoptiert dann den jungen Lohengrin (Str. 762 f.). Darauf wird die Kaisergeschichte bis zu Heinrich II. weitererzählt, womit der Autor an seine Entlehnungen aus der Sächsischen Weltchronik anknüpft, mit denen er das lange Mittelstück zwischen der Heirat und der verbotenen Frage bestritten hatte. Im 'Jüngeren Titurel' ist Lohengrins Schicksal in ähnlicher Weise in einen größeren Komplex von Geschichten eingebettet.

Wieder anders gehen einige Fassungen des 'Chevalier au Cygne' vor: In einer von ihnen baut sich der Schwanritter, der sich nach der Brabanter Katastrophe in ein Kloster zurückgezogen hat, in dieser neuen Umgebung das Schloß, in dem er mit der Herzogin glücklich gewesen war, naturgetreu nach. Rückkehrend aus Jerusalem glauben Pilger, schon in Brabant zu sein, werden aufgeklärt und ermöglichen dann ein Wiedersehen mit der Herzogin, die ihren Gemahl kurz vor dessen Tod noch einmal in die Arme schließen kann: ein happy-end trotz allem.²⁵ Die negative Variante dieses Epilogs bietet der 'Jüngere Titurel'.

²⁴ ebd., S. 260.

²⁵ Vgl. Brüder Grimm (Anm. 17), S. 539.

Hier wird der arme Lohengrin ein zweites Mal verheiratet. Wie es dabei um das Frageverbot steht, wird aus dem bei HAHN²⁶ zugänglichen Text nicht ganz klar. Zwar heißt es, die Königin Pelaye, Lohengrins zweite Frau, habe sich vor der Frage gehütet (Str. 5922), aber nichtsdestoweniger kam Lohengrin diesmal *öffentlichen* (5917, 2) ins Land, und von einer förmlichen Aufhebung des Frageverbots ist erst die Rede, nachdem die zweite Ehe auch schief gegangen ist. Andererseits heißt es in Ulrich Füetters 'Buch der Abenteuer'²⁷, wo diese Episode referiert wird: *Auch mocht man in nu fragen geslächzt und all sein artt* (2350, 1). Jedenfalls weiß Pelaye genau, wer ihr Ehemann ist, ja, sie weiß es nur zu gut. Weil sie Herzeloyses und Belakanes und Condwiramurs' Probleme mit der Abwesenheit ihrer Ehegatten vor Augen hat, überlegt sie, wie sie Lohengrin an sich fesseln könnte. Ihre Kammerfrau rät ihr, ein Stück Fleisch aus seinem Bein zu schneiden und zu essen, was sie entrüstet ablehnt. Ihre Verwandten versuchen es dennoch, Lohengrin schrickt aus dem Schlaf und wird tödlich verwundet (Str. 5918 ff.), Pelaye stirbt gleichfalls. Hier ist nicht mehr das Frageverbot der Grund des Unheils, aber nach wie vor Lohengrins Herkunft. Nicht weil sie zu viel wissen will, wird Pelayes Ehe unmöglich, sondern weil sie zu viel weiß. Die Konstellation ist um 180 Grad gedreht worden: mit demselben Resultat. Die Nähe der Pelaye-Heirat zu Lohengrins Herkunft ist zu groß, d. h. der Zwang zur Exogamie zu weit gelockert – ist da ein Inzest-Thema eingewandert, deutlicher greifbar jedenfalls als in OTTO RANKs Analyse?

Schließlich ist der Stoff in einer erst aus dem 15. Jahrhundert überlieferten Fassung variiert worden, die den Namen des Helden zu *Lorengel* verballhornt.²⁸ Hier ist das Frageverbot verschwunden – aber nicht ganz. Zwar wird es der Elsa nicht auferlegt, und nach dem Zweikampf mit dem meineidigen Grafen Friedrich von Dundramunt wird eine glückselige Ehe geschlossen (Str. 203 ff.), für die ein böses Ende nicht abzusehen ist – aber die Frage nach Lorengels Herkunft taucht dennoch hartnäckig immer wieder auf. Als er vom Schwan ans Land gezogen wird, verpflegt ihn zunächst ein Bürger, der zwei Ritter mit Namen Waldemar zur Unterhaltung des hohen Gasts herbeiruft. Der erste Waldemar fragt sofort, ob Lorengel nicht Parzefal kenne – *nach dem seit ir gepildet adeleiche* (75, 2). Lorengel gibt darauf keine Antwort, und Waldemar scheint auch keine zu erwarten, denn er beginnt sofort eine Geschichte von der Belagerung Kölns und den elftausend Jungfrauen zu erzählen, bei welcher Gelegenheit er auch Parzefal kennengelernt haben will. Elsa erkundigt sich auch nach ihres Retters

²⁶ Der Jüngere Titarel, hrsg. von K. A. Hahn, Quedlinburg und Leipzig 1842 (= Bibl. der gesamten dt. National-Literatur, Bd. 24).

²⁷ Die Graelen in Ulrich Füetters Bearbeitung, hrsg. von K. Nyholm, Berlin 1964 (= DTM 57).

