



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„*daz liez er allez an got* - Christliche Theologie bei
Hartmann von Aue“

verfasst von / submitted by

Alexandra Kölbl, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2017/ Vienna, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 333 299

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UF Deutsch UF Psychologie und
Philosophie UniStG

Betreut von / Supervisor:

PD Mag. Dr. Christa Tuczey

Danksagung

Zunächst möchte ich mich bei Frau PD Mag. Dr. Christa Tuczay bedanken. Sie hat mir sowohl bei der Themenfindung als auch während des Schreibprozesses wertvolle Anregungen gegeben und ich konnte mich immer an sie wenden, wenn fachliche und organisatorische Fragen auftraten.

Außerdem möchte ich allen danken, die mich beim Schreiben unterstützt und immer wieder motiviert haben.

Ganz besonderer Dank gilt meinen Eltern, die mir mein Studium ermöglicht und mich stets in allen Belangen unterstützt haben.

Wien, Juni 2017

Inhalt

1. Einleitung.....	7
1.1. Methode.....	8
1.2. Forschungsstand.....	11

I: Kulturgeschichtlicher Hintergrund

2. Rolle der Religion im Mittelalter	12
2.1. Von Theologen, Philosophen und Diskursen des Mittelalters.....	16
2.2. Anfänge der religiösen, deutschsprachigen Literatur	21
2.3. Legenden.....	26
2.3.1. Geschichtliche Entwicklung und Thematik	27
2.3.2. Aufbau und Struktur einer Legende.....	30

II: Hartmanns von Aue Leben und Literatur

3. Hartmanns Leben im Zusammenhang mit seiner Literatur	31
4. <i>Gregorius</i>	36
4.1. Aufbau und Handlung	38
4.2. Sünde und Schuld	41
4.2.1. Der doppelte Inzest	42
4.2.2. Das Ritterleben.....	47
4.3. Buße und Eremitendasein.....	49
4.4. Geschichte Moses.....	54
4.5. Exkurs in die griechische Mythologie: Ödipus-Motiv	54
4.5.1. Der Ödipus-Stoff.....	55
4.5.2. Parallelen und Unterschiede zwischen Ödipus und Gregorius.....	56
4.5.3. Schicksalsbegriffe der Antike und im Christentum	57
5. <i>Der arme Heinrich</i>	59
5.1. Aufbau und Inhalt	61
5.2. Tradition der Aussatz-Erzählungen	52
5.3. Schuld und Sünde: Hiob und Heinrich – Theodizee.....	65
5.3.1. Theodizee	70
5.3.2. Heinrich als Voyeur	72
5.3.3. Ergebenheit gegenüber Gott.....	72
5.4. Heilsames Blut – ein christliches Motiv?.....	75
5.4.1. Heilsames Blut in mittelalterlicher Erzählliteratur	76
5.4.2. Blut und Aussatz in mittelalterlichen Medizinbüchern	77

5.4.3. Geschichte der Blutmystizismen.....	79
5.4.4. Blut im Christentum	81
5.5. Menschenopfer und Selbstopferung.....	81
5.5.1. Opfer bei den Germanen	82
5.5.2. Opfer in Bibel und griechischer Mythologie	83
5.5.3. Selbstopferungen und freiwilliges Opfertum.....	84
5.6. Jungfräulichkeit und sexuelle Enthaltsamkeit.....	85
5.6.1. Sexualität in der mittelalterlichen Gesellschaft.....	86
5.6.2. Sexualität aus theologischer Sicht.....	88
5.6.3. Heilige und Nonnen – weibliche Jungfräulichkeit	89
5.6.4. Sexualität in der Bibel	90
6. Gemeinsamkeiten der beiden Legenden.....	93

III: Umsetzung in der Schule

7. Stundenbild.....	95
---------------------	----

IV: Abschluss

8. Zusammenfassung und Resümee	99
9. Literaturverzeichnis	100
10. Anhang	106

1. Einleitung

Die vorliegende Diplomarbeit beschäftigt sich mit den legendenhaften Texten Hartmanns von Aue, im Zentrum der Betrachtung stehen demnach die Erzählungen *Gregorius* und *Der Arme Heinrich*.

Die Forschungsfragen beziehen sich auf die von Hartmann verwendeten christlichen Motive. Es soll eruiert werden, aus welchem Grund und in welcher Form Hartmann auf genau jene religiösen Motive zurückgreift und welche Funktionen er diesen innerhalb seiner Texte zuweist. Außerdem stellt sich diese Diplomarbeit die Frage, inwiefern diese religiösen Motive biblischen Ursprungs sind, oder späteren beziehungsweise früheren theologischen Diskursen oder Volksmeinungen entstammen. Von besonderem Interesse ist die Frage nach dem Zusammenhang von Hartmanns Literatur mit den theologischen Diskursen des Mittelalters und dem tatsächlichen Leben der Menschen zur Zeit Hartmanns. Thematisch ist die Arbeit in drei grob umrissene Themengebiete gegliedert:

Der erste Teil behandelt die Situation der mittelalterlichen Literatur im Allgemeinen. Einen Schwerpunkt bilden dabei die Rolle der christlichen theologischen Diskurse sowie deren Einfluss auf die damalige Literatur. Im Speziellen wird die Gattung der Legende genauer beleuchtet, aufgrund der gewählten Primärtexte steht insbesondere die mittelalterliche, christliche Legende im Zentrum der gattungstheoretischen Betrachtung. Die darin vermittelte Weltanschauung mag für Menschen aus heutiger Sicht bisweilen irritierend sein; ein Blick auf dieses heute fremdartige Denken ist gerade dadurch aber lohnenswert. Selbstverständlich können die Inhalte dieser Textform nicht wörtlich genommen werden; das soll diese Diplomarbeit in keiner Weise versuchen oder gar vermitteln.

Der zweite Teil, der zugleich den Hauptteil der Diplomarbeit ausmacht, untersucht Hartmanns von Aue legendenhafte Erzählungen auf sich darin befindende religiöse Motive. Einige dieser Themen erinnern an die Bibel, oder auch an die griechische Mythologie; andere rufen weniger solche Assoziationen hervor und haben ältere, aber im selben Maß bekannte Ursprünge, etwa bei den Germanen. Interessant erscheinen insbesondere jene Motive, die christlichen Ursprungs sind, jedoch in ihrer Tradition weit vor die Entstehung der Bibel zurückreichen.

Kern der Arbeit soll sein, eine Auswahl an Positionen zu den religiösen Elementen bei Hartmann zu bündeln, neu zu lesen und die häufig nur vermeintlich christlichen Wurzeln zu ermitteln. Die folgenden Seiten stellen darüber hinaus den kulturgeschichtlichen Hintergrund der Religiosität im Mittelalter sowie Ursprung und Entwicklung Hartmannscher Motive dar. Auf das Heranziehen verschiedener Forschungsmeinungen wird ebenso Wert gelegt, wie auf eine eigenständige Interpretation des Textes. Anspruch auf Vollständigkeit kann dabei nicht

erhoben werden, da eine enorme Fülle an Sekundärliteratur zu den beiden ausgewählten Texten und zu Hartmann im Allgemeinen existiert. Zudem ist eine allumfassende Analyse eines Werkes nicht möglich, da Fragestellungen und verschiedene Methoden der literarischen Interpretation den Blick stets in verschiedene Richtungen lenken. Aus diesem Grund sollen die gewählten methodischen Ansätze im Punkt 1.1. dargestellt werden.

Der dritte und letzte Abschnitt der Diplomarbeit widmet sich der praktischen Umsetzung des Themas in der Schule. Das im Hinblick auf Aktualität entworfene Stundenbild soll den Schülerinnen und Schülern die gefühlsmäßig oft weit entfernte, mittelalterliche Gedankenwelt näherbringen und dazu beitragen, das im Schulunterricht zu Unrecht vernachlässigte Themengebiet der mittelalterlichen Literatur zu re-etablieren. Lehrziel ist, den Schülerinnen und Schülern zu vermitteln, dass die Literatur des Mittelalters ursprünglich andere Funktionen hatte, als dies heute der Fall ist, und dennoch universale Themen behandelt, die Menschen gegenwärtig interessieren. Die Schülerinnen und Schüler sollen entdecken, dass gewisse Probleme mittelalterlicher Lebenswelt den heutigen gar nicht unähnlich waren, sondern nur der Umgang damit deutlich vom heutigen abwich.

Hinsichtlich gendergerechter Sprache sei ergänzt, dass sich diese wissenschaftliche Arbeit sowohl der ausgeschriebenen maskulinen als auch der femininen Form bedient. Die Einbettung der gewählten Thematik in das männlich dominierte Mittelalter und das frühe Christentum legitimiert allerdings an manchen Stellen die alleinige Verwendung der männlichen Form. Dies soll keine Diskriminierung darstellen, sondern ist der Entstehungszeit der hartmannschen Texte und dem damaligen Weltbild geschuldet.

1.1. Methode

Eine Methode, die sich am Text orientiert und gleichzeitig den Gesamtzusammenhang nicht außer Acht lässt, erschien am sinnvollsten für einen solch alten Text zu sein, der zwar für sich selbst steht, jedoch auch in einen historischen Kontext, das Mittelalter, eingebettet ist. Um die beiden mittelalterlichen Texte möglichst authentisch verstehen zu können und der Fragestellung bestmöglich gerecht zu werden, wurde die hermeneutische Methode als vorherrschende Analyseform in dieser Arbeit gewählt. Im Kontrast dazu werden Konnexen in die heutige Zeit gezogen. Diesen widmet die vorliegende Arbeit jedoch kein gesondertes Kapitel, da diese Verbindungen direkt an den betreffenden Stellen gemacht werden.

Bezüglich der Einbettung des Werkes Hartmanns in das von theologischen Diskursen geprägte Mittelalter muss Michel Foucault mit seiner Diskursanalyse aus dem 20. Jahrhundert zumindest erwähnt werden, die Diskurse als kulturelle Verständigungssysteme

innerhalb herrschender Machtstrukturen begreift. Hartmanns Verwendung religiöser Motive erscheint unter diesem Licht als konventionalisierte Chiffre in den zeitgenössischen, mittelalterlichen theologischen Diskursen. Hinzu kommt, dass die Kirche samt ihren theologischen Diskursen zu Hartmanns Zeit sehr viel Macht besaß und für das gesellschaftliche Bewusstsein prägend war, was diesen starken Einfluss auf andere Bereiche erklärt.¹ Den *Gregorius* und den *armen Heinrich* kann man aus diskursanalytischer Perspektive als Produkte der theologischen Durchwirkung des Mittelalters verstehen. Demnach schaffen erst die dominanten Diskurse der christlichen Kirche über die in damaliger Zeit prägenden Thematiken wie Schuld, göttliche Gnade oder Buße die Möglichkeit für Hartmann, diese Motive aufgreifen und in seinen Texten verarbeiten zu können. Aus diesem Grund wird auf die den Ausführungen zu Hartmanns Texten vorangestellte Darstellung der mittelalterlichen theologischen Diskurse innerhalb des mittelalterlichen Gesellschaftssystems sowie auf die Darstellung der Religiosität der Menschen großes Gewicht gelegt.²

Der Begriff ‚Hermeneutik‘ hängt mit Hermes, dem griechischen Götterboten, zusammen, der den Menschen die Nachrichten der Olympischen Götter überbringen und verständlich erklären musste. Dies erscheint wie eine Parallele zum Vorhaben dieser Arbeit: Die Aussagekraft der hartmannschen Texte soll der heutigen Zeit übermittelt werden, ohne diese jedoch nur zu übersetzen, sondern auch den Dichter innerhalb seiner Zeit zu verstehen. Dies war der Ursprung der Hermeneutik, wenn es in vergangenen Zeiten auch nicht die Texte des Hartmann waren, die einer späteren Generation erklärt werden mussten, sondern etwa die des Homer, die einige Jahrhunderte nach ihrem Verfasst-Werden nicht mehr ohne Weiteres verständlich waren. Außerdem ist eine Basis für die traditionelle Hermeneutik die Auslegung der Bibel, mit der besonderen Bedeutung des sogenannten vierfachen Schriftsinnes. In der Ausarbeitung werden zwar Texte untersucht, der viel mit der Bibel zu tun haben – gleichsetzen lassen sich biblische Texte mit denen von Hartmann allerdings nicht. Man brauche, so Alo Allkemper und Norbert Otto Eke, die Hermeneutik genau dann, „wenn das Verstehen problematisch wird.“³ Aufgrund der sprachlich und teilweise auch gedanklich fernen ‚Textwelt‘ Hartmanns von Aue wird auf die Hermeneutik zurückgegriffen.

¹ Vgl. Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997, S. 39. Im Folgenden abgekürzt mit: „Angenendt 1997.“

² Vgl. Petersen, Jürgen H. / Wagner-Egelhaaf, Martina: Einführung in die neuere deutsche Literaturwissenschaft. Ein Arbeitsbuch. 7., vollständig überarbeitete Auflage. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2006, S. 226-227. Im Folgenden abgekürzt mit: „Petersen / Wagner-Egelhaaf 2006.“

³ Allkemper, Alo / Eke, Norbert Otto: Literaturwissenschaft. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2004, S. 156. Im Folgenden abgekürzt mit: „Allkemper / Eke 2004.“

Der „hermeneutische Zirkel“¹ war bereits vor Friedrich Schleiermacher (1768-1834) bekannt, dieser griff ihn aber erst systematisch auf. Er beschreibt das Gegenüberstehen „von Einzelem und Ganzen“². Der hermeneutische Zirkel bezieht sich auf verschiedene Komponenten rund um den Prozess des Lesens und der Umgebung des zu interpretierenden Textes. Im Idealfall sei er „eine Spirale, deren Drehungen idealerweise immer kleiner werden, weil Interpretation und Text einander immer näherkommen, sich aber nie treffen, da der Prozess der Annäherung ein unabschließbarer ist.“³ Das erscheint verständlich, denn ein Zirkel impliziert einen stetigen Kreislauf ohne relevante Verbesserung oder Verschlechterung. Das Einzelne und das Ganze können völlig unterschiedliche Dinge sein. Hartmanns Text *Gregorius* wird als Einzelnes gefasst. Beim Ganzen könnte es sich um Hartmanns restliches literarisches Werk handeln oder um alle höfischen Legenden, die es im Mittelalter gab. Es besteht zudem die Möglichkeit, dass der hermeneutische Zirkel das Verhältnis von Lesendem und zu Lesendem beschreibt. Die Hermeneutik zählt zu den Arten der sogenannten ‚werkimmanenten Interpretationen‘ in der Literatur, was bedeutet, dass der Text an sich im Mittelpunkt steht. Dennoch sollen andere Komponenten, wie etwa der kulturgeschichtliche Hintergrund des Werkes, nicht ungeachtet bleiben. Einen Text völlig losgelöst von der Zeit zu betrachten, indem er verfasst wurde, mag als literarisches Experiment amüsant sein, ist aber überholt und unterstützt nicht die Fragestellungen der Diplomarbeit, die auf eine Einbettung der Texte Hartmanns in die christliche Kultur des Mittelalters und deren Verbindung in die heutige Zeit abzielt. Vorrangig war es dieser Aspekt, der die hermeneutische Interpretation als geeignete Grundlage erscheinen ließ.⁴

An einigen Stellen der hartmannschen Texte hat das *close reading*⁵ seinen Platz, nämlich bei jenen, an denen verstärkt Wert auf die Wortwahl Hartmanns gelegt werden muss, als das in den übrigen Ausführungen schon gemacht wird.

