

*Der Raub der Proserpina*

# 1 Einleitung

## 1.1 Der Proserpina-Mythos

Preisen werd ich Demeter Schönhaar, sie, die erhabne  
Göttin selbst und die Tochter mit hohen Knöcheln, die Hades  
Raubte, dem Zeus sie, der weitumblickende Donnerer, schenkte.  
Fern von Demeter, der golden Behängten, mit Früchten Geschmückten,  
Trieb sie ihr Spiel mit Okeanos üppigen Töchtern und pflückte  
Blumen, Rosen, Narzissen, Krokos, Iris und schöne  
Veilchen und Hyazinthen im weichen Polster der Wiese.<sup>1</sup>

Der *Hymnos an Demeter* präsentiert in seinen ersten Versen die Protagonistinnen und Protagonisten eines antiken Dramas, in dessen Verlauf ein junges, Blumen pflückendes Mädchen von einer Wiese hinweggeraubt, in die Unterwelt hinabgerissen und daselbst verheiratet wird. Persephone heißt das Mädchen in der griechischen Mythenversion, Proserpina in der lateinischen.<sup>2</sup> Geraubt wird es von Hades / Pluto (griech.) oder Dis (lat.), dem Unterweltgott, der auf der Suche nach einer Frau ist, die ihm von seinem Bruder Zeus (griech.) / Jupiter (lat.) zugesprochen wird. Als oberster Gott und Vater des Mädchens hat Zeus – im antiken Kontext – dazu gleich eine doppelte Berechtigung, die allerdings von Demeter (griech.) / Ceres (lat.), der Mutter des Mädchens, infrage gestellt wird. Demeter sucht ihre Tochter nach dem Raub nämlich bei Tag und Nacht, lässt das Wachstum der Pflanzen und damit die gesamte Ernte verderben und droht, diesen Zustand erst zu verändern, wenn sie ihre Tochter wiedersehen kann. Da mit der Ernte auch die Opfergaben für die Götter in Gefahr sind, bewirkt Demeters zerstörerische Aktivität ein Einlenken von Zeus, der daraufhin einen Kompromiss beschließt: Persephone verbringt zwei Drittel des Jahres bei ihrer Mutter und die restliche Zeit des Jahres in der Unterwelt.

<sup>1</sup> Homerische Hymnen, hg. v. Anton Weiher, München 1989, V. 1–8

<sup>2</sup> Was die Namen anbelangt, so richte ich mich nach dem jeweils interpretierten Text. In übergeordneten bzw. allgemein gehaltenen Kapiteln wähle ich die lateinischen Namensbezeichnungen, da diese auch in den meisten der untersuchten Mythen-  
transformationen verwendet werden.

## 1. Kapitel

So erzählt der *Hymnos an Demeter*, die früheste der überlieferten und in der vorliegenden Studie untersuchten Mythenversionen, die Geschichte. Da Mythen aber per se vielgestaltige literarische Gebilde sind, ist dies bei weitem nicht die einzige Art, den Raub der Persephone / Proserpina zu erzählen, zumal sich damit verschiedene Themen – von der Sozialisierung junger Mädchen in die Ehe bis zum Verhältnis von Mensch und Natur – transportieren lassen. Auf der Grundlage griechischer Siedlungen in Sizilien wurde der mit dem Mythos verbundene Kult denn auch rasch, nämlich ab dem 7. Jahrhundert v. Chr., über Griechenland hinaus rezipiert.<sup>3</sup> Im Zentrum dieser Rezeption stand aber nicht, wie in Griechenland, ein Mysterien-, sondern ein mit der Fruchtbarkeit der Insel verbundener Kult. In dieser Tradition sollen Demeter und ihre Tochter Sizilien seine Fertilität geschenkt haben, wobei die Insel in manchen antiken Deutungen sogar als Zeus' Hochzeitsgeschenk an seine Tochter gilt. Daraus entwickelte sich sodann auch eine eigene literarische Tradition, die den Raub nicht mehr in Griechenland, sondern in Sizilien verortete.

In der vorliegenden Studie werden dreizehn Rezeptionsstationen untersucht, die sich – weit über die Antike hinaus – mit dem Raub der Proserpina beschäftigen. Alle tun dies, indem sie zum einen auf bestimmte Narrative Bezug nehmen, die zum Kern des Mythos gehören (den Raub, die Mutter-Tochter-Beziehung und den mit der vegetationsbezogenen Dimension des Mythos verbundenen Aufenthalt Proserpinas in der Unterwelt), sich zum anderen aber auch in mehr oder weniger starkem Ausmaß davon entfernen: Jede Mythentransformation trägt die Zeichen ihrer Zeit, ihrer literarischen Gattung und ihrer Erzählerin oder ihres Erzählers. Dies ist denn auch – wenn der Mythos überhaupt begrifflich bestimmt werden kann – sein wichtigstes Merkmal: Mythische Geschichten lassen sich auf unzählige Arten erzählen und folglich auch auf ebenso unzählige Weisen den jeweiligen literarischen und zeitgeschichtlichen Bedingungen anverwandeln. Darauf geht das folgende Unterkapitel näher ein, das am Anfang der Studie steht und den vielschichtigen Mythosbegriff mit dem Ziel erläutert, den Anschluss der vorliegenden Studie an die rezente Mythosforschung darzustellen. Die inhaltliche und methodische Grundlegung der Studie kommt im darauffolgenden Kapitel 2 zur Sprache, bevor ab Kapitel 3 der eigentliche Interpretationsteil beginnt.