²⁸ Lorengel, hrsg. von E. Steinmeyer, ZfdA 15 (1872) 181–244.

Herkunft, allerdings nicht bei diesem selber und ohne daß er es verboten hätte. Sie fragt den einen Waldemar, der antwortet, er wisse es auch nicht, und gibt sich mit dieser Auskunft zufrieden. Kurz darauf fragt der Kaiser den Grafen Friederich, der die Frage schließlich direkt an Lorengel richtet (Str. 147). Aber dieser überhört sie einfach. Das Frageverbot hat sich in eine passive Antwortverweigerung verwandelt, so daß eine erbauliche Erzählung übrig bleibt, die auf die Moral hinausläuft, Fürsten sollten sich vor Meineid in acht nehmen. Das konfliktuöse Moment, das der 'Jüngere Titurel' psychologisch nach innen wendet, erscheint hier marginalisiert, und zwar soweit, daß der Ehe und ihrem dauerhaften Bestand nichts mehr im Wege steht. Ist der Mythos damit, um eine Ausdrucksweise von LÉVI-STRAUSS aufzunehmen²⁹, gestorben?

Schon Wagners Oper und deren ungeheurer Erfolg beweisen, daß sehr wohl wieder auf Lohengrin zurückgegriffen werden konnte, nachdem das Sujet fünfhundert Jahre lang kaum noch beachtet worden war. Heinrich Manns 'Untertan' und Thomas Manns 'Der kleine Herr Friedemann' belegen außerdem, welche Identifikationspotentiale die Oper für das bürgerliche Publikum um 1900 bereithielt. Interessanterweise ist es das Thema der Hochzeit, das in diesen Rezeptionen den Konfliktpunkt ausmacht. Der Untertan Diederich Hessling geht mit seiner Verlobten in den 'Lohengrin' und sieht im Helden den wilhelminischen Idealbourgeois, der treu zum Kaiser steht und zu Hause von seiner Frau blinden Gehorsam fordert. Der kleine Herr Friedemann dagegen erlebt den 'Lohengrin' als den Auslöser jener fatalen Liebe, die sein auf ein listig abgesichertes Zölibat gegründetes Leben zerstört, und zwar bricht dieser Konflikt im 2. Akt auf, in welchem die Hochzeit gefeiert wird. Die wichtigste auf Wagner zurückgehende Version aber findet sich bei Lautréamont. Im dritten Abschnitt des zweiten der Gesänge des Maldoror³⁰ findet sich eine wilde Apokalypse Maldorors an einen Geliebten, den er Lohengrin nennt. Meine Ausgabe des Textes merkt dazu nur an, daß um 1870 Wagner in Paris ein sehr großes Interesse gefunden habe.³¹ Maldoror sagt, er möchte den Tag nicht erleben, an dem er und Lohengrin sich bloß wie gleichgültige Passanten begegnen würden; er stößt ungeheuerliche Blasphemien aus und höhnt Gott, daß der ihn nicht einmal auf der Stelle zu zerschmettern vermöge. Dann sagt er:

C'est à cause de Lohengrin que ce qui précède a été écrit; revenons donc à lui. Dans la crainte qu'il ne devînt plus tard comme les autres hommes, j'avais d'abord résolu de le tuer à coups de couteau, lorsqu'il aurait dépassé l'âge d'innocence. Mais, j'ai

²⁹ Vgl. C. Lévi-Strauss, Comment meurent les mythes, in: Anthropologie structurale deux, Paris 1973, S. 301 ff.

³⁰ Comte de Lautréamont (Isidore Ducasse), Œuvres complètes, Paris 1973 (Collection Poésie), S. 63–65.

³¹ ebd., S. 410.

réfléchi, et j'ai abandonné sagement ma résolution à temps. Il ne se doute pas que sa vie a été en péril pendant un quart d'heure. Tout était prêt, et le couteau avait été acheté.

Er verliert sich dann in Phantasien über die Eleganz einer scharfen Klinge, um sich darauf Lohengrin zur Sühne für seine Mordgedanken darzubieten:

Donc, Lohengrin, fais ce que tu voudras, agis comme il te plaira, enferme-moi toute la vie dans une prison obscure, avec des scorpions pour compagnons de ma captivité usf. Und schließlich: La douleur que tu me causeras ne sera pas comparable au bonheur de savoir, que celui qui me blesse, de ses mains meurtrières, est trempé dans une essence plus divine que celle de ses semblables!

Hier fehlt ganz die juristisch-politische Hochzeitsthematik, wohl aber findet sich das Problem der Identität Lohengrins, aus dem die Unmöglichkeit, ihn zu lieben, resultiert. Er ist nicht wie alle anderen Menschen – und deshalb kann ihn Maldoror nur töten oder von ihm getötet werden. Diese Tragik steht der Elsa in nichts nach; ja, der Konflikt wird gewissermaßen aus der Perspektive der Elsa aufgerollt, die sich Lohengrins vergewissern muß und ihn eben dadurch verliert, so oder so. Entweder tötet Maldoror den Geliebten, oder aber dieser vernichtet ihn. In der lyrischen Deklamation Leutrémonts zieht sich die Sage zu dem Aufblitzen der einen Erkenntnis zusammen, daß ein Glück mit Lohengrin nicht möglich ist. Die Übertretung des Frageverbots wird in die Mordabsicht konvertiert, der die Strafe auf dem Fuße folgt. Die Frage der Macht wird in dieser homosexuellen Variante nicht an die Ehe gebunden, sondern über alle rechtlichen Verhältnisse hinaus unmittelbar Gott ins Gesicht geschleudert.