Ebenfalls relevant für die Interpretation von Hartmanns Texten ist die Intertextualität, ein Begriff, der heute vor allem mit den beiden Literaturtheoretikern Michail M. Bachtin und Julia Kristeva und dem dekonstruktiven Ansatz in Verbindung gebracht wird. Bachtin „begründete über die Tatsache, dass Wörter niemals nur eine Bedeutung haben, sondern in unterschiedlichen Zusammenhängen Unterschiedliches meinen können, das Konzept von der Vielstimmigkeit des Wortes im Roman.“⁶ Dies mag als Absage an eine sichere Deutung des Werks Hartmanns anmuten, wenn es poststrukturalistisch heißt, dass ein Text aufgrund

¹ Der Begriff ist u.a. zu finden bei: Petersen / Wagner-Egelhaaf 2006, S. 198. Allerdings weisen sie selbst darauf hin, dass es diesen Begriff bereits vor der Zeit Schleiermachers gab.

² Petersen / Wagner-Egelhaaf 2006, S. 198.

³ Ebd., S. 198-199.

⁴ Vgl. ebd., S. 198-199.

⁵ Diese Methode wird erläutert in: Petersen / Wagner-Egelhaaf 2006, S. 200.

⁶ Petersen / Wagner-Egelhaaf 2006, S. 213.

seiner „sprachlichen Zeichenhaftigkeit“¹ nie abgeschlossen sein könne, dagegen ist aber vielmehr entscheidend, dass in Hartmanns Texten andere Texte wiederum vorausgesetzt werden, welche sich auf das Christentum beziehen, weshalb die Intertextualität in dieser Arbeit eine tragende Rolle spielt.²

1.2. Forschungsstand

Hartmanns Werke, vor allem seine Erzähltexte, wurden vielfach interpretiert und untersucht. Bei der Literaturrecherche zeigte sich, dass es speziell zu den Artusromanen *Erec* und *Iwein* eine Fülle an Sekundärliteratur gibt. Zu *Gregorius* und dem *armen Heinrich* existiert ebenfalls viel Forschung und auch Interpretationsarbeit. Insbesondere das Thema der Sünde im *Gregorius* und der Vergleich Heinrichs mit dem biblischen Hiob sind beliebte Themen.

Da für die vorliegende Arbeit der kulturwissenschaftliche Hintergrund von Bedeutung ist, wurde auch in diesem Bereich recherchiert. Zur Rolle der Religion im Mittelalter gibt es eine beachtliche Menge an Einführungsbüchern und Abhandlungen. Ebenso verhält es sich mit den Literaturgeschichten, die jene Informationen boten, die für die Beschreibung der religiösen deutschsprachigen Literatur hinzugezogen wurden.

¹ Petersen / Wagner-Egelhaaf 2006, S. 214.

² Vgl. Petersen / Wagner-Egelhaaf 2006, S. 214 und Allkemper / Eke 2004, S. 153.

I: Kulturgeschichtlicher Hintergrund

2. Rolle der Religion im Mittelalter

Dieses Kapitel stellt die Rolle der christlichen Religion respektive des katholisch-theologischen Diskurses in der mittelalterlichen Literatur dar. Es handelt sich bei dieser Arbeit um keine geschichtliche, trotzdem bietet der kulturgeschichtliche Hintergrund Informationen, welche die Bedeutung der christlichen Religion in der deutschen Literatur des Mittelalters besser nachvollziehbar machen. Der erste Abschnitt hat die Rolle der Religion im Mittelalter zum Inhalt, ohne dabei den Anspruch zu erheben, allzu komplexe theologische Überlegungen anzustellen. Ziel dieses Kapitels ist es, eine grundlegende Vorstellung davon zu liefern, inwieweit der mittelalterliche Mensch beeinflusst von Gott und der Kirche war. Im Anschluss folgt ein kurzer Abschnitt der Entwicklung der deutschen Literatur bis ins Hochmittelalter, aus dem schließlich auch die beiden Primärtexte Hartmanns von Aue stammen. Es folgt ein eingehender Blick auf die literarische Gattung der Legende.

Der Terminus ‚Mittelalter‘ ist in der Geschichtsforschung umstritten, ebenso wie die Datierung dieser Epoche. Man diskutiert Datierungsversuche über den Beginn des Mittelalters zum Beispiel um 476, dem Jahr des Falls des Weströmischen Reiches; aber auch frühere Daten, nämlich das Jahr 375, in dem die Hunnen in Europa einfielen, oder die Wirkungszeit des ersten christlichen Kaisers, Kaiser Konstantin, der von 325 bis 337 herrschte, gelten als mögliche Beginne. Wiederum andere sehen den Beginn des Mittelalters erst später, nämlich entweder im Jahr 529¹, als die platonische Akademie aufgelöst wurde, oder erst um 800. Da die deutsche Literatur zeitlich erst nach dem spätestmöglichen Datierungsbeginn des Mittelalters einsetzt, sollen alle eben genannten Daten ebenbürtig nebeneinander stehen. Eine genauere Betrachtung und weitere Ausdehnung des Themas sollen nicht geleistet werden, da es sich nicht vorrangig um eine geschichtswissenschaftliche Diplomarbeit handelt. Das Ende des Oströmischen Reiches im Jahr 1453 sowie die Entdeckung Amerikas 1492 werden häufig als das Ende des Mittelalters angesehen. Einigkeit über die Eingrenzung besteht hier, wie bei der Festlegung von Epochengrenzen ohnehin üblich, nicht. Den Begriff ‚Mittelalter‘ sehen Historiker heutzutage nicht selten als einen „Verlegenheitsbegriff“² an, den es besser mit dem des Feudalismus zu ersetzen gelte. In der gesamten Diplomarbeit soll der Terminus ‚Mittelalter‘ guten Gewissens verwendet werden, in Anbetracht der Tatsache, dass auch namhafte germanistische Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler davon Gebrauch machen. Zu vermeiden ist dabei

¹ Vgl. Demas, Jan: Große Denker des Mittelalters. Ihr Werk – ihr Leben – ihre Welt. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH 2008, S. 10-11. Im Folgenden abgekürzt mit: „Demas 2008.“

² Boockmann, Hartmut: Einführung in die Geschichte des Mittelalters. München: Verlag C. H. Beck⁸ 2007, S. 13. Im Folgenden abgekürzt mit: „Boockmann 2007.“

unbedingt, das ‚Mittelalter‘ als einen fix datierten, genau definierten Zeitraum anzusehen, über dessen Rahmen es nichts mehr zu diskutieren gebe.¹

Den folgenden Ausführungen vorangestellt sei die Anmerkung, dass zwar die christliche Religion, noch mehr aber die Institution der katholischen Kirche das Mittelalter prägte. Gerade in den frühen Jahrhunderten schritt die Christianisierung nur langsam voran, wobei es ein Stadt-Land-Gefälle gab: am Land waren die alten heidnischen Traditionen meist noch viel mehr und länger von Bedeutung. Diesen Prozesscharakter bezüglich der Religiosität der Menschen im Mittelalter betont vor allem Arnold Angenendt in seiner Publikation, die sich mit ebendiesem Thema beschäftigt.²

Die Bekehrung des Frankenkönigs Chlodwig zum christlichen Glauben, bei der sein Volk diesen Glauben zwangsläufig übernehmen musste, stellt eine Zäsur in der Geschichte des Christentums in Europa dar.³ Die Kirche bedeutete für die meisten mittelalterlichen Menschen anfangs einen äußerlichen religiösen Rahmen – der Großteil war nur oberflächlich christlich, da den Menschen das Christentum als Staatsreligion in den meisten Regionen schlichtweg aufgezwungen wurde, es gibt sogar Angaben, wonach die Heiden häufig ein zweites Mal bekehrt werden mussten.⁴ Die Iren stellten die einzige Ausnahme dar, indem sie den christlichen Glauben aus eigenen Stücken annahmen, als etwa um 430 christliche Missionare nach Irland gekommen waren. Den Iren gelang es, in Ergänzung zur Übernahme des Christentums, viele ihrer keltischen Traditionen zu bewahren.⁵ Selten wurden die Menschen im Rest von Europa freiwillig christlich, weshalb sie die entsprechenden christlichen Traditionen im frühen Mittelalter oft nur zum Schein übernahmen.

Boockmann erwähnt ausdrücklich, dass dies den damaligen Ansprüchen an Religiosität vollkommen entsprochen habe. Es irritiert in Anbetracht dieser Aussage unter Umständen, dass heute eine enorme Fülle an religiöser Literatur des Mittelalters erhalten ist, wo die Geschichtswissenschaft meint, die Menschen seien nur dem äußeren Anschein nach religiös gewesen. Dem war aber nicht so. Wenn man neben dem Aufzwingen der Religion zusätzlich bedenkt, dass die Kirche für die meisten Menschen des Mittelalters vor allem gleichbedeutend mit der Person des Dorfpfarrers war und niemand der unteren Schichten selbst die Bibel lesen konnte, verwundert ein solches Verharren im alten, heidnischen Glauben wenig. Hinzu kommt, dass das Christentum eine gewisse Zeit brauchte, bis es sich vollständig in die Gesellschaft etabliert und die Menschen die Frömmigkeit verinnerlicht hatten. Man bedenke, dass man selbst bis in die heutige Zeit, vor allem in ländlichen

¹ Vgl. Angenendt 1997, S. 21 sowie Boockmann 2007, S. 13-16.

² Vgl. Angenendt 1997, S. 21-23.

³ Vgl. Demas 2008, S. 27.

⁴ Vgl. Gémes, Karl: Sünde, Buße, Beichte. Graz / Wien / Köln: Verlag Styria 1971, S. 13-14. Im Folgenden abgekürzt mit: „Gémes 1971.“

⁵ Vgl. Demas 2008, S. 49.

Gegenden, noch Traditionen aufrecht erhält, die mit Geistern, Perchten und ähnlichen Wesen zu tun haben.¹ Dass am Land damals nur die heidnischen Bräuche zählten, die christlichen Taufen aber gar keine Bedeutung für die Menschen der damaligen Zeit hatten, ist so auch nicht zutreffend, wenn die Taufe für den Großteil der Menschen zumindest am Anfang auch keinen Sinneswandel markierte. Kirchliche Begräbnisse wurden hingegen zunehmend wichtig, die Angst vor dem Leben nach dem Tod war allgegenwärtig. Zudem sind Berichte aus dem Jahr 600 bekannt, in denen der Bischof bereits angesehenste Person einer Stadt war, was darauf schließen lässt, dass die Kirche den Menschen wichtig war und die Ansicht Boockmanns nicht auf alle Regionen des christlichen Gebietes zutraf.² Zwischen der Taufe und dem Begräbnis war der Kirchgang nicht üblich, denn selbst Hochzeiten waren bis etwa ins 12. Jahrhundert weltliche Handlungen mit religiösem Hintergrund. Der regelmäßige Kirchenbesuch etablierte sich erst nach dem 4. Laterankonzil im Jahr 1215.³

Um das Jahr 1200 war vor allem die städtische Bevölkerung in Süd-, Mittel- und Westeuropa christianisiert. Vorgeschlagen wird deshalb von Boockmann der Begriff „kirchliches Mittelalter“⁴, da offiziell die mittelalterlichen Menschen zwar der christlichen Kirche angehörten, viele Menschen diesen Schein aber nur nach außen hin wahrten. Dennoch waren Menschen, die der Kirche oder einer ihrer Einrichtungen angehörten, gesellschaftlich selten so bedeutsam wie im Mittelalter. Der Klerus übte im Mittelalter auch auf weltliche Bereiche enormen Einfluss aus – er genoss Immunität und das sogenannte „privilegium fori, d.h. eigene Gerichtsbarkeit“^{5,6}.

Jeweils ein oder mehrere Adelige sowie Abgaben der Bevölkerung finanzierten im Mittelalter die einzelnen Kirchen. Diese sogenannten „Eigenkirchen“⁷ waren für die adeligen Grundherren äußerst lukrativ und ermöglichten Einflussnahme auf die Wahl der angestellten Pfarrer. Im Lauf des 11. Jahrhunderts entwickelte sich die Kirche schließlich in die Richtung eines zusammenhängenden Ganzen, das Netz der Pfarrkirchen wurde in dieser Zeit relativ flächendeckend. Neben dem klassischen Klerus gab es viele Laien, das waren nicht-klerikale Gläubige, die in kirchlichen Belangen mitsprachen und gegen die die Staatskirche vorzugehen versuchte. Ab etwa 1150 wurde die Macht der Könige in der Kirche beschnitten und diese wurden fortan zu den Laien gezählt. Zuvor hatten sie eine Art erhobenen Rang inne, der unabhängig vom Verhältnis Geistlicher und Laien Bestand hatte. Mit dem Klerus

¹ Vgl. Angenendt 1997, S. 118.

² Vgl. Demas 2008, S. 19.

³ Vgl. Angenendt 1997, S. 18 und Boockmann 2007, S. 114-116.

⁴ Boockmann 2007, S. 118.

⁵ Ebd., S. 121.

⁶ Vgl. ebd., S. 116-118 und 121.