<sup>3</sup> Bei der folgenden Darstellung der sizilischen Mythentradition folge ich Anne Friedrich: Claudian, Der Raub der Proserpina, lateinisch u. deutsch, übers. v. Anne Friedrich u. Anna Katharina Frings, Darmstadt 2009, S. 4 f.

## 1.2 Überlegungen zur Mythenrezeption

Mythos ist ein Begriff der Wissenschafts- wie auch der Alltagssprache, der zunächst durch eine große semantische Offenheit auffällt. Eine Internetrecherche bestätigt seine ubiquitäre Verwendung: Der Begriff wird häufig mit einem bestimmten Substantiv kombiniert, z. B. »Mythos Milch« oder »Mythos Steuerparadies«, und er wird für Feriendestinationen ebenso verwendet wie für Restaurants oder Coiffeursalons. Peter Tepe kommt in seiner Untersuchung auf »68 Bedeutungen bzw. Bedeutungsfacetten« der Alltagssprache, wobei die oben erwähnten Beispiele in die Kategorie jener Semantisierungen fallen, die Mythos mit Vorurteil bzw. »einer falschen, unzutreffenden Sicht eines Sachverhalts« gleichsetzen oder ihm – gerade umgekehrt – eine Vorbild-, Leit- oder Symbolfunktion zusprechen.<sup>4</sup> Hinter diesem Spannungsfeld steht eine lange philosophische Auseinandersetzung, in deren Verlauf eine mythische Weltauffassung als Gegenteil oder »Kindheitsstufe«<sup>5</sup> von Rationalität postuliert wurde. Die antiken Vorläufer dieser Debatte werden im nachfolgenden Unterkapitel kurz skizziert. Ein modernes Beispiel für diese Form stellt Karl Kerényis *Die Mythologie der Griechen* dar. Kerényi spricht nämlich davon, dass der Mythos »im Leben der Menschheit [...] eine frühe und primitive Stufe«<sup>6</sup> darstelle.

Der Mythosbegriff wird jedoch nicht nur in der Alltagssprache mehr oder weniger willkürlich verwendet; auch in der Mythosforschung herrscht kein Konsens in Bezug auf die Frage, wie der Begriff zu definieren sei, etwa im Sinne von allgemein geteilten »Minimaldefinitionen«.<sup>7</sup> Vielmehr entziehe sich der Mythos »einer einheitlichen Definition«, was nicht zuletzt seiner »narrativen Struktur«<sup>8</sup> geschuldet sei: Eine

<sup>4</sup> Peter Tepe, Terminologische Sensibilisierung im Umgang mit dem Mythos. Das Konzept der komplexen Mythosforschung, in: Brigitte Krüger / Hans-Christian Stillmark (Hg.), *Mythos und Kulturtransfer. Neue Figuren in Literatur, Kunst und modernen Medien*, Bielefeld 2013, S. 29–44, Zitat S. 31

<sup>5</sup> Stefan Matuschek, Mythos-Begriff und vergleichende Literaturanalyse, in: Monika Schmitz-Emans / Uwe Lindemann (Hg.), *Komparatistik als Arbeit am Mythos*, Heidelberg 2004, S. 95–110, hier S. 95

<sup>6</sup> Karl Kerényi, *Die Mythologie der Griechen. Die Götter- und Menschheitsgeschichten*, Zürich 1951, S. 8

<sup>7</sup> Christoph Jamme, »Gott an hat ein Gewand«. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart, Frankfurt am Main 1999, S. 21

<sup>8</sup> Christoph Jamme, Mythos – Kulturphilosophische Zugänge, in: Brigitte Krüger / Hans-Christian Stillmark (Hg.), *Mythos und Kulturtransfer. Neue Figuren in Literatur, Kunst und modernen Medien*, Bielefeld 2013, S. 19–28, hier S. 19

mythische Geschichte lässt sich auf viele Arten erzählen und folglich mit ebenso vielen Kontexten verbinden. Es erstaunt also nicht, dass sich verschiedene wissenschaftliche Disziplinen mit dem Mythos beschäftigen. Monika Schmitz-Emans gibt in der Einleitung zum Sammelband *Komparatistik als Arbeit am Mythos* einen Überblick über philosophische, religions- und literaturwissenschaftliche Zugänge zum Mythos, die jeweils unterschiedliche Schwerpunkte setzen und ebensolche Erkenntnisinteressen verfolgen.<sup>9</sup> Im Zentrum des literaturwissenschaftlichen Interesses steht in der Regel die semantische und narrative Breite der Mythen, die für diachron angelegte, komparatistische Interpretationen ein ergiebiges Feld darstellt. Der Bezug auf die antike Thematik situiert jüngere Mythenversionen darüber hinaus zwischen den Polen der Fremd- und Vertrautheit, die je nach Entstehungszeit in unterschiedlichem Verhältnis zueinander stehen und ebenfalls eine ergiebige Grundlage für ein vergleichendes Vorgehen darstellen.