Wir haben nun den wichtigsten Motivbestand der uns zugänglichen Varianten durchgemustert. Es stellt sich jetzt die Frage, wovon der Lohengrin-Mythos eigentlich handelt. Arnold Schönberg berichtet, er habe einmal Gustav Mahler gestanden, daß er "nicht imstande sei, den tieferen Sinn des Lohengrin-Textes herauszufinden. Die bloße Fabel mit ihren romantischen Wundern, Verwünschungen, Hexereien, Zaubereien und Rückverwandlungen schien nicht einem tieferen menschlichen Gefühl zu entsprechen." Mahler soll geantwortet haben: "Es ist der Unterschied zwischen Mann und Weib. (. . .) Elsa ist das ungläubige Weib. (. . .) Die Fähigkeit zu vertrauen ist männlich, das Mißtrauen weiblich."³² Ich weiß nicht, ob diese Erklärung besonders einleuchtet – sie ist aber nicht besser und nicht schlechter als die verschiedenen Interpretationsmuster, die Wagner selber, und seither viele Exegeten und Inszenatoren, angeboten haben: Lohengrin als der unverstandene Künstler, als Opfer der Reaktionärin Ortrud, die sich der Emanzipationsbedürfnisse Elsas bedient; Lohengrin als der mit seiner eignen Sendung nicht zurechtkommende außergewöhnliche Mensch, dessen

³² Arnold Schönberg über Gustav Mahler, 1913, zit. nach: Frankfurter Opernhefte 10, Mai 1975, S. 24.

Unbewußtes Elsa markiert; schließlich Lohengrin als Halluzination Elsas in einer speziellen Notlage ihres Landes.³³ Das sind die Deutungen, die an Wagners Oper anknüpfen. Die Lohengrin-Episode bei Wolfram ist immer nur als Anhängsel zum Parzival gelesen worden, wie es ihrem ästhetischen Zusammenhang auch entsprechen dürfte; das Lohengrin-Epos wird von CRAMER jetzt als imperiale Restaurationsdichtung aus dem Umkreis Rudolfs von Habsburg aufgefaßt³⁴, was sich vor allem auf die Kaisergeschichten im Text stützt; und der 'Lorengel' wurde immer nur als unerfreuliche Trivialisierung eines ehrwürdigen Sujets durch einen unbedarften Möchtegern-Poeten gewürdigt.³⁵ Bei Konrads 'Schwanritter' wird meistens das Interesse, das dort die Gerichtsauseinandersetzungen finden, mit einer besonderen Vorliebe des Dichters für rechtliche Fragen erklärt.³⁶ Die allen Versionen gemeinsame Handlungsstruktur, die sie dem einen Mythos zuordnet, verflüchtigt sich dabei. Die Ebene der mythischen Konstellation kommt in diesen Deutungen nicht vor, weil sie immer gleich auf den Text als Ganzes gehen und diesen auf einen ihm transzendenten Sinnzusammenhang hin lesen: eine politische Tendenz, eine ästhetische Gegebenheit, ein Interesse des Autors. Angesichts der Wirkungsmöglichkeiten der Wagnerschen Fassung, die ja auch eine Reaktion auf die mittelalterlichen Versionen ist, wollen mir die philologischen Kommentare zu den älteren Texten als Zeugnisse eines leicht anämischen Historismus vorkommen. Das heißt nicht, daß sich eine geistige Substanz des Mythos über die Jahrhunderte hätte retten können, so daß sie bei Wagner wieder virulent wurde und sich nun von uns in der umgekehrten Richtung ins Mittelalter zurücktransportieren ließe; ich möchte Wagners Wirkungspotential nur als Warnung vor einer Deutungsstrategie verstanden wissen, die die Texte kleinkariert in einer sozialen Intentionalität einsperrt. Denn was wäre die historische Realität, in der sich solche Intentionalitäten bestimmen und festmachen ließen? Angesichts dieses Problems kann die strukturelle Mythenanalyse eine Deutungsebene produzieren, die jenseits des hermeneutischen Hin- und Her-Verweizens von Realitäten auf Imaginationen und umgekehrt liegt. In der Tetralogie seiner 'Mythologiques'³⁷ hat LÉVI-STRAUSS vorgeführt, daß das menschliche Bewußtsein nicht nur Texte produziert, die in bewußter Aneignung der je gegebenen Realität aufgehen. Vielmehr können sich die mythischen Erzählungen der Indianer Nord- und Südamerikas sehr verschie-

³³ Vgl. Programmheft der Wiener Staatsoper, Saison 1974/75, 'Lohengrin'; es handelt sich um eine Inszenierung von Joachim Herz, die die letztgenannte Deutung realisiert.

³⁴ Cramer (Anm. 2), S. 163ff.