⁷ Vgl. ebd., S. 120.

verbündet im Kampf gegen die Macht der Könige waren andere Adelige, ohne die dieser Kampf gar nicht möglich gewesen wäre.¹

Im 12. Jahrhundert endete das Recht auf den Besitz von Kirchen durch Laien, damit meinte man adelige Grundherren. Trotzdem wussten die Nachfahren der Adelligen, die einst die Kirchen gestiftet und besessen hatten, von den gestifteten Gotteshäusern ihrer Familien. Die Zehntrechte einzuheben konnte diesen adeligen Laien zudem nicht plötzlich verboten werden, weshalb die Kirchen in häufigen Fällen diesen Familien erhalten blieben. Das System der Eigenkirchen wurde nachfolgend abgelöst von dem der Kirchenpatrone, die ebenso den Anspruch auf den Zehnt der Gläubigen hatten und nach wie vor großen Einfluss auf die Besetzung der klerikalen Posten hatten. Dieser Einfluss führte dazu, dass die allermeisten hohen kirchlichen Ämter mit adeligen Geistlichen besetzt waren, damit die Posten und Besitztümer in den jeweiligen Familien bleiben konnten, die diese schließlich einmal gestiftet hatten. Es kam zu Streitigkeiten rund um die Ämter und Besitztümer. Später im Mittelalter hatten statt den höheren Adelligen oft Ministerialen diese Posten inne, das Prinzip blieb aber dasselbe. Einzig bei den Bettelorden, die sich im 13. Jahrhundert ausbreiteten hatte ein jeder Zugang zu allen Ämtern.²

An Geldmangel litt die mittelalterliche Kirche bekanntlich nicht, die Geistlichen finanzierten ihr Leben aus den Erträgen des Kirchenbesitzes. Durch die große Frömmigkeit und Angst vor der Hölle waren die Laien gerade in den späteren Jahrhunderten des Mittelalters bereit, hohe Abgaben an die Kirche zu leisten, den sogenannten Ablass. Man glaubte, dass man einen besseren Platz im Himmel bekäme, wenn man den Kirchenmännern möglichst viele Abgaben leistete. Mit diesem Zuwachs an Besitz wurde die Kirche allerdings immer weltlicher und immer mehr Ämter mussten vergeben werden, um die wachsenden Besitztümer auch verwalten zu können.³

Die beschränkt sich auf den mitteleuropäischen Raum und legt somit das Hauptaugenmerk auf die christliche Tradition. Selbstverständlich waren zeitgleich in anderen Gegenden der Welt andere religiöse Einflüsse in der Literatur vorherrschend. Zusammenfassend anzumerken ist auch, dass die frühe deutschsprachige Literatur sprachlich und thematisch vom Germanischen und Lateinischen beeinflusst wird. Dass Literatur sehr früh dazu genutzt wurde, religiöse Gedanken auszudrücken, zugleich aber vermutlich auch noch nicht christlich beeinflusst war, zeigen etwa die *Merseburger Zaubersprüche*. Die damalige Dominanz religiöser Themen (zumindest in der Überlieferung) rührt daher, dass es im frühen sowie späteren Mittelalter der Klerus war, der als intellektuell gebildet galt und schreiben konnte,

¹ Vgl. Boockmann 2007, S. 120-121.

² Vgl. Angenendt 1997, S. 61 und Boockmann 2007, S. 121-123.

³ Vgl. Boockmann 2007, S. 123-124.

wenngleich gerade auch im späteren Mittelalter die wohlhabenden Laien durchaus Zugang zu einem bestimmten Grad an Bildung hatten.¹

2.1. Von Theologen, Philosophen und Diskursen des Mittelalters

Hartmann lebte im Hochmittelalter, weshalb die Philosophie und Theologie dieser Zeit den Mittelpunkt der Darstellung bilden. Folglich wird ein großer Schwerpunkt auf die Scholastik gesetzt, bei der es sich um jene Form mittelalterlicher Theologie und Wissenschaft handelt, die die Theologie mithilfe der *ratio* betrachten und analysieren möchte.² Die Fragen, welche Diskurse in der damaligen Zeit präsent waren und wieso es notwendig sein wird, auch den Kirchenvätern der Spätantike und den einflussreichen frühmittelalterlichen Theoretikern (ob Geistliche oder Laien) Beachtung zu schenken, wird dieses Kapitel zu beantworten versuchen. Da die vorliegende Diplomarbeit im weiteren Verlauf besonders auf theologische Diskurse, wie jene um Sünde und Buße oder um die Einstellung zur Sexualität, einen Fokus legt, sollen die Hauptinhalte dementsprechend gewählt werden, soweit dies in einem kursorischen Überblick möglich ist.

Die Machtstellung der katholischen Kirche im Hochmittelalter samt ihrem daraus abgeleiteten beträchtlichen Einfluss auf zeitgenössische philosophische Diskurse führte dazu, dass die mittelalterliche Philosophie mit der Theologie in der Philosophiegeschichte stellenweise geradezu gleichgesetzt wurde – dieses Bild vermittelte zumindest die humanistische Renaissance, die in Anbetracht der religiösen Durchtränkung beziehungsweise aufgrund der kirchlich-dogmatischen Fesselung der Philosophie des Mittelalters das pejorative Schlagwort vom ‚finsternen Mittelalter‘ prägte. Insbesondere im 18. Jahrhundert fand diese Ansicht Anklang, ist aber bis heute noch nicht aus den Köpfen der Menschen verschwunden. Die Philosophie sei dermaßen von der Theologie eingenommen gewesen, sodass erst ab dem 14. und 15. Jahrhundert wieder neue Philosophie entstehen konnte, als diese anfang sich von der Theologie freizusprechen. Es existieren hingegen auch Forschungsstimmen, die behaupten, zwischen den Kirchenvätern und der Scholastik habe es keine Philosophie gegeben.³ Gegen diese Ansicht versuchte vor allem die Neuscholastik ab der Mitte des 19. Jahrhunderts vorzugehen, welche eine fast gegenteilige Sicht vertrat, die Eigenständigkeit

¹ Vgl. Vgl. Boockmann 2007, S. 124 und Wehrli, Max: Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co.³ 1997, S. 19-22. Im Folgenden abgekürzt mit: „Wehrli 1997.“

² Vgl. Kinder, Hermann / Hilgemann, Werner / Hert, Manfred: dtv-Atlas Weltgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2000, S. 149. Im Folgenden abgekürzt mit: „Kinder / Hilgemann / Hert 2000.“

³ Vgl. Angenendt 1997, S. 34.

der mittelalterlichen Philosophie betonte und gleichzeitig jedoch anerkannte, dass diese sich häufig auf die Theologie bezog.¹

Die Scholastik wurzelt nicht in der mittelalterlichen Epoche, sondern in der griechischen Antike bei Platon und Aristoteles sowie in der Spätantike, in der neben dem heidnischen Neuplatonismus die christlichen Kirchenväter die Grundlage für die Scholastik des Mittelalters schufen. Da im Mittelpunkt des Interesses des mitteleuropäischen Mittelalters die christliche Philosophie steht, wird auf die Kirchenväter im Besonderen eingegangen. Theo Kobusch vertritt die Ansicht, dass „ohne die spätantike Philosophie das Denken des Mittelalters nicht verstanden werden“² könne. Die Kirchenväter waren bedeutende, das Christentum prägende Autoren der ersten Jahrhunderte des Christentums, die maßgeblich auch an den scholastischen philosophischen Fragestellungen des Mittelalters ihren Beitrag leisteten. An dieser Stelle unzählige Namen aufzuzählen, erscheint nicht sinnvoll, weshalb nur zwei der bekanntesten Kirchenväter näher behandelt werden sollen: Aurelius Augustinus und Isidor von Sevilla, die für die Geschichte des Christentums bedeutend waren.³

Aurelius Augustinus wurde 354 in Tagaste geboren und hatte auf diverse mittelalterliche Diskurse, wie den der Dreifaltigkeit, jenen über die Freiheit des Menschen oder jenen über das Verhältnis von Leib und Seele, gravierenden Einfluss. Er trat für das Vorhandensein eines freien Willens des Menschen ein, was in weiterer Folge in den Ausführungen zu Hartmanns *Gregorius* wichtig sein wird, wenn die Auffassung der Sünde durch die Theologie des Mittelalters behandelt wird. Die Seele müsse den Leib und dessen Triebe dominieren, was wiederum in den mittelalterlichen Diskursen über Sexualität und Askese zum Tragen kam und in den Ausführungen zur Jungfräulichkeit eine Rolle spielen wird.⁴

Augustinus war in seinen jungen Jahren nicht getauft und eine Zeit lang Schüler der von der Gnosis beeinflussten Manichäer, er zählte infolgedessen aus der Sicht des Christentums zu den ‚Heiden‘. Christa Agnes Tuczay legt in ihrer Publikation *Kulturgeschichte der mittelalterlichen Wahrsagerei* die Vermutung nahe, dass diese heidnische Vergangenheit des Augustinus der Grund dafür gewesen sei, dass er großen Einfluss auf die Diskurse über den Aberglauben im Mittelalter hatte.⁵ Der früheren, manichäischen Prägung und seiner schwierigen Vergangenheit ist es mitunter anzurechnen, dass er als Christ in weiterer Folge eine dem Sexuellen gegenüber ablehnende Ansicht vertrat und sexuelle Handlungen

¹ Kobusch, Theo: Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters. München: Verlag C. H. Beck 2011, S. 15-16. Im Folgenden abgekürzt mit: „Kobusch 2011.“

² Kobusch 2011, S. 21.

³ Vgl. Kobusch 2011, S. 15-16 und 21.

⁴ Vgl. Scherer, Georg: Philosophie des Mittelalters. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH 1993, S. 23-29. Im Folgenden abgekürzt mit: „Scherer 1993.“

⁵ Vgl. Tuczay, Christa Agnes: Kulturgeschichte der mittelalterlichen Wahrsagerei. Berlin / Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG 2012, S. 51. Im Folgenden abgekürzt mit: „Tuczay 2012.“

höchstens innerhalb einer Ehe guthieß.¹ Die Gegensätze paganer und christlicher Vorstellungen der Spätantike waren in Augustinus vereint.

Bezüglich der frühchristlichen Sexual- und Frauenfeindlichkeit keineswegs fortschrittlicher in seinen Ansichten war Isidor von Sevilla, auch bekannt als der Heilige Isidor. Isidor lebte wahrscheinlich von 560-636 nach Christus², am Übergang von der Antike zum Frühmittelalter, nach dem Zerfall des Weströmischen Reiches und zur Zeit der Völkerwanderung³. Damals war der sogenannte Arianismus populär, eine Lehre, die von Arius von Alexandria ausging, der Jesus seinen göttlichen Status absprach und die Dreifaltigkeit leugnete. Gegen diese Position und für die Dreifaltigkeit Gottes (Wesenseinheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist) setzte sich Isidor ein, was ihm als katholischem Bischof von Sevilla einige Zeit im Exil einbrachte.⁴ Der Diskurs über die Dreifaltigkeit ist typisch mittelalterlich, sodass er Erwähnung in diesen Ausführungen findet, obwohl sich kein konkretes, dazu passendes Beispiel in Hartmanns *Heinrich* oder *Gregorius* dazu finden lässt – die Frage nach dem Wesen Gottes beschäftigte die Theoretiker und Gläubigen im Mittelalter eminent.⁵

Isidor verfasste ein umfassendes Hauptwerk namens *Etymologiae*, in dem das christliche Wissen und jenes der Antike enthalten waren, was später die hochmittelalterlichen Universitäten und mittelalterlichen Scholastiker beeinflusste.⁶ Er, Isidor, sei selbst wiederum enorm von den Überlegungen des früher wirkenden Augustinus beeinflusst gewesen, so Lenelotte Möller über Isidors *Etymologiae*.⁷

Die frühmittelalterlichen Philosophen wurden und werden aus dem Blickwinkel der Philosophiegeschichte häufig als unbedeutend angesehen. Da der Schwerpunkt dieser Ausführungen die Philosophie des Hochmittelalters ist, seien nur einige wichtige

¹ Spreitzer, Brigitte: Die stumme Sünde. Homosexualität im Mittelalter. Mit einem Textanhang. Göppingen: Kümmerle Verlag 1988, S. 15. Im Folgenden abgekürzt mit: „Spreitzer 1988.“

² Vgl. Isidor von Sevilla: Die Enzyklopädie. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Lenelotte Möller. Wiesbaden: marixverlag GmbH 2008, S. 9-12. Im Folgenden abgekürzt mit: „Isidor: Enzyklopädie.“

³ Die Völkerwanderung sei, so Angenendt, mitverantwortlich dafür gewesen, dass die Städtkultur und mit dieser auch die Bildung in christlichen Gebieten massive Schäden erlitten, was einer der Gründe dafür gewesen sein mag, dass das christlich geprägte Mittelalter hinsichtlich Bildung nicht mehr so viel hervorbrachte wie noch die Antike. Vgl. Angenendt 1997, S. 31-32.

⁴ Vgl. Demas 2008, S. 8-12 und 16-19.

⁵ Diese Frage behandelte auch Augustinus, der diesem Thema in Form seines Werkes *De trinitate* ganze 15 Bände und zugleich etwa 20 Jahre seines Lebens widmete. Dazu vgl. Augustinus, Aurelius: *De trinitate*. (Bücher VIII-XI, XIV-XV, Anhang: Buch V) Neu übersetzt und mit Einleitung herausgegeben von Johann Kreuzer. Lateinisch – deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2001, S. IX. Im Folgenden abgekürzt mit: „Augustinus: *De trinitate*.“ Ebenso beschäftigte diese Frage den später lebenden Alkuin, der am Hof Karls des Großen wirkte. Dazu vgl. Scherer 1993, S. 43-44.

⁶ Vgl. Demas 2008, S. 22-25.

⁷ Vgl. Isidor: Enzyklopädie, S. 16.

frühmittelalterliche Denker namentlich erwähnt, die für die Entwicklung der Scholastik des Hochmittelalters relevant waren.