Angesichts des weitläufigen Diskurses kann es im Folgenden nicht darum gehen, die Begriffsgeschichte des Mythos mit ihren unterschiedlichen disziplinären Ausdeutungen nachzuzeichnen.<sup>10</sup> Stattdessen soll im folgenden Abschnitt dieses einleitenden Kapitels ein Mythosverständnis entwickelt werden, an das sich das im Methodenteil vorzustellende kulturwissenschaftliche Begriffsinstrumentarium anschließen lässt. Eingeleitet wird dieser Zugriff auf den Mythos zunächst von einer kurzen Skizze des griechischen Mythos, die weitgehend einer Studie über die griechische Mythologie von Udo Reinhardt folgt.<sup>11</sup> Dieser Auftakt soll verdeutlichen, dass die Antike nach wie vor eines jener Modelle darstellt, an denen sich die westliche Kultur auf affirmierende und abgrenzende Art und Weise abarbeitet.

---

<sup>9</sup> Vgl. Monika Schmitz-Emans, Zur Einleitung. Theoretische und literarische Arbeiten am Mythos, in: dies. / Uwe Lindemann (Hg.), *Komparatistik als Arbeit am Mythos*, Heidelberg 2004, S. 9–35

<sup>10</sup> Einen Überblick bietet der von Monika Schmitz-Emans und Uwe Lindemann herausgegebene Band (Monika Schmitz-Emans / Uwe Lindemann (Hg.), *Komparatistik als Arbeit am Mythos*, Heidelberg 2004). Weitere knappere Überblicksdarstellungen befinden sich in dem von Aleida und Jan Assmann verfassten Artikel im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (Aleida Assmann / Jan Assmann, *Mythos*, in: Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Matthias Laubscher (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart 1998, S. 179–200) und in Christoph Jammes Beitrag über die kulturphilosophischen Zugänge zum Mythos (Jamme 2013, S. 19–28).

<sup>11</sup> Udo Reinhardt, *Der antike Mythos. Ein systematisches Handbuch*, Freiburg i. Br. 2011

## 1.2.1 Der Mythos – Rückblick auf die antike Begriffsgeschichte

Befragt man die Etymologie, so führt das Wort *mýthos* als Ableitung vom Verbalstamm *mytheisthai* (sagen, reden, sprechen) ins Altgriechische, wo es das »Gesprochene« bedeutet und im Gegensatz zur Tat (*érgon*) steht. Derselbe Zusammenhang existiert im Lateinischen, wo das Substantiv *fabula* und das Verb *fari* die Äquivalente der griechischen Wörter darstellen. Belegt ist das Wort *mýthos* bereits bei Homer, wo es in der *Odyssee* auch im Sinne von »Erzählung« verwendet wird. Erst später gerät das anfangs neutrale Wort in eine Opposition zum *lógos*, der »zunächst ebenfalls ›Wort‹ und ›Erzählung‹ bedeutete, dann auch ›Überlegung‹ und ›Vernunft‹«. Bei Herodot steht der Mythos sodann für »traditionelle Götter- und Heroenmythen«, der Lyriker Pindar schlägt hingegen bereits in eine Kerbe, welche die weitere Begriffsentwicklung prägen wird: Für ihn sind Mythen »»unglaubliche Geschichten««. <sup>12</sup> Als das Andere der Vernunft werden sie hinfort vor allem von den Philosophen gesehen, etwa von Platon, und geraten damit als »unwahr« in Verruf. Dies ist freilich ein Verdikt, das nicht nur den Mythos, sondern auch die Dichtung insgesamt trifft, die – jedenfalls gemäß Platon – nichts Wahres über die Gegenstände zu berichten habe, sondern sie stets nur nachahme. <sup>13</sup> Das geflügelte Wort der lügenden Dichter wurde in der Folge vielfach zurückgewiesen. <sup>14</sup> Ganz ähnlich wird die in der antiken Philosophie angelegte Dichotomie zwischen Mythos und Vernunft von der rezenten Mythosforschung als veraltet bezeichnet, <sup>15</sup> worauf ich weiter unten zu sprechen komme.

Eine etwas anders geartete Ausprägung des Mythosbegriffs findet sich bei Aristoteles, der den Mythos unter literarischen Vorzeichen betrachtet und ihm damit eine eigenständige Legitimation gibt. Für Aristoteles ist der Mythos »das Fundament [...] der Tragödie«, die ihr Zentrum in der »Nachahmung [...] von Handlung und Lebenswirklichkeit« hat. Dies dürfe nun allerdings nicht mit der Aufgabe der Geschichtsschreibung

<sup>12</sup> Alle Zitate stammen aus Reinhardt 2011, S. 13–15

<sup>13</sup> Vgl. Platon, *Der Staat / Politeia*, übers. v. Rüdiger Rufener, Düsseldorf 2000, 10. Buch, Absatz 3

<sup>14</sup> Zum Verhältnis von fiktionalen Texten und Wahrheit bzw. zu den diesbezüglich unterschiedlichen Haltungen vgl. *Literatur und Wissen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg. v. Roland Borgards u.a., Stuttgart 2013, S. 232 f.