³⁵ Steinmeyer (Anm. 28), S. 233, 238, 244.

³⁶ H. de Boor, Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. Zerfall und Neubeginn, erster Teil, München 1962, S. 43f.

³⁷ Vgl. Anm. 8.

denartig zu der ethnographischen Realität verhalten, die der anthropologische Feldforscher gleichzeitig mit den Mythen untersucht (oder bis in die allerjüngste Zeit noch untersuchen konnte). Die Mythen sind nicht einfach Reflexe der kulturellen Realität einer Population; sie können Gegebenheiten dieser Realität auch verzerren, von ihr nach angebbaren Regeln abweichen, sie in ihr Gegenteil verkehren³⁸ – Mythos ist eine intellektuelle Produktion, „die die Probleme der Gesellschaft auf symbolischer Ebene zu lösen versucht“.³⁹

Was heißt das? Was sind die ‘Probleme der Gesellschaft’? Der strukturelle Anthropologe hat keine vorgefaßte Meinung darüber, sondern probiert verschiedene Codes aus, mit denen die mythischen Erzählungen einer Gruppe von Populationen strukturiert werden können. In den vier Bänden der ‘*Mythologiques*’ hat LÉVI-STRAUSS das unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Natur und Kultur versucht, das sich bei den brasilianischen Bororo in der Opposition von roh und gekocht fassen läßt. Dann konnte er zeigen, daß dieser kulinarische Code anderswo einem vestiären, mit der Opposition von nackt und bekleidet operierenden, Platz macht.⁴⁰ Das Ensemble der Mythen, das bei Stämmen bis weit in den Nordwesten Nordamerikas verfolgt wird, vermag er als einen Komplex mannigfacher Transformationen darzustellen, in dem immer wieder identische Elemente neu kombiniert und in neuen Zusammenhängen artikuliert werden. Eine Deutung des Mythos wird dabei nicht von außen an ihn herangetragen⁴¹, sondern aus dem Vergleich mit anderen Mythen, aber auch aus der Beziehung auf den ethnographischen Kontext gewonnen. Die strukturelle Mythenanalyse ist so wenig wie möglich substantialistische Hermeneutik; sie setzt kein Substantielles, das in den Mythen zur Erscheinung kommt, sondern nimmt sich vor, die Interpretation als Produktion der Bedeutung des Mythos zu betreiben. Der Mythos ist nicht Anwendungsfall eines gegebenen Wissens über eine Gesellschaft – er kann dieses bestätigen, ihm aber auch zuwiderlaufen. Die ‘Probleme der Gesellschaft’, die der Mythos symbolisch löst, sind deshalb im Prinzip nicht unabhängig von der Mytheninterpretation zu definieren, und die Mythenanalyse ist nicht ganz streng von den Mythen selbst zu unterscheiden. LÉVI-STRAUSS hat deshalb den wissenschaftlichen Status seiner ‘*Mythologiques*’ insofern relativiert, als er diese nicht als Wissenschaft von der Mythologie bezeichnet, sondern als Mythologie der Mythologie.⁴²

³⁸ Vgl. Oppitz (Anm. 8), S. 289.

³⁹ ebd.

⁴⁰ So steht der vierte Teil der ‘*Mythologiques*’, der vornehmlich Mythen nordamerikanischer Indianer gewidmet ist, unter dem Titel ‘*L’homme nu*’.

⁴¹ Vgl. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit* (Anm. 8), S. 181.

⁴² ebd., S. 20.

Der Mythenforscher bewegt sich also zwischen den Objekten und Kategorien hin und her, immer darauf bedacht, daß sich deren Verhältnis zueinander nicht verhärtet. Denn in der selbstverständlichen Hinnahme solcher Verhärtungen besteht der Ethnozentrismus, die Beschränktheit des Denkens in einer Kultur, die blind macht für andre und jede kolonialistische Mentalität kennzeichnet. Zwischen den Kulturen hin und her wandernd, ist der Strukturalist aber nicht mit einer absoluten geistigen Spontaneität gesegnet. Wenn er das immer neu vorausgesetzte Chaos ordnet, gehorcht er dabei sehr wohl Gesetzen – sie sind nur nicht ohne weiteres seinem Bewußtsein zugänglich, genau so wenig wie die Erzähler des Mythos in jedem Augenblick über das Wissen von dessen Bedeutung verfügen. Diese Gesetze entziehen sich dem bewußten Zugriff, sind aber auch nicht als Inhalte eines kollektiven Unbewußten entzifferbar⁴³; sie markieren gewissermaßen die Grenze, an der sich das Reale und das Imaginäre verschränken. Interpretation besteht normalerweise in der Zuordnung von Imaginationen zu einem Realen, wobei natürlich die Vorstellungen von dem, was ein Reales sei, wechseln können und oft gewechselt haben. Aber beide Ebenen sind für jede Interpretation wesentlich. Die strukturelle Analyse nun tritt aus dem Hin und Her zwischen dem Realen und dem Imaginären heraus, indem sie sich der Matrix zuwendet, die beider Verhältnis zueinander determiniert. Man pflegt sie im strukturalistischen Jargon als die Ordnung des Symbolischen zu bezeichnen⁴⁴; hier liegt wahrscheinlich der Punkt, wo Ethnologie, Geschichtswissenschaft und Psychoanalyse konvergieren. Im Symbolischen findet sich nicht nur jener entscheidende Signifikant, der den Übertritt von den phantastischen Produkten des Imaginären zum realen Konflikt des Neurotikers ermöglicht; im Symbolischen sind letzten Endes auch jene strukturellen Regularitäten des menschlichen Geistes anzusiedeln, die herauszuarbeiten das hauptsächliche Ziel der 'Mythologiques' ist.⁴⁵