Von 735-804 lebte Alkuin, der eng mit Karl dem Großen zusammenarbeitete und an der *Karolingischen Renaissance*¹ seinen Beitrag leistete. In seinem Werk legte er ein besonderes Augenmerk auf das Verhältnis der antiken Kultur und dem biblischen Christentum, was zu einem der vorherrschenden Themen im mittelalterlichen Diskurs wurde. Auch an Platon, Augustinus und Boethius orientierte er sich. Besonders hervorzuheben ist er an dieser Stelle, weil auch im späteren Verlauf Parallelen zwischen dem Christentum und der griechischen Antike auftreten werden.

Johannes Scotus Eriugena wurde um 800 geboren. Sein Denken war aufgrund seiner irischen Herkunft zugleich im keltisch-heidnischen Kulturkreis sowie in der christlichen Tradition verwurzelt. Mit seinem Denken gilt er als Vorläufer der Scholastik: Intention war, das Wissen über Gott mit der Vernunft in Einklang zu bringen.² Darüber hinausgehend setzte er sich für das Zugestehen eines freien Willens der Menschen ein, was wiederum im Kapitel zur Sünde im späteren Verlauf der Arbeit relevant sein wird. Interessant ist, dass Georg Scherer erwähnt, dass Johannes Eriugena den Unterschied zwischen der Philosophie und der Theologie, wie im späteren Verständnis, noch nicht kannte.³ Die Vermutung liegt nahe, dass seine Zeitgenossen diesen Unterschied ebenso wenig machten, was ein weiteres Argument für die gemeinsame Darstellung von mittelalterlicher Theologie und Philosophie in diesem Kapitel darstellt.

Anselm von Canterbury (1033-1109) soll in dieser Darstellung der mittelalterlichen Theologie respektive Philosophie nicht fehlen, denn er wurde von der philosophischen Geschichtsschreibung vielfach als ‚Vater‘ der mittelalterlichen Scholastik bekannt und zur Frühscholastik gerechnet. Er setzte es sich zum Ziel, mit Hilfe der Vernunft die gesamte christliche Lehre und mit ihr die Bibel zu begreifen, zentral wurde der Satz „Credo ut intelligam“⁴ – die Scholastiker meinten, dass sie vorerst glauben müssten um verstehen zu können.⁵ Anselms Leben stellt gleichsam das Ende der frühmittelalterlichen Philosophie dar.⁶

Im Hochmittelalter, in der Zeit, in der Hartmann lebte und seine beiden legendenhaften Texte schrieb, entwickelten sich das höfische Leben und die höfische Kultur. Zugleich wurde das Volk immer frommer und die christliche Religion gewann für das Leben der Menschen viel

¹ Diese implizierte zum Beispiel die Bildungsreform Karls des Großen, die die Schriftkultur wiederherstellen sollte. Dazu vgl. Scherer 1993, S. 41-42.

² Vgl. Demas 2008, S. 55.

³ Vgl. Scherer 1993, S. 54.

⁴ Kinder / Hilgemann / Hert 2000, S. 149.

⁵ Vgl. Demas 2008, S. 82-86 und 99 sowie Kinder / Hilgemann / Hert 2000, S. 149.

⁶ Vgl. Kobusch 2011, S. 15.

mehr Bedeutung, als noch in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters. Speziell die Vorstellung der Hölle flößte den Menschen Furcht ein, weshalb man im diesseitigen Leben im Glauben das Mittel suchte, um nach dem Tod nicht in diese zu gelangen. Heiden hatten der mittelalterlichen kirchlichen Vorstellung nach nicht die Möglichkeit, nach dem Tod an einen anderen Ort als in die Hölle zu kommen – dies wurde 1274 auf dem Konzil von Lyon festgelegt. Wenn man eine der sieben Todsünden beging, kam man ebenfalls ohne Umweg in die Hölle, das war die mittelalterliche Vorstellung vom Leben nach dem Tod.¹

Die kirchlichen Denker befassten sich zeitgleich mit der Vereinigung des Christentums und dem logischen Denken – es war die Hoch-Zeit der Scholastik, für die in den Jahrhunderten zuvor bereits die Weichen gestellt worden waren. Die Schule von Laon, die Schule von Sankt Victor und die Schule von Chartres waren bedeutende Richtungen der europäischen Philosophie und Theologie des 12. Jahrhunderts². Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin waren, neben Albertus Magnus und Duns Scotus, zwei der bedeutendsten Scholastiker, wobei Thomas und Duns Scotus erst später im 13. Jahrhundert, nach Hartmanns von Aue Lebenszeit, wirkten. Zentrale Themen der Scholastik waren der Universalienstreit und vor allem die Trinitätslehre.

Bernhard von Clairvaux lebte von 1090-1153 und war ein streng asketisch lebender Mönch. Aus diesem Grund erscheint es plausibel, ihn in diesem Kapitel gesondert zu erwähnen – stellt die Askese in Hartmanns *Gregorius* doch ein bedeutsames Motiv dar. Das Werk Bernhards ist umstritten. Während die einen meinen, dass Bernhard einer der Hauptverantwortlichen dafür sei, dass man das Mittelalter später als dunkle Zeit angesehen habe (seine Gedanken wurden bisweilen als „Mönchsdummheit“³ bezeichnet), sehen die anderen seine Philosophie (wie er es selbst nannte) als dem Denken moderner Menschen nicht zugänglich an. Kobusch nennt Bernhards Werk „erste affektive Philosophie“⁴ und „affektive Metaphysik“⁵ – der oberste Affekt sei die Liebe gewesen, durch die der Mensch mit Gott verbunden sein könne.⁶

Albert von Lauingen, besser bekannt als Albertus Magnus (ca. 1200-1280), arbeitete das gesamte Werk Aristoteles', das so prägend für die Scholastik war, durch. Auf Albertus Magnus hatte Augustinus in seinen Ansichten zur Sexualität Einfluss und gilt allgemein, das meint jedenfalls Brigitte Spreitzer, „als bestimmend für das mittelalterliche theologische

¹ Vgl. Dinzelbacher, Peter: Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter. Freiburg / Basel / Wien: Verlag Herder 1999, S. 132. Im Folgenden abgekürzt mit: „Dinzelbacher 1999.“

² In der arabischen, jüdischen und byzantinischen Philosophie gab es im Mittelalter ebenfalls viele Neuerungen und Umbrüche. Für genauere Informationen siehe Kobusch 2011, S. 168-207.

³ Kobusch 2011, S. 53.

⁴ Ebd., S. 57.

⁵ Ebd., S. 59.

⁶ Vgl. Demas 2008, S. 118-129; Kinder / Hilgemann / Hert 2000, S. 149 und Kobusch 2011, S. 52-57.

Gedankengut.“¹ Seine Ansicht stand exemplarisch für das restliche Mittelalter: Die beiden Geschlechter Frau und Mann seien gottgegeben und sexueller Verkehr solle ausschließlich dem Zweck der Fortpflanzung dienen.²

Thomas von Aquin (1225-1274), Schüler des Albertus Magnus und späterer Dominikanermönch, soll im Zuge dieses Kapitels nur kurz angesprochen werden, da er sich zeitlich schon zu weit außerhalb der Lebenszeit Hartmanns bewegt. Sein Hauptwerk ist die *Summa theologica*, aus der ein Teil in der Ausarbeitung der religiösen Motive eingehend betrachtet wurde: der 31. Band über das Sakrament der Buße³. Dieses Werk wurde trotz Thomas' zeitlicher Ferne gewählt, da es dennoch ein Produkt der mittelalterlichen Diskurse ist, die sich in den wenigen Jahrzehnten seit Hartmanns Schaffen kaum geändert haben. In der Moralthologie ist er beeinflusst von seinem Lehrer Albertus Magnus und auch von Augustinus. Somit wäre der Konnex zu Augustinus wieder hergestellt. Spreitzer bezeichnet Thomas' Werk als „die Synthese hochmittelalterlicher Moralthologie“⁴; dass das Sexualleben des Menschen ausschließlich der Fortpflanzung zu dienen habe, ist auch in Thomas' Ansicht Gesetz.⁵

Im Kontrast zur rational geprägten Scholastik entstand im Mittelalter die sogenannte Mystik, die, untypisch für diese Zeit, von Frauen geprägt war, obwohl es auch männliche Mystiker gab; ein bekanntes Beispiel dafür war Meister Eckhart. Die Ursprünge der Mystik finden sich im Neuplatonismus und, wie jene der Scholastik, bei den Kirchenvätern, besonders bei Augustinus und Dionysius Areopagita. Auch Bernhard von Clairvaux wird mancherorts zu den Mystikern gezählt⁶, was seinen metaphysischen Gedanken geschuldet ist.

Der Name Mystik kommt aus dem Griechischen, wo *mystein* ‚die Augen schließen‘ bedeutet.⁷ Tatsächlich wurde von den Mystikerinnen und Mystikern versucht, „Gott durch innere Schau (Vision, Kontemplation) zu erleben und in ihm aufzugehen (Unio mystica).“⁸

Als eine sehr frühe Mystikerin (1098-1179) wird Hildegard von Bingen genannt, die in ihrem Hauptwerk *Scivias* ihre Visionen beschrieb. Im Gegensatz zu vielen anderen Mystikerinnen und Mystikern, die sich während ihrer Visionen oft tagelang in einem komatösen Zustand befanden, empfing sie ihre Visionen wach. Ihr Denken, ihre Visionen wurden ihnen direkt von

¹ Spreitzer 1988, S. 36.

² Vgl. Demas 2008, S. 173-177 und 181-186 und Spreitzer 1988, S. 36.

³ Thomas von Aquin: *Summa Theologica*. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe. Übersetzt und kommentiert von den Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. 31. Band: Das Sakrament der Buße. Heidelberg / Graz / Wien / Köln: Gemeinschaftsverlag F. H. Kerle und Verlag Styria 1962. Im Folgenden abgekürzt mit: „Thomas: *Summa Theologica*, Buße.“

⁴ Spreitzer 1988, S. 39.

⁵ Vgl. ebd., S. 40.

⁶ Vgl. Kinder / Hilgemann / Hert 2000, S. 184.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ Ebd.

Gott gesagt oder gezeigt.¹ Allerdings schenken nicht alle ihren Ausführungen über ihre Visionen Glauben.²

Auf weitere Theologen respektive Philosophen des Mittelalters kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Einerseits deshalb, da ihre Lebenszeit teilweise schon weit nach der Lebenszeit Hartmanns von Aue liegt, andererseits, weil sie von geringem Interesse für die hier behandelten Themen schienen.

2.2. Anfänge der religiösen, deutschsprachigen Literatur

Die Literatur bietet schon immer Aufschluss über das Verhältnis vom realen Leben der Menschen und ihren Wertevorstellungen. Vor allem die Anfänge der deutschsprachigen Literatur sollen hier beleuchtet werden, denn genau diese Anfänge sind den beiden Texten Hartmanns gar nicht lange vor seiner Zeit vorangegangen und haben den Weg dafür geebnet, dass sich aus einer ‚konzeptionellen Mündlichkeit‘ heraus eine Schriftkultur entwickelte, die ihm ermöglichte, seine Texte auf Deutsch und auf die Art zu verfassen, wie er es tat.³

Erzählliteratur ist in den Frühzeiten der deutschsprachigen Literatur ein rares Gut. Da bis ins 8. Jahrhundert die Geistlichkeit die gesamte, noch fast ausschließlich lateinische Schriftkultur in christlichen Gebieten dominierte, verwundert diese Tatsache aber wenig. Das *Hildebrandslied* stammt aus dem 7. oder 8. Jahrhundert, Dorothea Klein zufolge wurde es erst um das Jahr 830 aufgeschrieben.⁴ Es ist, unabhängig von der genauen Datierung, ebenso typisch für die älteren literarischen Zeugnisse, leider aber unvollständig überliefert. Die Sprache, in der es verfasst wurde, ist Althochdeutsch, womit es zum einzigen Erzähllied seiner Art wurde.⁵

Im zweiten *Merseburger Zauberspruch* kommen mehrere germanische Götter direkt vor, nämlich „Phol (identisch mit Balder?), Wuodan, Balder, Sinthgunt, Sunna, Frija und Volla“⁶. Im Zauberspruch heilen diese Götter einen verletzten Fuß, wahrscheinlich den eines Pferdes, erfolgreich durch Beschwörungen. Obgleich die *Merseburger Zaubersprüche* noch nicht mit dem Christentum in Verbindung stehen⁷, ist ihr Beispiel für die nachfolgenden

¹ Vgl. Demas 2008, S. 137-143 und Kobusch 2011, S. 359-360.

² Vgl. Angenendt 1997, S. 62.

³ Vgl. Nusser 1992, S. XI.

⁴ Vgl. Klein, Dorothea: Mittelalter. Lehrbuch Germanistik. 2., aktualisierte Auflage. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler 2015, S. 13. Im Folgenden abgekürzt mit: „Klein 2015.“

⁵ Vgl. Klein 2015, S. 11 sowie Nusser 1992, S. 120.

⁶ Brunner, Horst: Geschichte der deutschen Literatur des Mittelalters im Überblick. Durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co. 2007, S. 56-57.

⁷ Vgl. Wehrli 1997, S. 23-24.