<sup>15</sup> Vgl. Jamme 2013, S. 19. Das Argument, dass der Mythos nicht mit dem Logos verrechnet werden dürfe, gilt jedoch auch umgekehrt: Den Mythos als legitime Erzählform zu betrachten, bedeutet nicht, die Vernunft zu entwerten.

verwechselt werden, die »das wirkliche Geschehen mitteilt«, im Gegensatz zum Dichter, der das mitteilt, »was geschehen könnte«. <sup>16</sup> Für Aristoteles ist der Mythos also die fiktive Fabel eines Dramas, womit er alles andere als ein unglaubwürdiges »Ammenmärchen« <sup>17</sup> meint. Ganz im Gegenteil, die Nachahmung von Handlung unterliegt seiner Ansicht nach durchaus den Gesetzen der »Wahrscheinlichkeit«. <sup>18</sup> Aristoteles' Mythosbegriff der vorliegenden Studie zugrunde zu legen, wäre jedoch problematisch, da der Mythos bei ihm in etwa dem entspricht, was Literaturlexika als Stoff definieren, und seine Definition geradezu auf fiktionale Literatur überhaupt zutrifft. <sup>19</sup> Dies kommt indessen nicht von ungefähr, entnimmt die frühe griechische Literatur ihre »Basisstoffe« <sup>20</sup> doch in der Tat dem Mythos. Eine flexible Handhabung der Begriffe scheint daher sinnvoll, nicht jedoch eine synonyme: Der Mythos ist zwar auch Stoff, aber nicht nur, worauf weiter unten eingegangen wird.

Reinhardt nennt schließlich eine Reihe von Merkmalen des griechischen Mythos, die im Folgenden mit Blick auf den Proserpina-Mythos paraphrasiert werden, ohne sie jedoch als Wesensbestimmungen des Mythos zu verstehen. Dies würde nämlich am Charakter der potentiell unendlichen Mythenrezeption vorbeiziehen, wie die blumenbergsche Argumentation zeigen wird. Dazu aber später mehr. Um die genannten Merkmale zu bestimmen, bezieht sich Reinhardt auf Walter Burkert, gemäß dem Mythen »traditionelle Erzählungen mit besonderer Bedeutsamkeit« sind, die »der Tendenz nach überindividuell« <sup>21</sup> ist. In Abgrenzung zu Märchen und Sagen, für die dies ebenfalls gelte, schlägt Reinhardt einen spezifischeren Definitionsansatz vor: »Mythos meint eine einzelne Geschichte bzw. Erzählung oder auch einen größeren Erzählkomplex, in dem es um fiktive, im Blick auf Schauplätze und handelnde Personen meist recht genau fixierte Ereignisse aus einer mythischen Vorzeit geht, zu deren Voraussetzungen durchweg eine Handlungsbeteiligung von göttlichen Wesen gehört.«

Etwas ausführlicher und am Beispiel erläutert lassen sich diese drei Merkmale folgendermaßen ausformulieren: Griechische Mythen sind in

<sup>16</sup> Aristoteles, *Poetik*, übers. u. hg. v. Manfred Fuhrmann, Stuttgart 2012, Zitate in der genannten Reihenfolge aus den Kap. 6 (1450a39), 6 (1450a17–18) und Kap. 9 (1451b1–6)

<sup>17</sup> Reinhardt 2011, S. 14

<sup>18</sup> Aristoteles, *Poetik*, Kap. 9 (1451b9).

<sup>19</sup> Vgl. Gero von Wilpert, *Sachwörterbuch der Literatur*, Stuttgart 2001, S. 787f.

<sup>20</sup> Reinhardt 2011, S. 303

<sup>21</sup> Walter Burkert, *Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen*, in: Fritz Graf (Hg.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Stuttgart 1993, S. 9–24, hier S. 9f.

geographischer Hinsicht recht genau lokalisiert, häufig befinden sich dort auch die »Kultstätten« der jeweiligen »mythischen Persönlichkeiten«; in zeitlicher Hinsicht gelingt eine Fixierung hingegen kaum. Persephone wird im *Hymnos an Demeter* von einer Ebene bei Nysa geraubt, bei Ovid und Claudian findet der Raub ebenfalls an konkreten Orten statt: Ersterer lokalisiert ihn in der Nähe von Henna in Sizilien, letzterer beim ebenfalls in Sizilien liegenden Ätna. Im Gegensatz dazu können die Proserpina-Erzählungen in chronologischer Hinsicht nicht festgelegt werden; vielmehr ist der Mythos zyklisch, und damit in Opposition zu einer zeitlichen Fixierung, strukturiert. Als drittes Merkmal nennt Reinhardt in der oben zitierten Definition die »Handlungsbeteiligung von göttlichen Wesen«, die das mythische Geschehen nicht zuletzt auch »in einen göttlichen Schicksalsplan«<sup>22</sup> integrieren – beides bestätigt sich auch in den genannten antiken Proserpina-Versionen, in denen Göttinnen und Götter die Protagonistinnen und Protagonisten sind.