Was ein Problem der Gesellschaft ist, sieht man eben nicht unbedingt mit bloßem Auge. Nicht nur für den Interpreten, sondern für jedermann ist der geradlinige Übergang vom Realen zum Imaginären gebrochen. Die Artikulation realer Probleme in den mythischen Imaginationen erschließt sich nicht im direkten Übergang vom Realen in dieses Imaginäre. Historische Interpretationen bedürfen daher zwingend einer strukturalen Ergänzung, in der die symbolischen Konstellationen zutage treten, innerhalb derer imaginäre Arrangements

⁴³ Vgl. Lévi-Strauss, *Die Struktur der Mythen* (Anm. 9), S. 227.

⁴⁴ Vgl. G. Deleuze, *Woran erkennt man den Strukturalismus?*, in: *Geschichte der Philosophie. Ideen, Lehren*, hrsg. von F. Châtelet, Bd. VIII, Berlin 1975 (= Ullstein Buch 3170), S. 269–309.

⁴⁵ Vgl. Lévi-Strauss, *L'homme nu* (Anm. 8), S. 559 ff.

– z. B. fiktionale Diskurse – sich auf eine Realität beziehen lassen. Der anthropologische Mythenbegriff kann sich in diesem Zusammenhang der Literaturgeschichte nützlich erweisen: Indem es gelingt, in den überlieferten Texten mythische Strukturen dingfest zu machen – was bei unserem Lohengrin-Beispiel leicht fällt –, gewinnen wir einen Zugang zu den Symbolisierungsprozessen, die in den betreffenden fremden Kulturen vor sich gehen, ohne uns immer nur auf die historischen Gemeinplätze über diese Kulturen oder Epochen verwiesen zu sehen. Die Beliebbarkeit und Austauschbarkeit ökonomischer, psychologischer, naturalistischer Erklärungen mythischer Vorstellungen, deren jede im Prinzip so gut wie die anderen ist, würde sich dann auflösen, und es wäre nicht länger nur eine Frage des Geschmacks, welche von ihnen plausibel erscheint.

Dabei wird sich der Strukturalismus – das sei in Parenthese gesagt – mit den neueren Strategien der Geschichtswissenschaft verbünden können, die auch die herkömmlichen Vorstellungen von dem in Ereignissen artikulierten Geschichtsprozeß erschüttern⁴⁶, indem sie neue Probleme, neue Objekte historischen Wissens zu definieren in der Lage sind. Ich denke an das Problem der langen Dauer⁴⁷, an die Geschichte der Mentalitäten, der sozialen Verwendungen des Körpers⁴⁸; und was wissen wir eigentlich Genaueres über Sexualität und Familie im Mittelalter? Solchen Problemstellungen ist gemeinsam, daß sich in ihnen der kompakte und homogene Begriff der historischen Realität zersetzt, dem gegenüber gerade die Philologie im Bewußtsein der Besonderheit ihres Zuständigkeitsbereiches sich allzu bequem einrichten konnte. Strukturalismus in diesem Zusammenhang ist also nicht einfach "Angriff auf die Geschichte"⁴⁹ – wohl aber ein Instrument zur Destruktion jenes historischen Objektivismus, den der bürgerliche Historismus mit dem historischen Materialismus teilt.⁵⁰

Ich habe die Fassungen des Lohengrin-Mythos miteinander verglichen, ohne Querverbindungen von den einzelnen Texten zu zeitgenössischen historischen

⁴⁶ Ich denke vor allem an die Schule der Zeitschrift 'Annales' in Frankreich, vgl. dazu: V. Rittner, Ein Versuch systematischer Aneignung von Geschichte: die 'Schule der Annales', in: Ansichten einer künftigen Geschichtswissenschaft 1, hrsg. von I. Geiss und R. Tamchina, München 1974 (= Reihe Hanser 153), S. 153–172. Einen Überblick über neuere Entwicklungen der französischen Historiographie gibt das dreibändige Sammelwerk: Faïre de l'histoire, hrsg. von J. le Goff und P. Nora, Paris 1974 (Bibliothèque des Histoires).

⁴⁷ F. Braudel, Histoire et sciences sociales: La longue durée, Annales 4 (1958) 725–753. Vgl. auch: Généalogie du capital. 2. L'idéal historique, recherches 14 (1974), S. 59 ff.

⁴⁸ L. Boltanski, Die soziale Verwendung des Körpers, Annales 26 (1971) 205–233; deutsch: Zur Geschichte des Körpers, mit Beiträgen von V. Rittner u. a., München 1976 (= Reihe Hanser 212), S. 138–171.