Erläuterungen insofern wichtig, als sie „die einzigen Zeugnisse [sind], die bei ihrer Verschriftung nicht christlich überformt wurden.“¹

Weil das Mittelalter mit der Verbreitung des Christentums eng verbunden war, wurden auch auf literarischem Wege die Bekehrungen der Heiden unterstützt. Dies Bekehrungstexte waren anfangs zuerst meist auf Latein geschrieben; um die germanischen Stämme zu bekehren, war es notwendig, die Texte auch in die Volkssprache zu übersetzen, was sich aufgrund des fehlenden Vokabulars für diverse theologische Begriffe schwierig gestaltete.²

Wehrli konstatiert, dass die „Entstehung einer deutschen Literatur [...] insbesondere eine Funktion des christlichen Glaubenslebens“³ gewesen sei und die lateinischen Texte außerdem „ja auch offen und heimlich ihr Thema und ihr Maßstab für Jahrhunderte“⁴ gewesen seien. Die deutsche Literatur wurde folglich nicht als Selbstzweck hervorgebracht, sondern stand lange Zeit in der Rangordnung unter der lateinischen Literatur. Vielfach wurde weltliche deutsche Dichtung auch gar nicht niedergeschrieben, weil sie viel geringer geschätzt wurde als die lateinische und eher den Status eines Handwerkszeugs oder eines Hilfsmittels innehatte.⁵

Wehrli skizziert verschiedene Optionen, wie die Verbindung der christlichen Religion mit dem Deutschen stattgefunden haben könnte. Die Taufe des Frankenkönigs Chlodwig stellt für ihn den Anfangspunkt dar, von dem aus die Christianisierung voranschreiten konnte. König Chlodwig residierte wohlgemerkt im heutigen Frankreich, wodurch das Christentum in den deutschen Gebieten erst später durch iro-schottische Mönche Einzug finden konnte, etwa durch Gallus, der das namhafte Kloster St. Gallen gründete. Karl der Große bekehrte schließlich die Sachsen mittels blutiger Auseinandersetzungen zum christlichen Glauben. Er war es auch, der die Priester dazu brachte, sonntags in den Kirchen auf Deutsch zu predigen, um das Volk den Glauben und die christlichen Ideen zu lehren. Überdies hatte er Interesse an Theologie und Bildung, die er förderte, wie weiter oben bei Alkuin bereits angesprochen wurde. In dieses Belangen war die deutsche Volkssprache wiederum Mittel zum Zweck im damaligen Unterricht und wurde indirekt gefördert. Es wird die Annahme vertreten, diese Verlagerung des Bildungslebens auf die Klöster habe allmählich dazu geführt, dass Geistliche, außer auf Latein, auch in ihrer Muttersprache Deutsch ihren Gott lobpreisen wollten und somit erste geistliche deutsche Texte entstanden. Deutsch Tauf-, Beicht- und Rechtstexte gab es bereits im 8. und 9. Jahrhundert.⁶

¹ Vgl. Klein 2015, S. 27.

² Vgl. Nusser 1992, S. 15-16.

³ Wehrli 1997, S. 40.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. Nusser 1992, S. 15-19 und Wehrli 1997, S. 40-41.

⁶ Vgl. Wehrli 1997, S. 40-47.

Zwei wegweisende biblische Dichtungen, die an dieser Stelle Erwähnung finden sollten, waren der *Heliand* und das *Evangelienbuch* des Otfried von Weißenburg. Dass dieser als der Erste gilt, der den Endreim verwendete, sei hier nur am Rande erwähnt. Sein *Evangelienbuch* wird vielfach als der Beginn der deutschen Literaturgeschichte angesehen, weil Otfried der früheste, namentlich bekannte althochdeutsche Dichter war. Der *Heliand* wurde auf Altniederdeutsch respektive Altsächsisch¹ verfasst und entstand vermutlich in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Anders als beim *Heliand* sind im *Evangelienbuch* eigene Kommentare und Erklärungen Otfrieds enthalten. Auch enthält das erste Kapitel eine Begründung für das Wählen der Volkssprache.²

Selbst im 11. Jahrhundert war die deutsche Sprache in der Literatur für die höheren Gesellschaftsschichten noch verpönt. Ab der Mitte des Jahrhunderts setzte aber allmählich der Erfolg der deutschen Dichtung ein. Zu dieser Zeit kann man vom Frühmittelhochdeutschen sprechen, das das Althochdeutsche ablöste. Ab dem 12. Jahrhundert gab es neben der geistigen Dichtung und den nicht verschriftlichten mündlichen Dichtungen schon wenige Laien, die Texte verfassten. Im Lauf des 12. Jahrhunderts begann sich auch das christliche Gottesbild weg vom Alttestamentarischen zu bewegen, etwa zeitgleich mit der Entstehung des höfischen Erzählens. Letzteres entstand an den Höfen Europas und wurde üblicherweise von Laien praktiziert. Sprachlich bewegten sich die Dichter in den Dialekten ihrer jeweiligen Wirkungs- oder Herkunftsorte. Es manifestierten sich durch das höfische Erzählen der Antiken- und der Artusroman sowie Minne- und Abenteuerromane; aber auch Heiligendarstellungen, Bibel- und Heldenepik machten Entwicklungen durch. Strohschneider schreibt, „[...] ein spezifisch feudalaritterliches Ethos samt zugehörigen Subjektpositionen [...] und erotischen Beziehungsmustern [...]“³ und ein Hof des Adels als Szenerie seien charakteristisch für jenes höfische Erzählen, das „[...] die Welt zuvörderst aus der Perspektive kriegerischen Abenteuerhandelns entwerfe.“⁴ Die beiden behandelten Primärtexte Hartmanns von Aue sind typisch für eine solche Vermischung des höfischen Erzählens und die Beeinflussung von religiösen Inhalten durch ebendieses.⁵

Die Schriftlichkeit war, um dies zusammenzufassen, grundlegend für die Entstehung dieser neuen Erzählformen in der mittelhochdeutschen Literatur. Die neuen Gattungen, die sich durch das höfische Erzählen hervortaten, beinhalteten oft neuartige, teils irritierende

¹ Vgl. Nusser 1992, S. 25.

² Vgl. Wehrli 1997, S. 67-68 und 76-79.

³ Strohschneider, Peter: Höfische Textgeschichten. Über Selbstentwürfe vormoderner Literatur. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2014, S. 3. Im Folgenden abgekürzt mit: „Strohschneider 2014.“

⁴ Strohschneider 2014, S. 3.

⁵ Vgl. Wehrli 1997, S. 117-120 und Strohschneider 2014, S. 3.

Erzählmomente, weshalb diese nicht in derselben Weise im kollektiven Gedächtnis verankert waren, wie ältere Heldengeschichten.¹

Texte mit biblischer Motivik bekamen eine neue Funktion: Es ging nicht mehr nur darum, auf hochtheologischer Ebene die Kleriker anzusprechen und zu belehren, man wollte immer mehr die frommen, gebildeten Laien anzusprechen und unterhalten. Es sind diverse Bibeldichtungen bekannt, die dies belegen - darunter auch solche aus dem österreichischen Raum, wie die *Bücher Mose* der Vorauer Handschrift. Anzuführen ist die Dichtung von Frau Ava, die auf dem neuen Testament beruht, und als eine neue Art geistiger Dichtung angesehen werden kann. Ihr Epos über das Leben Christi ist von ihrer eigenen Person und ihrem Gottesglauben gekennzeichnet. In der deutschen Dichtung war sie die erste Frau, die namentlich bekannt war.²

Dass die Bibel als Grundlage und Inspiration für viele Erzähltexte des Mittelalters diene, hatte gewisse Gründe. An erster Stelle ist es nötig zu betonen, dass biblische Geschichten im christlichen europäischen Mittelalter den meisten Menschen zumindest in Ausschnitten bekannt war. Strohschneider führt an, dass die Schriften der Bibel „den Inbegriff, das eminente und kulturell am tiefsten prägende Specimen dessen darstellten, was Schrift und Codex, was ein Buch überhaupt sein mochte.“³ Genau aus diesem Grund aber sieht er die Bibel auch als eines der Bücher, denen am allerwenigsten nachzueifern sei, da sie als heilige Schrift im Grunde nicht zu erreichen sei, weder mit einem höfischen, noch mit einem geistlichen Inhalt. Letztere Sicht teilen die Menschen im Mittelalter allem Anschein nach nicht, da selbst Hartmann von Aue im Prolog zu seinem *Gregorius* erwähnt, dass er glaube, mit seinem Text ein gottgefälliges Werk zu vollbringen, obwohl dieser an die Bibel nur angelehnt ist.⁴

Das Element der Buße, das weiter unten vor allem bei der Betrachtung des *Gregorius* eine Rolle spielen wird, wurde in der mittelalterlichen geistlichen Dichtung immer wieder behandelt. Als ältestes und zugleich strengstes Bußgedicht wird gemeinhin das *Memento mori* angesehen, das zeitlich gegen Ende des 11. Jahrhunderts, also etwa 100 Jahre vor Hartmanns *Gregorius* anzusiedeln ist.⁵

¹ Vgl. Strohschneider 2014, S. 4-5.

² Vgl. Rosenfeld, Hellmut: *Legende*. 4., verbesserte und vermehrte Auflage. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH 1961/1982, S. 42. Im Folgenden abgekürzt mit: „Rosenfeld 1961/1982.“

³ Strohschneider 2014, S. 7.

⁴ Vgl. Strohschneider 2014, S. 7 und Wehrli 1997, S. 134-137 und 142-143.

⁵ Vgl. Wehrli 1997, S. 160-163.

2.3. Legenden

Die Legende ist ein Erzählformat, das als Hauptthema üblicherweise das Leben und die Umgebung eines Heiligen behandelt. Sie entstand gleichsam als eine Weiterentwicklung der mittelalterlichen Hagiographie – der Beschreibung und Erforschung der Leben von Heiligen. ‚Heilig‘ – aus etymologischer Sicht bedeutet dies so viel wie ‚Gott zueigen‘, steht dem Wortursprung nach immer in einem Gegensatz zum Weltlichen, Profanen.¹

Es steht zur Debatte, ob es sich bei der Legende um eine spezifisch christliche Textsorte handelt, was in der Forschung kontrovers diskutiert wurde. „Es gilt heute weithin als Konsens, daß die Legende als religiöse Textsorte zu verstehen sei.“², heißt es bei Hans-Peter Ecker. Man muss demzufolge davon ausgehen, dass man es mit einem Phänomen zu tun hat, das aus religiösem Antrieb entstand. Wenn man als Hauptperson eine Heilige oder einen Heiligen annimmt, muss sich die Legende folglich in einem christlichen Kontext abspielen. Die eingehende Beschäftigung mit der Legende als literarischer Gattung begann auf theoretischer Ebene am Ende des 19. Jahrhunderts und ist bis heute uneinheitlich in ihren Arbeitsweisen und Resultaten. Heute liege sie, was für diese Arbeit von besonderem Interesse ist, „in einem bestimmten Abschnitt der abendländischen Kultur als abgeschlossenes Ganzes vor uns“³, meint André Jolles schon in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Es sollen damit nicht die später entstandenen Legenden verleugnet werden, aber unter folgendem Gesichtspunkt erscheint diese Sicht logisch: die Hochblüte dieser Gattung ist heute vorbei, denn im Mittelalter war die Legende für die meisten Menschen mehr als nur eine Textsorte: Sie lieferte Orientierungsmöglichkeiten für das eigene Leben, das damals zumeist auf Gott ausgerichtet war. Wie zuvor skizziert, hatte die Religion nämlich einen enormen Einfluss auf die mittelalterlichen Menschen, aber auch noch auf die der frühen Neuzeit. Mit dem Erfolg der Gattung lässt sich diese Beeinflussung außerordentlich gut belegen.⁴

Legenden gibt es schon fast so lange wie das Christentum selbst, wenn sie auch anfangs meist mündlich überliefert wurden. Ursprünglich wurden damit allgemein Texte bezeichnet, die in der Messe oder auch während der Mahlzeiten in Klöstern vorgetragen wurden. Erst später grenzte man ihre Thematik in Geschichten über die frühchristlichen Apostel, Märtyrer

¹ Vgl. Angenendt 1997, S. 355.

² Ecker, Hans-Peter: Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1993, S. 35. Im Folgenden abgekürzt mit: „Ecker 1993.“

³ Jolles, André: Einfache Formen. Legende / Sage / Mythe / Rätsel / Spruch / Kasus / Memorabile / Märchen / Witz. Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag² 1956, S. 19. Im Folgenden abgekürzt mit: „Jolles 1956.“

⁴ Vgl. Ecker 1993, S. 14-15; Wehrli, S. 191 und 23-24; Jolles 1956, S. 19-21 und Ehrismann, Otfried: Fabeln, Mären, Schwänke und Legenden im Mittelalter. Eine Einführung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011, S. 98. Im Folgenden abgekürzt mit: „Ehrismann 2011.“

und Heilige ein und schuf damit einen Erzählkern, der bis heute die Gattung bestimmt. Für Jolles ganz eindeutig, habe die mittelalterliche christliche Legende eine geschlossene Gestalt: „Sie ist eine Vita“¹ - eine Geschichte, die vom Leben einer heiligen Person handelt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass das Leben der Heiligen dabei chronologisch erzählt werden müsse; bei Werken, die Heilige selber über ihr Leben schrieben, wie etwa die *Confessiones* des Hl. Augustinus, handelt es sich um keine Legenden. Die Vita als Zentrum einer Legende bedeutet nicht, dass dieser Erzählkern nicht je nach Bedarf des Erzählers, seiner religiösen Botschaft an die Menschen, ausgeschmückt werden konnte; und auch in diesem Punkt ist die Forschung sich heute nicht einig, was als ‚typisch‘ für die Legende anzusehen sei. Im Gegensatz dazu steht scheinbar die Aussage Jolles‘, sie sei eine abgeschlossene Form. Diese beiden Aussagen müssen einander nicht ausschließen, denn auch, wenn heute keine mittelalterlichen Legenden mehr entstehen, kann es unterschiedliche Interpretationen und Deutungsansätze geben.²

2.3.1. Geschichtliche Entwicklung und Thematik

Zu den im Punkt 2.1. erwähnten Märtyrern ist zu sagen, dass deren Verehrung im Christentum etwa ab dem 3. Jahrhundert, zumindest aber in den ersten Jahrhunderten nach Christus, üblich wurde und die Legende in dieser Verehrung ihren Ursprung hatte. Isidor von Sevilla nennt in seiner Enzyklopädie *Stephanus* als den ersten Märtyrer im Neuen Testament. Dieser Name werde ins Hebräische dahingehend übersetzt, dass sein Name so viel wie ‚Richtlinie‘ oder ‚Norm‘ bedeute, was auf Stephanus‘ Vorbildhaftigkeit hinweisen soll.³ Stephanus sollte noch mit vielen Menschen christlichen Glaubens sein Schicksal teilen.

Vor allem unter Kaiser Diokletian wurden ab dem Jahr 303 strenge Sanktionen gegen Christen verhängt, aus Angst, dieser Glaube könne dem Römischen Reich schaden. Märtyrer und Märtyrerinnen wurden aufgrund ihres Glaubens brutal gefoltert und ermordet, weshalb diese im Christentum eine besondere Gruppe innerhalb der Heiligen bildeten, ihr Leid wurde gewissermaßen mit der Leidensgeschichte Christi gleichgesetzt. Als Kaiser Konstantin ab dem Beginn des 4. Jahrhunderts das Christentum anerkannte, an seinem Totenbett selbst zum Christen wurde⁴ und deshalb auch die Martyrien der Christenverfolgung im römischen Reich ein Ende hatten, entstanden dennoch noch neue Legenden. Diese handelten nicht mehr von Märtyrern, sondern von, im Sinne der damaligen Zeit, vorbildlichen Menschen, die konsequent den weltlichen Versuchungen, wie etwa

¹ Jolles 1956, S. 31.