In funktionaler Hinsicht lassen sich griechische Mythen sodann in zwei Grundvarianten einteilen: Erstens haben sie eine »aitiologische« Funktion, indem sie häufig von Ursprüngen und Anfängen handeln und diese auch erklären wollen. Zweitens verfügen sie über eine »paradigmatische«<sup>23</sup> Funktion, gemäß der sie Werte und Handlungsmodelle vermitteln sollen, also »normative Ansprüche stellen und formative Kraft besitzen«.<sup>24</sup> So gibt der Mythos des abgestürzten Ikarus dem Gewässer, in das der von der Sonne verbrannte Knabe stürzt, seinen Namen<sup>25</sup> und kann zugleich als vor der Hybris warnendes oder den Wagemut verklärendes Handlungsmodell gelesen werden. Die sich in einen Lorbeerbaum verwandelnde Daphne erklärt die Herkunft des Lorbeerkranzes auf dem Haupt des Siegers<sup>26</sup> und Proserpinas zyklisches

<sup>22</sup> Alle Zitate aus Reinhardt 2011, S. 20, S. 88 u. S. 236

<sup>23</sup> Beide Zitate aus Reinhardt 2011, S. 246

<sup>24</sup> Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2002, S. 76

<sup>25</sup> In den *Metamorphosen* lautet die entsprechende Stelle nach Ikarus' Absturz folgendermaßen: der Mund [...] wird vom blauen Wasser verschlungen; es bekam von Ikarus den Namen (oraque caerulea [...] / excipiuntur aqua, quae nomen traxit ab illo, Ovid, *Metamorphosen* 8, 229–230). Wenn nicht anders vermerkt, zitiere ich aus der folgenden Ausgabe: P. Ovidius Naso, *Metamorphosen*, übers. u. hg. v. Michael von Albrecht, Stuttgart 2010.

<sup>26</sup> Apoll prophezeit in den *Metamorphosen* der auf der Flucht vor dem Gott in einen Lorbeerbaum verwandelten Daphne das Folgende: Da du nicht meine Gemahlin sein kannst, wirst du wenigstens mein Baum sein. Stets werden mein Haupthaar, mein Saitenspiel, mein Köcher dich tragen, Lorbeer! Du wirst den lateinischen Feldherrn nahe sein, wenn frohe Stimmen das Triumphlied singen und das Capitol



Wesen geht in bestimmten Lesarten mit einer Erklärung der Jahreszeiten einher. In Bezug auf die interpretierten Proserpina-Versionen ist indessen festzuhalten, dass sich die normative Dimension allein auf den *Demeterhymnos* beschränkt, und zwar in dem Sinne, dass ein den beiden Göttinnen Demeter und Persephone gestifteter Kult mit dem Mythos verbunden ist, der von den Menschen zu befolgen war. In den nachfolgenden Mythenvarianten geht es demgegenüber nicht mehr so sehr um ablesbare Handlungsanleitungen, sondern vielmehr um die Problematisierung von zeitgenössisch relevanten Phänomenen, etwa denjenigen des bereits weiter oben erwähnten Verlusts der Jungfräulichkeit und der Verheiratung junger Mädchen. Ausführlich ist davon in den auf die *Einleitung* und die *Grundlegung der Studie* folgenden Kapiteln die Rede.

### 1.2.2 Die Produktivität des Mythos

Bevor auf die rezenten Forschungsansätze zur Mythenrezeption, die sich weniger mit Form und Inhalt von Mythen als vielmehr mit deren anhaltender Produktivität beschäftigen, näher eingegangen wird, soll an dieser Stelle zunächst ein zeitgenössisches Beispiel von der anhaltenden Gegenwärtigkeit antiker Mythen zeugen. 2015 verstarb mit dem Bergsteiger Dean Potter ein moderner Ikarus, der seine Motivation für extreme Varianten des Bergsports mit einer scheinbar individuellen Erfahrung begründete: Schon als Kleinkind habe ihn ein Traum verfolgt, in dem ihm Federn gewachsen seien und in dem er daraufhin geflogen, dann aber abgestürzt sei; mit seinen Erfahrungen am Berg versuche er, die wiederholt geträumte Todeserfahrung umzudeuten.<sup>27</sup> Auch Potters spätere Zuspitzung der Verarbeitung seiner Träume im Satz »From dying to flying«, der die Erfahrung von Fallschirmsprüngen aus ungesichert erkletterten steilen Felswänden zusammenfassen soll, spielt mit den Versatzstücken der fest im kollektiven Gedächtnis verankerten Ikarus-Erzählung – jedenfalls dann, wenn er in umgekehrter Richtung gelesen wird: »From flying to dying« bringt sowohl Potters als auch Ikarus' Ende auf den Punkt und zeugt daneben von der außerordentlich breiten Produktivität, dank der Mythen weit über bildungsbürgerliche Kreise

---

den langen Festzug sieht (at quoniam coniunx mea non potes esse, / arbor eris certe [...] mea. semper habebunt / te coma, te citharae, te nostrae, laure, pharetrae. / tu ducibus Latiis aderis, cum laeta triumphum / vox canet et visent longas Capitolia pompas, Ovid, *Metamorphosen* 1, 557–561).