⁴⁹ A. Schmidt, Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte, in: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt 1969 (= edition suhrkamp 349), S. 194–265.

⁵⁰ Vgl. M. Foucault, Les mots et les choses, Paris 1966, v. a. S. 262 ff.

Personen oder Ereignissen zu ziehen. Dabei sind im 'Jüngerem Titul' und im 'Lorengel' erstaunliche Modifikationen des Frageverbots zutage getreten, die für mich die strukturelle Relevanz dieses Motivs wahrscheinlich machen. Es setzt sich auch außerhalb des epischen Kerns der Erzählung durch, wenn es aus diesem entfernt wurde, weil es einer unbewußten Notwendigkeit entspringt und nicht der kontrollierten, historischen Umständen ohne weiteres zuzurechnenden Einbildungskraft eines Erzählers. Was ist nun aber die symbolische Qualität des Motivs? Ich möchte auf die schon von OTTO RANK ins Auge gefaßte Analogie zum Ödipus-Mythos zurückgreifen, aber versuchsweise in der Version von LÉVI-STRAUSS. Dieser hat den Ödipus-Mythos einmal 'amerikanisch' gelesen, d. h. indem er sich an Problemstellungen anlehnte, die er aus indianischen Mythen kannte.⁵¹ Für uns nützlicher ist eine andere Deutung, die den Ödipus auf die Formel wirksamer Kommunikation bringt⁵²: Die Lösung des Sphinxrätsels zeigt eine außergewöhnlich wirksame (intellektuelle) Kommunikation, der daran geknüpfte Mutter-Inzest eine übertriebene (sexuelle) Kommunikation. Wenn wir nun den Lohengrin daneben halten, so ergibt sich, daß dieselben Elemente vorliegen, aber mit anderen Vorzeichen. Die sexuelle Kommunikation ist wirksam unter der Bedingung, daß die intellektuelle Kommunikation nicht stattfindet. Diesen Unterschied hat RANKs Interpretation wegabstrahiert, weil sie von einer bis ins Extrem simplifizierten familialistischen Deutung des Ödipus ausging, der sich mittels einiger Umstellungen alle Einzelheiten des Lohengrin einverleiben lassen.

Wenn ich also sagen kann, daß die notwendige Beziehung, die Ödipus und Lohengrin zwischen Sexualität und Wissen – und, damit verbunden, auch Macht – herstellen, sie vergleichbar macht, so wäre es wichtig zu sehen, ob im Mittelalter Mythen begegnen, die diesen Zusammenhang nicht kennen. Am nächsten liegt da natürlich der 'Parzival'. Parzivals Eheschließung liegt weit ab von seiner Investitur als Gralskönig; und um das Wissen geht es dabei gerade nicht. Die Kommunikation, auf die Parzivals Frage deutet, ist gerade keine intellektuelle, wie LÉVI-STRAUSS mit Recht betont hat⁵³, sondern eher die Fähigkeit des Mitleidens mit dem anderen, die auf der Fähigkeit zur Identifikation mit ihm beruht. Allenfalls markiert die Tatsache, daß die Frage die richtige Bezeichnung der Verwandtschaft des Fragers mit dem Gefragten enthält (*oeheim, waz wirret dier?* 795, 29), ein intellektuelles Moment. Das heißt nicht, daß es sozusagen ödipale Themen im 'Parzival' nicht gäbe. Es hat jedoch den Anschein, als wären diese dort nicht auf die Eheschließung zentriert, sondern in den Ver-

⁵¹ Lévi-Strauss (Anm. 9), S. 238.

⁵² C. Lévi-Strauss, *De Chrétien de Troyes à Richard Wagner*, in: 'Parsifal'. Programmheft der Bayreuther Festspiele 1975, S. 1 f.

⁵³ ebd., S. 65.

wandtschaftszusammenhang aufgelöst. Statt der Schuld des Inzests läßt sich Parzival die am Tod der Mutter auf, und diese wird in denselben Zusammenhang gestellt wie die Tötung Ithers, des Verwandten in der väterlichen Linie: in den Zusammenhang der Kainstat, die Trevrizent als Ur-Inzest deutet (464, 1 ff.).⁵⁴ In Wagners 'Parsifal' dagegen rückt das ödipale Moment ins Zentrum der Handlung: Der Gral definiert sich als zwanghafte Abwesenheit von Sexualität, er ist gewissermaßen die Instanz, die aus der Not der Kastration – oder der Angst vor der Kastration – die Tugend der Erlöstheit des Erlösers macht, während in Klingsors Reich die Verführerin auf inzestuöse Gelüste des reinen Toren spekuliert.⁵⁵ Hier fällt nun auf, daß Wolframs eigne Verknüpfung der Loherangrin- mit der Parzivalgeschichte mittels der Fragethematik genau in den strukturellen Zusammenhang trifft, der in der Vergleichung mit dem Ödipus zutage tritt. Die Frage markiert die Grenze, an welcher sexuelle und intellektuelle Kommunikation voneinander getrennt werden. Aber im 'Lohengrin' schreibt sich diese Trennung einer ödipus-ähnlichen Konstellation ein. Die Frage ist nicht unabhängig von der Eheschließung zu stellen – sie darf um der Eheschließung willen nicht gestellt werden. Mit Loherangrins Schicksal unterwandert Ödipus die Gralfamilie, und darin liegt eine Übereinstimmung mit Wagners 'Parsifal', der dasselbe, nur viel radikaler, praktiziert: Bei ihm ist Ödipus nicht nur in die Familie, sondern in das Lebensschicksal Parsifals selber eingewandert, indem am Ende die absolute Keuschheit des Gralkönigs und die Verbannung der Frau aus dem Heiligtum als Lösung angeboten wird. Neuere Inszenierungen⁵⁶, die etwa Kundry am Schluß in der Gralprozession mitspazieren lassen, leisten sich eine doch etwas zu billige Auflösung der ödipalen Problematik; mit der Kastrationsdrohung läßt sich nicht spaßen. Bei Wolfram wird die Keuschheit demgegenüber den beiden matrilinearen Onkeln Trevrizent und Anfortas vorbehalten (823, 11 ff.), und Anfortas hat auch nicht unter der Tyrannei der Vaterfigur Titurel zu leiden wie bei Wagner.