² Vgl. Ecker 1993, S. 14-15; Ehrismann 2011, S. 98.; Jolles 1956, S. 19 und Wehrli, S. 191 und 23-24.

³ Vgl. Isidor: Enzyklopädie, S. 278.

⁴ Vgl. Rosenthal, Jos / Dexinger, Ferdinand: Als die Heiden Christen wurden. Zur Geschichte des frühen Christentums. Wien: Verlag Carl Ueberreuter 1992, S. 244.

Sexualität und Geld, oder auch dem Teufel widerstanden. Sie benahmen sich vorbildlicher als andere Menschen und das auf verschiedene Art und Weise. Ein Beispiel, das in dieser Hinsicht typisch war, war das der heiligen Mechthild, einer sonst eher untypischen Heiligen. Die auf die Märtyrerlegenden folgenden Erzählungen über das Leben von Heiligen waren nicht mehr aufgrund ihrer Individualität populär, sondern durch ihre pädagogische Funktion und Nachahmbarkeit. Jolles findet treffende Worte, wenn er sagt: „Wir haben nicht das Gefühl, daß (sic!) der Heilige von sich aus und für sich existiert, sondern daß er von der Gemeinschaft aus und für die Gemeinschaft da ist.“¹ Historische Richtigkeit war ebenso nicht der springende Punkt in Legendendichtungen. Wirklich wichtig war, vor allem in späterer Zeit, der religiöse Gehalt, wobei die historischen Gegebenheiten bei den frühen Märtyrerinnen und Märtyrergeschichten noch verlässlicher sein dürften. Ursprünglich verhielt es sich so, dass Legenden von Märtyrern eine informierende Funktion erfüllten, weshalb sie bis zu einem gewissen Grad als Quellen für damalige Ansichten der Menschen fungieren können.²

Der oder die Heilige fungiert in der mittelalterlichen Legende als personifizierte Tugend. Besonders relevant hierbei ist der Begriff der „tätigen Tugend“.³

Antikes Gedankengut wird von Legenden ebenfalls oft aufgegriffen, das damit in Ansätzen den Sprung ins christlich geprägte Mittelalter schafft. Den Einfluss der Antike kann man der Legende außerdem wegen des Ursprungs der mittelalterlichen Hagiografie in der römischen Antike nicht absprechen. Oft wurden Legenden auch aus dem Lateinischen übersetzt, wobei ein Perspektivenwechsel stattfand, weil die deutschsprachigen Legenden in der damaligen Zeit vom gläubigen Laientum geprägt waren. In der sogenannten *Legenda aurea* wird das Wort *Legende* erstmals erwähnt. Diese Sammlung wurde ungefähr in der Mitte des 13. Jahrhunderts von Bischof Jacobus von Varazzo zusammengestellt. Im mittelhochdeutschen Vokabular findet man die Bezeichnung *Legende* sonach ab dem 13. Jahrhundert, auch wenn dieser Begriff zu Anfangs vergleichsweise selten benutzt wurde.⁴

Mit dem Aufschwung des höfischen Romans geht das Abklingen der Bedeutsamkeit der höfischen Legende einher. Vor allem die Verwendung für den kirchlichen Bereich lässt nach. Hartmann schrieb seinen *Gregorius* nicht für kirchliche Zwecke, sondern für ein nicht-geistliches Publikum, insbesondere für den höfischen Bereich. Die Schauplätze, an denen die Handlungen von Legenden angesiedelt sind, entspringen dem volkstümlichen Glauben. Das bedeutet, dass Legenden nicht hauptsächlich von Theologen stammen, sondern von Laien ausgeformt wurden. Dennoch wurden Legenden zur Information des allgemeinen

¹ Jolles 1956, S. 27.

² Vgl. Ehrismann 2011, S. 101-105 und Jolles, S. 33-34.

³ Vgl. Jolles 1956, S.

⁴ Vgl. Jolles 1956, S. 20; Wehrli, S. 191 und Ehrismann 2011, S. 98-101.

Volkes über religiöse Inhalte verwendet, die Unterhaltung war eine weitere Funktion. Überdies betrachtete Hartmann das Verfassen seiner Legende wohl selbst als eine Form der Buße, wie aus dem Prolog des *Gregorius* hervorgeht. Um zu zeigen, dass Hartmann nicht als Einziger dachte, durch das Verfassen einer Legende ein gottgefälliges Werk zu tun, sei hier Rudolf von Ems genannt, der mit seiner *Barlaam*-Legende ebenfalls den Zweck der Buße verfolgte. Man vollbrachte eine Tat, die Gott erfreute und versöhnlich stimmte, wenn man eine Legende verfasste – neben der allgemeinen Wichtigkeit der Religion in der damaligen Zeit ein potenzieller Grund für ihre Beliebtheit im Mittelalter. Als Hauptgründe für die Popularität der Legende können die geistige Erbauung und Nachahmung genannt werden. Die Geschichten von den Heiligen sollten die mittelalterlichen Menschen dazu anregen, sich ein Beispiel an den Protagonisten der Legenden zu nehmen und die christlichen Tugenden noch ernster zu nehmen. Die Sammlungen von Heiligenlegenden, die sogenannten *Legendare*, machten einen Großteil der Bekanntheit aus, denn einzeln niedergeschrieben hatten die Legenden eine recht geringe Reichweite. Die ersten volkssprachlichen Legendare findet man seit dem Ende des 13. Jahrhunderts, das älteste bekannte, in Prosa verfasste Legendar stammt von Hermann von Fritzlar, der es in der Mitte des 14. Jahrhunderts verfasste.¹

Der Heiligen Leben war ein um 1400 verfasstes Prosalegendar, das als erfolgreichstes seiner Art gilt und sich an Laien richtete. Gegliedert ist es in einen Sommer- und einen Winterteil; die Quellen für die darin befindlichen Legenden stammen zum einen aus dem Lateinischen, zum anderen aus weiteren früheren Legendaren, wie etwa dem *Passional*. Eine Legende namens *Gregorius auf dem Stein*² befindet sich darin, die auf Hartmanns von Aue *Gregorius* zurückgeht. Auf diese spätere Prosaversion soll hier jedoch nicht genauer eingegangen werden, da die Version Hartmanns von Aue im Fokus der hier gemachten Ausführungen stehen soll. Nach der Erfindung des Buchdrucks war *Der Heiligen Leben* das Werk, das am öftesten gedruckt wurde, was einen Rückgang der Vielfalt in der Legendendichtung zur Folge hatte.³

Die Legende ist eine sehr flexible Gattung, die je nach Wunsch, beispielsweise um verschiedene Wundertaten, erweitert werden kann. Aus diesem Grund gibt es auch zahlreiche Kreuzungen der Legende mit anderen literarischen Gattungen, wie etwa dem Märchen, dem Roman, lyrischen Texten oder auch dem Schwank. Ehrismann nennt etwa

¹ Vgl. Ehrismann 2011, S. 100-114 und Mertens, Volker: Die hochhöfische Zeit (1179-1230). In: Balzer, Bernd / Mertens, Volker (Hg.): Deutsche Literatur in Schlaglichtern. Mannheim/Wien/Zürich: Meyers Lexikonverlag 1990, S. 66. Im Folgenden abgekürzt mit: „Mertens 1990.“

² *Gregorius auf dem Stein*: Frühneuhochdeutsche Prosa (15. Jh.) nach dem mittelhochdeutschen Versepos Hartmanns von Aue. Die Legende (Innsbruck UB Cod. 631), der Text aus dem ‚Heiligen Leben‘ und die sogenannte Redaktion. Herausgegeben und kommentiert von Bernward Plate. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.

³ Vgl. Ehrismann 2011, S. 105-106.

das Märchen *Sterntaler* beispielhaft für eine solche Berührung der Gattungen Märchen und Legende.¹

Im Lauf der Zeit kristallisierten sich weitere Bedeutungen dieses Begriffes heraus, wie etwa im Zeitalter des Humanismus, in dem das Wort einen negativen Beigeschmack erhielt, weil ihm die Bedeutung einer Lüge oder von etwas Falschem angeheftet wurde. Am Rande zu erwähnen sei eine zusätzliche Ausdehnung des Begriffes, die sich im 20. Jahrhundert etablierte und weiterhin üblich ist: die Bezeichnung von Prominenten, etwa Filmschauspielerinnen und Schauspieler, als *Legenden*. Die Gattung *Legende*, ob in Kombination mit anderen Gattungen oder für sich allein stehend, ist heute nicht ausgestorben, es gibt durchaus zeitgenössische Legenden. Andere Gattungen findet man in der modernen Literatur dagegen häufiger. Zu den Forschungsarbeiten zu den neueren Legenden gäbe es viel zu sagen, allerdings zu viel, um dies hier in diesem Rahmen abzuarbeiten, wenn man überdies bedenkt, dass es hier vorrangig um die Untersuchung von Hartmanns legendenhaften Erzählungen gehen soll. Die meisten literaturwissenschaftlichen Arbeiten „beschränken ihr Untersuchungsziel von vornherein auf deren mittelalterliche und christliche Erscheinungsformen“², so Ecker. Genau im Stile dieses ‚Mainstreams‘ sollen die an dieser Stelle getätigten Ausführungen sich auf diese beiden Dimensionen von Legenden beschränken. Zur Ergänzung sei die 1968 erschienene Publikation *Moderne Legendendichtung*³ von Birgit Lermen empfohlen, um nur eines von vielen Werken zu nennen, die sich mit dieser Thematik befassen.⁴

2.3.2. Aufbau und Struktur einer Legende

Legenden verfügen über keine völlig einheitliche Struktur, ‚die‘ Legende gibt es nicht. Selbst die bereits abgeschlossene, mittelalterliche Legende ist in ihrer Form nicht ganz einheitlich.⁵

Gegliedert ist eine Legende in drei Teile: in die Phase des Vorlebens der Hauptfigur zum Einen. Danach folgt die Prüfung des Protagonisten. Am Ende steht der Triumph der Hauptfigur über das weltliche Verlangen oder eine andere Sünde. Darauf folgend kann dem Leser oder der Leserin durch den Text noch eine Lehre mitgegeben werden. Unterschieden wird bei der Legendendichtung in zwei Arten der Legende: die volkstümliche und die höfische Legende. Was doch eher simpel klingt, ist in Wahrheit eine jedoch nicht einfach zu

¹ Ebd., S. 99.

² Ecker 1993, S. 30.

³ Vgl. Lermen, Birgit H.: *Moderne Legendendichtung*. Bonn: Bouvier Verlag 1968.

⁴ Vgl. Ehrismann 2011, S. 98-101.

⁵ Vgl. Jolles 1956, S. 19 und Rosenfeld 1961/1982, S. 4.

definierende Form, Ecker bezeichnet die Legende gar als „Grenzgänger-Phänomen“¹, das oftmals kaum definierbar sei.²

II: Hartmanns von Aue Leben und Literatur

3. Hartmanns Leben im Zusammenhang mit seiner Literatur

Da im Rahmen dieser Arbeit zwei Werke Hartmanns analysiert werden, ist es wesentlich, einige Informationen über seine Person zu erfahren. Die Sekundärliteratur zu Hartmann von Aue ist breit gefächert. Deshalb soll ein Auszug dargelegt werden, dient dieser doch vor allem dazu, die weiter unten folgenden Ausführungen besser nachvollziehen zu können. In dieser Arbeit ist dies insofern von Bedeutung, als der religiöse Gehalt des *Gregorius* und des *armen Heinrichs* in engem Zusammenhang mit dem Bildungsstand Hartmanns stehen. Deshalb soll Punkt 3.1 sich im Anschluss zu den allgemeineren Ausführungen mit der Lagentheologie Hartmanns befassen – eine Form der Theologie, die sich ab dem 12. Jahrhundert entwickelte und zeitgleich mit dem höfischen Erzählen entstand.

Hartmann verfasste zahlreiche Texte, darunter die im Zentrum stehenden legendenhaften Erzählungen und zwei Artusromane, die heute von besonderer Bekanntheit sind und als wegbereitend für ihr Genre gelten. Außerdem schrieb er Lyrik, wie etwa Kreuz- oder Minnelieder und die *Klage*. Der *Gregorius* entstand aller Wahrscheinlichkeit nach vor dem *armen Heinrich*, beide etwa zwischen 1190-1197. Es wird vermutet, dass Hartmann etwa 1160 geboren und 1205 gestorben ist.³

Über Hartmann von Aue als reale historische Person ist uns darüber hinaus nicht viel bekannt, was für einen mittelalterlichen Dichter nicht ungewöhnlich ist. Im Gegenteil: Die Kunst, zu der auch die Literatur zählt, war im Mittelalter zwar besonders an den Höfen allgegenwärtig, war aber, wie Peter Wapnewski schreibt, „zu jener Zeit kein Eigenbereich mit autoritärem Geltungsanspruch [...], sondern funktionales Element einer Gesellschaft.“⁴ Aus diesem Grund wurden Dichter auch nirgends urkundlich erwähnt. In Hartmanns Fall verhält es sich aber so, dass er sich selbst in seinen Texten, zumindest im *Gregorius*, im *armen Heinrich*, in seiner *Klage* und in seinem Artusroman *Iwein*, erwähnt. Im *Erec* kommen keine solchen Angaben vor, in diesem Fall vermutlich wegen der schlechten Überlieferung. Über

¹ Ecker 1993, S. 2.

² Vgl. Ehrismann 2011, S. 100 und Wehrli 1997, S. 191-192.