<sup>27</sup> Vgl. *First Ascent* [Film], Episode 6: Fly or Die

hinaus wirken. Der Beispiele ließen sich unzählige weitere finden, zumal der Mythos in der (Post-)Moderne nicht nur im Science-Fiction-Bereich und in der Jugendliteratur geradezu eine Renaissance erlebt.<sup>28</sup>

Die griechischen Mythen wurden also nicht nur von den Römern übernommen, sondern sie führen ein vielgestaltiges Leben bis in die Gegenwart hinein. Die oben genannte neuere literaturwissenschaftliche Mythosforschung ist denn auch an Mythen in »nicht-mehr-mythischer Zeit«<sup>29</sup> interessiert, wie sie etwa in Dean Potters Traum vom Fliegen zum Ausdruck kommen. Aitiologische Dimensionen, die in eine Zeit »der Ursprünge und großen Umschwünge«<sup>30</sup> einer imaginierten Schöpfungszeit gehören, stehen folglich nicht im Zentrum dieses Forschungsinteresses. Für neuere literaturwissenschaftliche Mythen-theorien ist vielmehr grundlegend, dass die frühen griechischen Mythen nicht zu der Annahme verleiten dürfen, der Mythos existiere in einer fixen, gar ursprünglichen Form, von der sich im Laufe der Zeit die übrigen Mythen abgeleitet hätten. Im Fall des Proserpina-Mythos könnte z. B. der gut überlieferte *Hymnos an Demeter*, der auch in der vorliegenden Arbeit als ältester Text in den Blick genommenen wird, dazu verleiten, diesen als eine Art Startpunkt für die weitere Rezeption zu definieren. Dass es letztlich aber wenig zielführend ist, frühere und spätere Versionen zu bestimmen, zeigt allein der Blick auf die Streuung der übrigen antiken Varianten des Proserpina-Mythos.<sup>31</sup> Mit implizitem Bezug auf Hans Blumenberg schreiben Martin Vöhler, Bernd Seidensticker und Wolfgang Emmerich in der Einleitung des Bandes *Mythenkorrekturen* daher von Mythen als »traditionellen Geschichten, die sich dadurch auszeichnen, dass sie immer wieder neu erzählt werden können«.<sup>32</sup> Solches weiß auch Cicero vom Proserpina-Mythos zu berichten: Den Menschen

<sup>28</sup> Vgl. Gyburg Radke, *Die Kindheit des Mythos. Die Erfindung der Literaturgeschichte in der Antike*, München 2007, S. 1

<sup>29</sup> Vorbemerkung des Herausgebers, in: Manfred Fuhrmann (Hg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971. Auf das Stichwort nimmt auch der Titel eines von Bernd Seidensticker und Martin Vöhler herausgegebenen Sammelbandes Bezug: Bernd Seidensticker / Martin Vöhler (Hg.), *Mythen in nachmythischer Zeit. Die Antike in der deutschsprachigen Literatur der Gegenwart*, Berlin 2002.

<sup>30</sup> Assmann 2002, S. 57

<sup>31</sup> Für einen Überblick über die literarischen Traditionen in der griechisch-römischen Antike vgl. *The Homeric Hymn to Demeter*, ed. by Nicholas J. Richardson, Oxford 1974, S. 68–86

<sup>32</sup> Martin Vöhler / Bernd Seidensticker / Wolfgang Emmerich, *Zum Begriff der Mythenkorrektur*, in: Martin Vöhler / Bernd Seidensticker (Hg.), *Mythenkorrekturen. Zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption*, Berlin 2005, S. 1–18, hier S. 2

der Antike muss der Mythos vom Raub der Proserpina schon von Kindesbeinen an bekannt gewesen sein (*iam a pueris accepimus*),<sup>33</sup> was darauf hinweist, dass er immer wieder erzählt worden sein muss. Als kollektive Erzählungen sind Mythen denn auch nicht an organisierende Erzählinstanzen gebunden und können wie die nach ihrem Tod in eine Spinne verwandelte Arachne über lange Zeiträume und in verschiedenen (auch medialen) Formen fortexistieren.<sup>34</sup> In ihrer Vielgestaltigkeit werden Mythen jedoch auch an bestimmten Knotenpunkten zusammengehalten, in denen sich ein wiederkehrendes Grundmuster manifestiert, durch das z. B. eine Proserpina-Version auch in einer verfremdeten Version als solche erkennbar bleibt. Um dieses mythenspezifische dialektische Verhältnis von Beständigkeit und Veränderung näher zu erfassen, schließen neuere literaturwissenschaftliche Mythentheorien zumeist an Hans Blumenbergs Thesen über den Mythos an,<sup>35</sup> gemäß denen Mythen ständig neu rezipiert werden und dabei mit ihrer angstabbauenden Funktion als Akt der »humanen Selbstbehauptung«<sup>36</sup> begriffen werden.