Ich denke also, daß die mythenanalytische Lektüre auch der Lohengrin-Sage ohne Ödipus nicht auskommt. Dieser verbildlicht, ganz allgemein gesagt, den Schematismus der Unterwerfung des amorphen Verlangens unter eine Ordnung von Symbolisierungen und Bedeutungszwängen, die aber nicht in allen Kulturen in derselben Weise durch das Dreieck Vater–Mutter–Kind hindurch stattfinden muß, wie es in der bürgerlichen Neuzeit der Fall ist. Die Ethnopsychiatrie kann das belegen. Man sollte sich also nicht wundern, wenn man im 'Parzi-

⁵⁴ Vgl. K. Bertau, Innere Erfahrung und epische Bearbeitung mythischer Strukturen (ungedruckter Vortrag in Wien und Salzburg 1975).

⁵⁵ Vgl. Lévi-Strauss (Anm. 52), S. 66 f.

⁵⁶ Etwa in Bayreuth 1975 in der Inszenierung von Wolfgang Wagner.

val' und anderwärts in der mittelhochdeutschen Epik auf Spuren ödipaler Thematik stößt; es braucht daraus ja nicht sofort eine ahistorische Familienvorstellung gefolgert zu werden, wie RANK und seine Epigonen⁵⁷ es zu tun pflegen. Wenn in Wolframs 'Parzival' ein nicht primär ödipales Beziehungsnetz geknüpft werden kann, bei Wagner dagegen sich das Interesse mit unheimlicher Konsequenz auf die Inzest- und Kastrationsthematik konzentriert, wird das auf eine Gesellschafts- und Familienwirklichkeit verweisen, die von der uns vertrauten abweicht. Wenn schon die Kindheit im Ancien Régime erst vor kurzem als Problem der Geschichtsschreibung erkannt wurde⁵⁸, um wieviel exotischer wird sich die Kindheit im Mittelalter darstellen! Hier macht die Mythenanalyse ein noch wenig bearbeitetes Gebiet historischen Wissens kenntlich, auf dem man ohne die Analyse der Epik wohl wenig Fortschritte wird verzeichnen können.

Die ödipale Zuspitzung der Thematik der Parzivalhandlung in der Loherangrin-Geschichte, die sich als Transformation des nichtödipalen Parzival-Mythos verstehen läßt, wird in den meisten mittelalterlichen Lohengrin-Versionen jedoch entschärft. Nur der 'Jüngere Titurel' kommt zu einem tragischen Schluß, wie ihn dann auch Wagner konzipiert. Die anderen Fassungen bauen das offenbar recht instabile mythische Sujet in Zusammenhänge ein, die den Konflikt nachträglich oder von vornherein neutralisieren: Konrad macht es zum Wunder, das Lohengrin-Epos zur historischen Episode, die außerdem über den 'Wartburgkrieg' doppelt in einen übergeordneten Zusammenhang aufgehoben wird⁵⁹, und der 'Lorengel' versucht den Konflikt zu verdrängen.

Anders die modernen Varianten. Hier führt kein Weg am bitteren Ernst der Tatsache vorbei, daß die sexuellen Wünsche sich mit Ansprüchen an das Liebesobjekt paaren, die die Liebe und vielleicht auch die Liebenden zerstören müssen. Lautréamont hat deswegen das ganze Drum und Dran von Frageverbot, Hochzeit und Gottesurteil weglassen können und damit eine ähnliche Reduktion vorgenommen, wie sie Wagner selber im 'Parsifal' durchführen sollte, wo die Fragethematik des 'Parzival' gänzlich in das Wissen aufgelöst wird, das der reine Tor "durch Mitleid" hat.⁶⁰ Die im Gegensatz zum Parzival- wie zum Ödipus-Mythos instabile Kombination von intellektueller

⁵⁷ Z. B. W. Beutin, Psychoanalytische Kategorien bei der Untersuchung mittelhochdeutscher Texte, in: Literatur im Feudalismus, hrsg. von D. Richter (= Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften 5), Stuttgart 1975, S. 261–296.