³ Vgl. Wapnewski, Peter: Hartmann von Aue. 7., ergänzte Auflage. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1979, S. 19-21 und 27-29. Im Folgenden abgekürzt mit: „Wapnewski 1979.“

⁴ Ebd., S. 6.

mehr als eine namentliche Vorstellung und der Ortsangabe ze Ouwe¹ gehen diese Angaben zu Hartmanns Person auch fast nie hinaus.²

Am Anfang seines Werkes *Der arme Heinrich* teilt er mit den Rezipientinnen und Rezipienten die ausführlichsten erhaltenen Angaben zu seiner Person:

*Ein ritter sô geléret was
daz er an den buochen las
swaz er dar an geschriben vant;
der was Hartman genant,
dienstman was er ze Ouwe. (AH, 1-5)*

Es handelt sich um eine der wenigen Stellen, in denen Hartmann den Rezipientinnen und Rezipienten seines Werkes etwas von sich selbst verrät. Diese Zeilen enthalten einerseits dichte Informationen zum Autor, andererseits lassen sie einen auch im Unklaren. Man erfährt Hartmanns Vornamen. Außerdem geht aus den Zeilen hervor, dass Hartmann sowohl *ritter* (AH, 1) als auch *dienstman* (AH, 5) war. Er war *geléret* (AH, 1) und konnte offenbar lesen. Bei der Angabe *ze Ouwe* handelt es sich um einen Ort – in diesem Fall um die Angabe seiner Herkunft oder seines Wirkungsortes. Hartmanns Aussagen führen an dieser Stelle bereits zu Unklarheiten: wir erfahren zwar, dass er gebildet war, aber nicht, wie sehr, was genau er wusste und wo er ausgebildet wurde. Außerdem geht aus der Textstelle hervor, dass er Ministeriale und Ritter war. Als Ritter wurden zunächst schlichtweg Berufssoldaten bezeichnet, was Hartmann nicht gewesen zu sein scheint. Dass daraus ein eigener Ritterstand wurde, hat mit dem Beginn der gesellschaftlichen Vereinbarkeit der christlichen Religion mit dem Krieg zu tun. Noch im frühen Mittelalter lehnte die christliche Kirche Krieg ab, was sich änderte, da fremde Völker eine Gefahr für die jeweiligen Reiche darstellten und man sich gegen diese verteidigen musste. Dieser Gesinnungswandel gipfelte in den Kreuzzügen und der Entstehung geistlicher Ritterorden. Nun zur zweiten Bezeichnung, die Hartmann sich selber zuschreibt: *dienstman*, was mit ‚Ministeriale‘ übersetzt werden kann. Ministerialen waren in früherer Zeit unfreie Diener in höhergestellten Posten und wuchsen vor allem im 11. und 12. Jahrhundert in ihrer Anzahl an, was damit zu tun hatte, dass sie als Unfreie neben militärischen auch für administrative Aufgaben eingesetzt werden sollten. Dabei ergaben sich Gelegenheiten, Reichtümer anzuhäufen, weshalb der Status als Unfreie immer mehr in Frage gestellt wurde. Im 12. Jahrhundert näherten sich die Ministerialen immer mehr dem Adel an und galten ab der Mitte des 13. Jahrhundert teilweise schließlich als niederer Adel. Viele der Ministerialen zählten in weiterer Folge aber noch zum

¹ Hartmann von Aue: *Der arme Heinrich*. Herausgegeben von Hermann Paul. Neu bearbeitet von Kurt Gärtner. 17., durchgesehene Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2001, Vers 5. Die Zitate aus dem *armen Heinrich* folgen allesamt der Ausgabe von Hermann Paul, im Folgenden werden diese im Text mit der Abkürzung „AH“ zitiert.

² Vgl. Mertens 1990, S. 65; Wapnewski 1979, S. 6 und Cormeau, Christoph / Störmer Wilhelm: *Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung*. Dritte, aktualisierte Auflage. München: Verlag C. H. Beck 2007, S. 17.

städtischen Bürgertum.¹ Für welchen Adeligen Hartmann seinen Dienst tat, weiß man nicht, weshalb man auch die Ortsangabe, die Hartmann macht, nämlich *zuo Ouwe*, also *zu Aue*, nicht genau zuordnen kann, da es Auen überall dort gibt, wo Gewässer sind, und mehrere deutsche und österreichische Ortsteile den Namen *Aue* oder *Au* tragen.²

*Sîn name was gar erkenlîch
und hiez der herre Heinrich
unde was von der Ouwe geborn.* (AH, 47-49)

So kann man es in Hartmanns *armem Heinrich* lesen. Hartmann verortet Heinrich also einige Verse später ebenfalls nach Aue, was in diesem Buch *ze Swâben* liege, wie es in Vers 31 heißt. Wapnewski listet die zahlreichen Möglichkeiten der Eingrenzung des Ortes Aue und auf und kommt zu dem Schluss, dass Hartmann höchstwahrscheinlich aus dem alemannischen Sprachraum stammte. Viel mehr kann heute nicht mehr festgestellt werden. Eine weitere Beschreibung Hartmanns gibt es von Gottfried von Straßburg, der ihn ebenfalls als *Ouwære* bezeichnet, ohne genauer auf diesen Ort einzugehen.³

Besonders berühmt ist Hartmann für seine beiden Artusromane *Erec* und *Iwein*, die er nach dem Vorbild von Chrétien de Troyes verfasste. Die Ritter der Tafelrunde sollen in dieser Arbeit jedoch nicht die Hauptrolle spielen. Wichtig ist, dass Hartmann die Geschichten Chrétiens insofern abwandelte, als er einige Elemente verchristlichte und die Protagonisten in ihren vorbildlichen Charakterzügen steigerte. Dazu passt auch die Aussage Wapnewskis, Hartmann sei „der naivste und korrekteste unter den drei Großen“⁴, mit denen er anscheinend die drei großen deutschsprachigen Epiker des Mittelalters, Gottfried von Straßburg, Wolfram von Eschenbach und Hartmann selbst meint. Noch vor einiger Zeit wurden Hartmanns Werke nicht sehr wertgeschätzt, weil seine Figuren dem Idealtypus der höfischen Welt zu sehr entsprachen. Dass Hartmann aber Fragen nachging, die die Menschen in der damaligen Zeit wie auch heute beschäftigten, entging der Forschung anscheinend eine Zeit lang. Vor allem die Frage nach der Schuld beschäftigt ihn in seinen Werken *Gregorius* und *Der arme Heinrich*.⁵

Es soll nun die Auffassung Hartmanns zur Religion sowie Tatsachen und Vermutungen darüber diskutiert werden, wie viel er wirklich über den christlichen Glauben wusste. Man muss sich dessen bewusst sein, dass die religiösen Auffassungen im Mittelalter sich von denen in späteren Zeiten oder gar den heutigen unterscheiden. Selbstverständlich unterliegt

¹ Vgl. Boockmann 2007, S. 38-39 und 40-42.

² Vgl. Mertens 1990, S. 65 und Wapnewski 1979, S. 6-7.

³ Vgl. Wapnewski 1979, S. 1 und 7-12.

⁴ Ebd. 1979, S. 6.

⁵ Vgl. Mertens 1990, S. 65; Wapnewski 1979, S. 6. und Cormeau, Christoph: Hartmanns von Aue ‚Armer Heinrich‘ und ‚Gregorius‘. Studien zur Interpretation mit dem Blick auf die Theologie zur Zeit Hartmanns. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1966, S. 1. Im Folgenden abgekürzt mit: „Cormeau 1966.“

auch die Religion bis zu einem gewissen Ausmaß dem zeitlichen Wandel. Desweiteren weiß man heutzutage nicht genau, inwieweit gelehrte Laien zu Hartmanns Zeit wirklich in Religion und anderen Disziplinen umfassend gebildet waren. Über Hartmanns theologische Bildung ist uns wenig bekannt, es gibt keine Auskunft darüber, wo er seine Ausbildung genoss, oder welche Autoren der damaligen Zeit allgemein und im Besonderen ihm selbst bekannt waren. Wapnewski gibt zu bedenken, dass jene Passage des Lebens Gregorius' im Kloster um einiges ausführlicher beschrieben ist, als es in der französischen Vorlage der Fall war. Er deutet sogar die Möglichkeit einer Parallele zwischen Gregorius' Schulbildung und jener Hartmanns an, das sei aber reine Spekulation. Es erscheint dennoch naheliegend, dass Hartmann wusste, wie es in einem Kloster zugeht und ein solches wirklich besuchte. Bei der Textarbeit kann man aber nur den Versuch machen, sein Werk mit anderen Werken, wie etwa der Bibel, zu vergleichen und so zu ermitteln, welche Teile daraus er gekannt haben könnte, wobei ein spekulatives Element nicht zu vermeiden ist. Außerdem besteht die Möglichkeit, aus dem Spektrum damaliger religiöser Auffassungen jene herauszufiltern, bei denen es den Anschein hat, dass sie zumindest in Ansätzen Einzug in Hartmanns Werk hielten. Hierbei besteht erneut das Risiko, Hartmanns persönliches, über den allgemeinen Kenntnisstand des Bevölkerungsdurchschnitts seiner Zeit hinausgehendes Wissen über den Katholizismus mit dem allgemeinen Gedankengut seiner Zeit gleichzusetzen, was an vielen Stellen nicht zu vermeiden ist.¹

Besonders bedeutsam für das Verständnis der beiden Primärtexte sei es, so Cormeau, die Begriffe „Sünde“, ‚Schuld‘ oder ‚Gnade‘² in ihrer mittelalterlichen sowie ihrer heutigen Bedeutung zumindest annähernd zu verstehen. Man dürfe allerdings nicht den Fehler machen und Hartmanns Texte *Gregorius* und *Der arme Heinrich* als rein theologische Texte auffassen. Hartmann war nicht Theologe, sondern Dichter, auch wenn das christliche Gedankengut diese Texte zweifellos durchdringt. Bei theologischen Texten handelt es sich um wissenschaftliche Arbeiten, die sich um logische Argumentation bemühen, auch wenn manchen der Begriff *Wissenschaft* aus heutiger Sicht seltsam erscheint, wenn es darum geht, das nicht Bewiesene (Gott) möglichst logisch zu erforschen. Diese Ansicht ist jedoch nicht nur auf die mittelalterliche, sondern genauso auf die heutige Theologie bezogen. Literatur und Theologie sind unterschiedliche Systeme und schwer miteinander zu vergleichen. Die Theologie bedient sich einer anderen Methode, hat andere Voraussetzungen und verfolgt meist andere Ziele als die Erzählliteratur, obwohl es manchmal anders scheint und gerade in mittelalterlichen Texten die Grenzen sehr verschwimmen. Trotzdem sollte man nicht vergessen, dass Hartmann vor allem für seine höfische Erzählliteratur, insbesondere den Artusroman, berühmt war und mit seinen beiden

¹ Vgl. Cormeau 1966, S. 2-4 und Wapnewski 1979, S. 13-15 und 30.

² Cormeau 1966, S. 4.

legendenhaften Erzählungen ebenso die Menschen unterhalten wollte, wenn auch ein religiöser Gehalt dahinter, wie groß dieser auch immer sein mag, offensichtlich und von Hartmann intendiert ist.¹

Das Verfassen seiner Legenden sah Hartmann als eine Form der Buße an respektive wollte er seinem Text eine Aura des Religiösen verleihen. Einen Hinweis findet man im Prolog zu seinem *Gregorius*:

*und daz diu grôze swære
der süntlîchen bürde
ein teil ringer wûrde
die ich durch mîne müezikeit
ûf mich mit worten hân geleit.*²

Man kann versuchen, etwas über Hartmanns religiöse Bildung durch seine Texte zu erfahren. Im *armen Heinrich* kommen Bibelzitate vor, die zwar abgeändert wurden, aber möglicherweise von Hartmann selbst in den Text aufgenommen wurden. Mit Sicherheit kann man diese Angelegenheit aber heute nicht mehr feststellen.³

Auffällig bei Hartmann sei, so Karl Heinz Glutsch in seinen Ausführungen zur *Gestalt Hiobs in der deutschen Literatur des Mittelalters*, dass „er immer dann, wenn er mit seiner Aussage an theologisch schwierige Gebiete kommt, das traditionelle, beglaubigte und geglaubte Argument aus dem kirchlichen Bereich übernimmt.“⁴ Von einem Laiendichter wie Hartmann könne man auch keine andere Interpretation der Hiob-Geschichte erwarten, als die eines geduldigen, passiven Mannes. Darüber hinaus beschäftigte Hartmann sich zwar mit religiösen Inhalten, sei aber „kein religiöser Neuerer“⁵, so Glutsch.

Zur Auffassung Hiobs durch Hartmann muss zusätzlich angemerkt werden, dass nicht nur Hartmann wegen seines Lientums die Geschichte Hiobs nicht völlig verstanden hat, wenn er in ihm nur eine eindimensionale, passive Figur sieht, die alles Leid der Welt erträgt, sondern das Mittelalter Hiob generell anders interpretierte, als heute.⁶

¹ Vgl. Cormeau 1966, S. 4.

² Hartmann von Aue: *Gregorius*. Herausgegeben von Hermann Paul. Neu bearbeitet von Burghart Wachinger. 13., durchgesehene und erweiterte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2004, V 38-42. Im Folgenden werden die Zitate, allesamt wiederum der Hermann Paul-Ausgabe folgend, im Text mit der Abkürzung „G“ zitiert.

³ Vgl. Glutsch, Karl Heinz: *Die Gestalt Hiobs in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Dissertation (masch.) Universität Karlsruhe 1972, S. 130. Im Folgenden abgekürzt mit: „Glutsch 1972.“

⁴ Glutsch 1972, S. 131.

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. ebd., S. 137-138.

4. *Gregorius*

Hartmanns *Gregorius* ist eine (höfische) Legende oder legendenhafte Erzählung. Beim Terminus ‚höfische Legende‘ ist der Name Programm: Einerseits handelt es sich beim *Gregorius* um eine Erzählung mit klassischem, geistlichen Legendencharakter, zugleich ist der Schauplatz dieser Legende, untypisch für diese Gattung, ganz klar im hochmittelalterlichen, höfischen Europa verortet und vom höfischen Erzählen, das etwa zu dieser Zeit entstand, geprägt.¹ Darüber hinaus findet man eine Doppelwegstruktur vor, die an Artusromane erinnert. K. Dieter Goebel sieht diese in jenem gedoppelten Schema, das zwei Mal mit einem Inzest beginnt. Darauf würden stets die gleichen Grundmotive folgen, wie etwa die Trennung von Mutter und Sohn, *Gregorius* Aufenthalt auf einer Insel oder ein unerkanntes Wiedersehen von Mutter und Sohn, wobei der zweite Weg eine Art Korrektur des ersten darstelle.² Goebel erkennt den legendenhaften Charakter des Textes an, spricht Hartmanns *Gregorius* aber den Status einer ‚richtigen‘ Legende ab, da sie auf keinen realen Heiligen zurückgehe und „keinem vorgegebenen biographischen Gerüst folgt und auch nicht durch einen bestehenden Heiligenkult eingeschränkt wird“³. Dieser Auffassung entspricht auch Gisela Emrich-Müller, wenn sie sowohl im *Gregorius* als auch dem *armen Heinrich* eine „antihöfische Tendenz der Gesamtkomposition“⁴ verortet.