In seiner Studie *Arbeit am Mythos* führt Blumenberg die Unterscheidung zwischen Grundmythos und Kunstmythos ein. Von ersterem spricht er im Sinne einer (theoretischen) Summe aller Rezeptionen, der Kunstmythen, ohne ihn aber »als den Urmythos auszugeben«.<sup>37</sup> Im Prinzip sei der Grundmythos nicht eruierbar, was noch viel mehr für den Urmythos gilt, der letztlich als analytisches Konstrukt zu verstehen ist. Dieses führt in eine gleichermaßen konstruierte Vorzeit, in welcher der Mythos dem Menschen laut Blumenberg dabei half, eine als absolut empfundene, nicht einzuordnende Wirklichkeit begreifbar zu machen. Der Mythos fungiert demzufolge als erste Stufe von Rationalität,<sup>38</sup> indem er z. B. Natur benennt, anthropomorphisiert und erzählbar macht.<sup>39</sup> Anders ausgedrückt findet der Mythos eine Sprache für das,

<sup>33</sup> Marcus Tullius Cicero, Reden gegen Verres V. Zweite Rede gegen C. Verres, viertes Buch, übers. u. hg. v. Gerhard Krüger, Stuttgart 2007, 4, 107

<sup>34</sup> Zu Arachnes Verwandlung vgl. Ovid, *Metamorphosen* 6, 142–145

<sup>35</sup> Zumindest gilt dies für den deutschsprachigen Raum; vgl. Ute Heidmann, *Mythologie und Komparatistik*, in: Rüdiger Zymner u.a. (Hg.), *Handbuch Komparatistik. Theorien, Arbeitsfelder, Wissenspraxis*, Stuttgart 2013, S. 187–189, hier S. 187

<sup>36</sup> Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Diesseits namenlosen Entsetzens* [Rezension zu Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*], in: *Neue Deutsche Hefte* 28 (3), 1981, S. 570–579, hier S. 570

<sup>37</sup> Vgl. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main 2006, S. 192–238, hier S. 192

<sup>38</sup> Vgl. Jamme 2013, S. 26

<sup>39</sup> Vgl. Schmitz-Emans 2004, S. 21

was andernfalls im Bereich des »unsagbaren Schreckens«<sup>40</sup> bliebe. Dies unterscheidet ihn sodann auch vom literarischen Stoff: »Eine rein poetische Erfindung hätte es nie zu dieser Wirkung gebracht«, die ebenjenen Geschichten anhaftet, die von einst Übermächtigem erzählen. Die vielen Varianten, in denen Mythen bereits in frühester Zeit existierten, zeugen daher davon, dass im Erzählen ein spielerischer Umgang mit den einstigen – wie auch immer gearteten – Ängsten gefunden wird. Diese »traumatischen Schrecknisse, die mit dem Ursprung der Götter verbunden gewesen waren«, führen allerdings ein latentes Nachleben: Bei Blumenberg ist die »Latenz«<sup>41</sup> der einstigen Schrecknisse der Grund dafür, dass sich mythische Erzählungen nicht beliebig von einem bestimmten Kern entfernen, sondern ihn vielmehr auf Umwegen, mittels Wiederholungen und fern von stringenten Sinnkonstruktionen umspielen. Dies ist der Hintergrund, vor dem der viel zitierte Satz Blumenbergs zu lesen ist, gemäß dem Mythen »Geschichten von hochgradiger Beständigkeit ihres narrativen Kerns und ebenso ausgeprägter marginaler Variationsmöglichkeit«<sup>42</sup> seien, die bestimmte Motive durch die Zeiten transportieren, ohne aber Aufschluss über die in ihnen codierten Erfahrungen zu geben. Der Begriff der Latenz kann mit Hartmut Böhme sodann als Metapher gelesen werden, die ein »sehr altes Ordnungsmodell zur Erfassung von Transformation«<sup>43</sup> kulturellen Wandels darstellt. Er geht auf das lateinische Verb *latere*, das mit »verstecken« übersetzt werden kann, zurück:<sup>44</sup> Bestimmte kulturelle Erfahrungen bleiben demgemäß über längere Zeit in der Latenz, also versteckt, um dann plötzlich wieder aufzutauchen.

Ob die These der Latenz geteilt wird oder nicht, seit Blumenberg wurde oft auf die oben aufgeführte Definition verwiesen, da sie die bereits erwähnte Dialektik von Beständigkeit und Veränderung in einem Satz ausdrückt. Mythen sind gleichzeitig beständig und verändern sich doch fortlaufend; sie sind laut Blumenberg immer »schon in Rezeption eingegangen«,<sup>45</sup> regen zu stets neuen Umschriften, Aktualisierungen

<sup>40</sup> Schmidt-Biggemann 1981, S. 572

<sup>41</sup> Hans Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: Manfred Fuhrmann (Hg.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, München 1971, S. 11–66, Zitate S. 23 f.

<sup>42</sup> Blumenberg 2006, S. 40

<sup>43</sup> Hartmut Böhme, Einladung zur Transformation, in: ders. u.a. (Hg.), Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels, München 2011, S. 7–38, hier S. 33

<sup>44</sup> Vgl. OLD, s. v. *latere*

<sup>45</sup> Blumenberg 2006, S. 299

und Transponierungen in diverse mediale Formen an. Laut Manfred Pfister ist der Mythos ein beständiges »Spiel von Versionen, Varianten, Neukombinationen, Überschreibungen, Übersetzungen, Fortsetzungen, Versetzungen in andere Gattungen und Medien, von Exegesen, Kommentaren, Interpretationen«,<sup>46</sup> die jenseits eines narrativen Kerns von keiner Logik zusammengehalten werden. Allerdings lässt sich auch dieser Kern nicht fix bestimmen, sondern höchstens behelfsmäßig skizzieren: Seine eindeutige Bestimmung wäre nur vom Standpunkt eines »zu Ende«<sup>47</sup> erzählten, gleichsam nicht mehr rezipierbaren Mythos möglich. Dem steht jedoch allein schon ein die Zeiten überdauerndes, zur *conditio humana* gehörendes Erzählbedürfnis im Wege.<sup>48</sup> Auch Blumenberg verwirft die Möglichkeit des »zu Ende« erzählten Mythos, indem er seine Studie mit dem folgenden Satz beendet: »Was aber, wenn doch noch etwas zu sagen wäre?«<sup>49</sup>