⁵⁸ Ph. Ariès, Geschichte der Kindheit. Kinder, Schulleben und Familie seit dem Mittelalter, München 1975 (Hanser Anthropologie).

⁵⁹ Die Erzählung der Lohengrin-Geschichte wird im 'Lohengrin' als Lösung eines von Clingsor Wolfram aufgegebenen Rätsels geboten (vgl. Str. 1–30).

⁶⁰ Vgl. Lévi-Strauss (Anm. 52), S. 65 ff.

und sexueller Kommunikation im Lohengrin-Mythos wird zu einer aporetischen Verschränkung von Liebe und Zerstörung radikalisiert, wenn Maldoror seinem Lohengrin nur gerecht werden kann, indem er ihn ermordet.

Meine Lektüre des Mythos hat den Schwan nicht berücksichtigt, ebenso wenig wie die drei Requisiten Schwert, Horn und Ring, die Lohengrin schon bei Wolfram zurückläßt (826, 19). Eine Auflösung ihrer symbolischen Bedeutung in substantiierte Signifikations-Atome ist der strukturalen Analyse, die in Beziehungen denkt, nicht möglich. Immerhin könnte man sagen, sie bedeuten Herrschaft (Schwert), Kommunikation (Horn) und Sexualität (Ring) – aber diese Deutung, die übrigens von der bei Richard Wagner gegebenen abweicht⁶¹, ergäbe sich nicht aus einem Symbollexikon à la RANK, sondern aus der Einsicht in die Strukturmomente der mythischen Handlung, die hier im Kleinen vergegenständlicht vorlägen.

Der Schwan wird bei Wolfram ängstlich als Freund Loherangrins eingeführt (*sin friunt der swan* 826, 16). Im Lohengrin-Epos erscheint er unerwartet und bietet sich als Vehikel für die Reise nach Brabant an, nachdem der Held bereits im Sattel sitzt und abreiten will. Er wird dann mit theologischen Assoziationen befrachtet: So erscheint er einem Brabanter Abt wie ein Engel (178, 2), und auf dem Meer schnappt er sich zuerst einen Fisch und dann die Hostie aus dem Wasser: das Sinnbild Christi und dessen eucharistischen Leib (Str. 65f.).⁶² Für Elsa bedeutet er nicht mehr als die Beglaubigung für die Außergewöhnlichkeit des Helden, die aber nur in der Funktion des Fragetabus strukturbestimmend zu sein scheint; das Totemtier dagegen gibt seine symbolischen Bedeutungen nicht preis.⁶³ Wolfram hat es aus einer nicht genau bekannten Schwanritter-Überlieferung heranassoziiert. In der 'Chanson du Chevalier du Cygne' dient es dann auch als genealogisches Emblem, d. h., es wandert aus der Handlung ins Wappen des Helden Gottfried von Bouillon, und Wagner erklärt den Schwan als dem Gral besonders heiliges Tier.

Wolfram, der seine Irrationalität nicht schmälert, hat auch angedeutet, wie der Schwan überflüssig gemacht werden könnte. Am Ende seines Berichts von Loherangrin sagt er:

⁶¹ Wagner (Anm. 23), S. 260 f.: *Dies Horn soll in Gefahr ihm Hilfe schenken, / in wildem Kampf dies Schwert ihm Sieg verleih; / doch bei dem Ringe soll er mein gedenken, / der einst auch dich aus Schmach und Not befreit.*

⁶² Cramer (Anm. 2), S. 182.

⁶³ Der Versuch von H. Grunsky, Totem und Tabu im Lohengrinmythos, in: Richard Wagner und das neue Bayreuth, München 1962 (= List Bücher 237), S. 94–107 kann als mißglückt betrachtet werden. Er assoziiert wild Handlungsmotive aus allen möglichen Zusammenhängen, ohne sich um deren strukturellen Zusammenhang zu kümmern.

826, 25 *durch waz verlôs daz guote wîp
werdes friunts minneclîchen lîp?
er widerriet ir vrâgen ê,
dô er für sie gienc vome sê.
hie solte Ereck nu sprechen:
der kund mit rede sich rechen.*

Hier hätte Erek sprechen sollen, der seine Enite mit Beschimpfungen strafte, als sie sein Schweigegebot übertrat. Das Verbot wird auf der Ebene der Signifikanten erledigt, und weil sich die Signifikanten vom Signifikat emanzipiert haben, kann das Leben dann in Frieden weitergehn. In einer mikroskopischen Dimension hat Wolfram hier demonstriert, was die Mythen immer leisten, wenn sie Probleme symbolisch lösen. Lohengrins Verhängnis war es, daß er, um es mit einem vielleicht schon dem Mittelalter geläufigen Wortspiel zu sagen⁶⁴, der Schwanritter sein mußte: le Chevalier au Cygne, und nicht le Chevalier aux Signes, der Ritter, der mit den Zeichen spielen kann.

Erlangen

ULRICH WYSS

⁶⁴ Vgl. Kindlers Literatur Lexikon, München 1974, Bd. 5, Sp. 1926.