Bevor abschließend noch einmal auf die eingangs dargelegten, dem Mythos zugeschriebenen negativen Konnotationen eingegangen wird, lässt sich zusammenfassend festhalten, dass der Mythos – sofern er jenseits der Mythos-Wahrheit-Dichotomie betrachtet wird – vor allem von drei Eigenschaften geprägt ist: Er wird im Erzählmodus formuliert, nimmt auf überindividuelle (in der Antike: mit dem Götterapparat verbundene) Erfahrungen Bezug und wird immer wieder aufs Neue erzählt. Damit ist er prinzipiell offen für jede Art von Rezeption und nicht – wie eine verbreitete Auffassung meint – primär dafür prädestiniert, reaktionäres Gedankengut zu legitimieren, worauf an dieser Stelle kurz eingegangen sei. Solche Mythenkritik bezieht sich zumeist auf Roland Barthes, der Mythenbildungen des kapitalistischen Alltags untersuchte und ihnen eine ahistorische, naturalisierende und daher antiaufklärerische Wirkung attestierte.<sup>50</sup> In Umkehrung der philosophischen Mythenkritik wird dem Mythos in dieser Perspektive der Status von etwas Wahrem, Unanfechtbarem und der gesellschaftlichen Verhandlung Entzogenem zugesprochen.<sup>51</sup> Exemplarisch sei hierfür die auf der Online-Plattform *Geschichte der Gegenwart* geführte Debatte

<sup>46</sup> Manfred Pfister, »Merry Greeks«. Die Spiele der Elisabethaner mit den antiken Mythen, in: Martin Vöhler / Bernd Seidensticker (Hg.), *Mythenkorrekturen. Zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption*, Berlin 2005, S.123–138, hier S. 130

<sup>47</sup> Vgl. Blumenberg 2006, S. 299

<sup>48</sup> Vgl. Matuschek 2004, S. 95

<sup>49</sup> Blumenberg 2006, S. 689

<sup>50</sup> Vgl. Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt am Main 1964, S. 113

<sup>51</sup> Barthes Argumentation ist in diesem Sinn nahe an der marxistischen Ideologiekritik verortet (vgl. ebd. S. 145).

über »Die Alpen als Schweizer #Mythos« genannt, worin der Mythos als Medium aufgefasst wird, das »von ewigen Wahrheiten« künde und damit eben zur Naturalisierung historischer Prozesse beitrage.<sup>52</sup> Demgegenüber wird in der vorliegenden Studie (mit Blumenberg) argumentiert, dass eine ideologisierende Erzählform nur eine von unzählbar vielen Färbungen ist, die ein Mythos annehmen kann.<sup>53</sup> Ob sich auch in der Proserpina-Mythe naturalisierend-ideologisierende Erzählmuster finden, wird sich im Verlauf der Interpretationen zeigen und wird im Abschlusskapitel eigens thematisiert.

Aus fachlichen Gründen wird in der vorliegenden Studie auf eine Erweiterung des Korpus auf außereuropäische Literatur verzichtet. Dies im unbefriedigenden Wissen, damit einmal mehr einer eurozentrischen Sicht auf die (literarische) Welt Vorschub zu leisten. Um diese Forschungslücke zu einem späteren Zeitpunkt zu schließen, ließe sich etwa an Überlegungen zur universellen Struktur mythischer Handlungskonzepte anschließen<sup>54</sup> und nach orientalischen, asiatischen oder mesoamerikanischen »Proserpinen« bzw. funktionsäquivalenten Figurationen fragen. Dies im Licht des postkolonialen Theorems, dass die dominante, auf europäische Wissenssysteme und Praktiken fokussierende Wahrnehmung von Kultur defizitär ist. Sie blendet aus, dass keine Kultur je für sich existierte. Wie die Postcolonial Classics zeigen, gilt dies nicht zuletzt für die griechische und römische Antike, die stets in regem Austausch mit afrikanischen und asiatischen Kulturen standen. Auch dies ist ein Grund, den griechischen Mythos nicht als »Ursprungsmythos« zu statuieren.

---

<sup>52</sup> Beide Zitate aus Philipp Sarasin, Die Alpen als Schweizer #Mythos, Geschichte der Gegenwart, 31. Juli 2016, <http://geschichtedergewenart.ch/die-alpen-als-schweizer-mythos/>, Zugriff: 14.02.2017

<sup>53</sup> In einem nochmals anderen, an dieser Stelle nicht näher ausgeführten Sinn (nämlich als Widerspiegelung einer historisch weit zurückliegenden Realität) versteht Luce Irigaray den Mythos (vgl. Kap. 4.6.3).

<sup>54</sup> Vgl. Claude Lévi-Strauss, Das wilde Denken, Frankfurt am Main 1994