Hartmann konnte im *Gregorius* seine eigenen Ansichten zu den Themen Schuld und Buße einfließen lassen, wie in der Forschung vermutet wird, allerdings benutzte Hartmann eine Vorlage, was im Mittelalter nicht unüblich war. Sein *Gregorius* basiert auf einem altfranzösischen Vorbild mit dem Namen *Vie de saint Grégoire*⁵ oder auch *Vie du pape Grégoire*⁶, die Ende des 12. Jahrhunderts entstand und in mehreren voneinander abweichenden Handschriften erhalten ist. Das Original dieser französischen Versionen ist nicht erhalten, es gibt allerdings spätere Handschriften. Bei aller Ähnlichkeit zur französischen Version der Gregorlegende ist nicht völlig gesichert, inwieweit Hartmann diese als Vorlage heranzog. Die meisten Stimmen in der Forschung sehen die Ursprünge von Hartmanns *Gregorius* ganz klar in dieser altfranzösischen Gregorlegende, und das, obwohl die Vorgeschichte von Hartmanns *Gregorius* sich deutlich von jener in der Vorlage

¹ Vgl. Wapnewski 1979, S. 92.

² Goebel, K. Dieter: Untersuchungen zu Aufbau und Schuldproblem in Hartmanns ‚Gregorius‘. Berlin: Erich Schmidt Verlag 1974, S. 14-25 und 35. Im Folgenden abgekürzt mit: „Goebel 1974.“

³ Goebel 1974, S. 11, 51 und 119.

⁴ Emrich-Müller, Gisela: Der Schicksalsbegriff in den Dichtungen Wolframs von Eschenbach im Vergleich zu den Werken Hartmanns von Aue, Gottfrieds von Straßburg und dem Nibelungenlied. Inauguraldissertation (masch.) Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main 1978, S. 82. Im Folgenden abgekürzt mit: „Emrich-Müller 1978.“

⁵ Zu dt.: ‚Leben des Heiligen Gregor‘.

⁶ Zu dt.: ‚Leben des Papstes Gregor‘.

unterscheidet.¹ Da sich jene französische und Hartmanns Version im Inhalt sehr ähneln und es zuvor keine vergleichbare Kombination von Motiven gab, kann von einer Verbindung ausgegangen werden. Um eine direkte Vorlage, im Sinne des bloßen Übersetzens der französischen Vorlage ins Deutsche, handelt es sich wahrscheinlich nicht, aber auch das kann nicht hundertprozentig negiert werden, weil die Möglichkeit besteht, dass Hartmann eine Handschrift kannte, die heute nicht mehr erhalten ist. Auch eine ursprünglich lateinische Version der Legende kann nicht völlig ausgeschlossen werden, wenn es sich dabei auch um eine hypothetische Annahme handelt. Wie viel im *Gregorius* von Hartmann selbst stammt und wie viel er aus der Vorlage übernahm, kann also nicht mit Sicherheit festgestellt werden, denn welche Handschrift er als Inspiration benutzte, weiß man nicht.²

Der Protagonist, Gregorius, ist keine reale historische Figur, sondern reine Fiktion. Es existierten zwar einige Päpste mit diesem Namen, Parallelen zu dem Gregorius aus der Legende konnten ansonsten jedoch nicht festgemacht werden. Anders als es heutzutage bei prominenten Personen der Fall ist, deren Privatleben die Leute so interessiert, dass diesen Personen noch außerhalb ihrer Arbeitszeit nachgestellt wird, stand die heilige Person an sich ohnehin nicht im Fokus des Interesses, sondern vielmehr der religiöse Gehalt und das beispielhaft tugendliche Handeln des Protagonisten. Als Inspiration für die Thematik des *Gregorius* gelten die griechische Ödipus-Sage, diverse Legenden, wie die russische Andreas-Legende und diverse andere. Nicht vergessen werden darf der Zeitgeist des Mittelalters, denn dieser beeinflusste die Texte maßgeblich.³

Überliefert ist der *Gregorius* in fünf beinahe vollständigen Handschriften, die älteste stammt aus dem 13. Jahrhundert. Außerdem sind fünf Fragmente erhalten. Nur in zwei respektive teilweise in einer dritten der Handschriften ist der Prolog erhalten, der von der Wissenschaft gemeinhin als untypisch für Hartmanns Stil angesehen wird. In den beiden Haupthandschriften ist er nicht vorhanden, weshalb Zweifel darüber laut wurden, ob er überhaupt als echt anzusehen sei. Die vorliegende Arbeit orientiert sich textlich an der Version mit dem Prolog, da dieser vor allem für die Betrachtung des Werkes unter religiösen Aspekten relevant ist. Hartmanns *Gregorius* wurde mehrmals vom Deutschen ins Lateinische übertragen, vor allem für klerikale Zwecke. Die im Kapitel zu den Legenden bereits genannte

¹ Vgl. Brinker-von der Heyde, Claudia: *Geliebte Mütter – Mütterliche Geliebte. Rolleninszenierungen in höfischen Romanen*. Bonn: Bouvier Verlag 1996, S. 55. Im Folgenden abgekürzt mit: „Brinker-von der Heyde 1996.“

² Vgl. Ehrismann 2011, S. 104; Mertens 1990, S. 66 und Wapnewski 1979, S. 92-93.

³ Vgl. Ehrismann 2011, S. 104 und 110; Mertens 1990, S. 66; Wapnewski 1979, S. 91-92 und Schieb, Gabriele: *Schuld und Sühne in Hartmanns Gregorius*. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 1950 / 72, S. 51-52. Onlinequelle: <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1515/bgsl.1950.1950.72.51>.

Legendensammlung *Der Heiligen Leben* nahm eine deutsche Version des Gregorius auf, welcher so dem breiten, nicht-kirchlichen und nicht-adeligen Publikum bekannt wurde.¹

Gregorius wird als *guoter sündære* (G, 176) bezeichnet, unlegbar sind der Inzest seiner Eltern, der Inzest mit seiner eigenen Mutter (dessen er sich aber lange nicht bewusst ist) und sein Aufbegehren gegen sein Schicksal in der Form eines Ritterlebens aus mittelalterlich-religiöser Perspektive Sünden, wobei die Sache beim Ritterleben sich ein wenig anders verhält und das Rittertum spätestens seit den Kreuzzügen eine Aufwertung aus klerikaler Sicht erfuhr. Nun könnte man die Legende Hartmanns dahingehend falsch verstehen, dass es gleichgültig sei, ob und wie viele Sünden man begeht, denn die Vergebung komme am Ende ohnehin allen zu. Ehrismann schreibt, dass die damaligen Menschen vielmehr dazu aufgerufen wurden, die Legende beispielhaft dafür zu nehmen, „dass auch ein großer Sünder die himmlische Glückseligkeit durch tiefe Reue und rechte Buße erreichen könne“² und Wapnewski sieht darin den Versuch, „die unerschöpfliche Gnade Gottes zu demonstrieren“³, was für die mittelalterlichen Menschen eine wichtige Botschaft gewesen sein wird, wenn man an die niedrige Lebenserwartung, zahlreiche Krankheiten und andere Leiden, wie zum Beispiel Hungersnöte, denkt.⁴

4.1. Aufbau und Handlung

Der Text ist gegliedert in einen Prolog, die Vorgeschichte, einen Hauptteil, der wiederum aus mehreren Abschnitten besteht, und einen Epilog. Der Prolog ist, wie bereits angesprochen, nicht in jeder der Handschriften enthalten.⁵

Im Kapitel zu den Legenden und zu Hartmanns Person wurde auf den 170 Verse umfassenden Prolog hingewiesen. Inhaltlich sieht man ihn in der Forschung als untypisch für Hartmann und die gesamte damalige Literatur an. „Nicht von Stand, Bildung, Mühen der Quellensuche, Hinweisen auf die dichterischen Meriten, sondern von sündhafter Versäumnis ist hier die Rede, die es dringend wieder gutzumachen gelte [...]“⁶, so schreibt Wapnewski über diesen Prolog. Und wirklich, Hartmann spricht darin über seine eigene Verfehlung, die darin bestehe, in früheren Jahren die falschen Texte geschrieben zu haben: [...] *die ich*

¹ Vgl. Wapnewski 1979, S. 88-89.

² Ehrismann 2011, S. 104.

³ Wapnewski 1979, S. 92.

⁴ Vgl. Ehrismann 2011, S. 104.

⁵ Vgl. Wapnewski 1979, S. 93.

⁶ Ebd., S. 88.

durch mîne müezikeit / ûf mich mit worten hân geleit. (G, 41-42). Auch Adam und Abel (G, 27) sowie die Geschichte vom barmherzigen Samariter spricht Hartmann an.¹

Die Vorgeschichte ist die Geschichte von Gregorius' Eltern, einem königlichen Geschwisterpaar, offenbar Zwillinge (G, 180-189), aus dem Gebiet Aquitanien (*Equitâniâ genant*, G, 178). Als sie zehn Jahre alt sind, werden die Kinder zu Vollwaisen. Dann kommt der Teufel ins Spiel, der den Bruder dazu bringt, sich in die Schwester zu verlieben. Sie wird, wie auch der Bruder, als äußerst schön beschrieben (G, 182-183). Er vergewaltigt schließlich seine Schwester, welche es geschehen lässt, um dem Ansehen der Familie nicht zu schaden. Schließlich erliegt auch sie der Verführung des Teufels und findet Gefallen am Inzest mit ihrem Bruder. Kurz darauf bemerkt sie ihre Schwangerschaft und die beiden sind sehr unglücklich. Ein Vertrauter ihres Vaters und dessen Frau helfen ihnen dabei, die Geburt zu vertuschen und schicken den Bruder auf eine Bußfahrt, nicht ohne vorher dafür zu sorgen, dass seine Schwester im Falle seines Todes das Land verwalten dürfe. Sie soll Buße tun, indem sie sich um die Armen im Land kümmert. Gleich nach der Geburt isetzt seine Mutter Gregorius in einem Kästchen im Meer aus, damit Gott entscheiden kann, ob er ihn leben oder sterben lässt. Dazu legt sie ihm *ein tavel* (G, 719) mit Angaben zu seiner Herkunft und Gold (*zweinzic marke von golde*, G, 715) für seine Erziehung (*und ziehen mit dem golde*, G, 742). Tage darauf erreicht die Schwester die Nachricht vom Tod des Bruders. Viele Männer werben nun um die Hand der jungen Frau, aber sie weist jeden ab. Einer ihrer Freier will die Abweisung nicht hinnehmen und führt Krieg gegen das Land, das die Frau regiert. Wapnewski sieht die Geburt bereits als Bestandteil des Hauptteils an², im Buch selbst gibt es jedoch eine Überleitung, die diesen in meinen Augen besser markiert:

*Nû lâzen dise rede hie
unde sagen wie ez ergie
dirre vrouwen kinde* (G, 923-925)

Ab diesem Punkt schildert Hartmann, wie es dem noch namenlosen Säugling ergeht, ab diesem Punkt ist er im Fokus der Erzählung. Hingegen wird auch davor, bei Gregorius' Geburt, schon etwas gesagt, das man als Überleitung zum Hauptteil ansehen kann:

*ez was ein sun daz si gebar,
Der guote sündære
von dem disiu mære
von allerêrste erhaben sint.* (G, 670-673)

Die Mutter setzt das Kind nun jedenfalls aus. Hartmann vergleicht das Treiben auf dem Wasser mit der Geschichte Jônas (G, 931) aus der Bibel. Darauffolgend wird Gregorius von zwei Fischern an Land gebracht und ein *abbet* (G, 978) entdeckt ihn in seinem Kästchen. Er wird nach dem Abt Gregorius benannt und einem armen Fischer zur Erziehung übergeben

¹ Vgl. Wapnewski 1979, S. 94.

² Vgl. ebd.

bis er sechs Jahre alt ist. Ab diesem Zeitpunkt wird er im Kloster erzogen und fällt durch seine Intelligenz und Sanftmut auf. Als er 15 Jahre alt ist, verletzt er versehentlich eines der Kinder des Fischers, der ihn aufzog, und erfährt durch seine Pflegemutter zufällig, dass er *ein vunden* (G, 1411) sei. Gregorius will deshalb fort vom Kloster, um seine Heimat zu finden und Ritter zu werden, wovon der Abt ihn abhalten möchte, weil das Ritterleben voller Sünde und der junge Mann vielmehr für das Klosterleben bestimmt sei. Als er aber erkennt, dass Gregorius absolut kein Mönch werden will, lässt er ihn ziehen und übergibt ihm die Tafel und das Gold seiner Mutter. Er kommt über das Meer in ein Land, das durch Krieg gezeichnet ist und mietet sich in dessen *houbetstat* (G, 1845) ein, alle anderen Landesteile sind verwüstet. Als er seiner Mutter begegnet, erkennt diese zwar *daz sîdîn gewant* (G, 1945) wieder, jedoch nicht ihren Sohn. Gregorius besiegt den Feind und heiratet unwissend seine eigene Mutter, die immer noch als *schoene junc* (G, 1897) beschrieben wird. Täglich liest er heimlich seine Sünden von der kleinen Tafel ab, die seine Mutter ihm einst mitgegeben hat. Durch eine Magd, die Gregorius auf seiner täglichen Buße nachspioniert, erfährt Gregorius' Mutter und Ehefrau von der Tafel und sie erkennen den Mutter-Sohn-Inzest. In der Hoffnung auf Gnade verlässt er als Bettler den Hof. Er trifft auf einen Fischer, der ihn unfreundlich behandelt. Mit seinem Boot bringt dieser ihn an einen Felsen, wo er ihn auf Gregorius' Wunsch ankettet und den passenden Schlüssel ins Meer wirft. 17 Jahre später wird der Schlüssel in einem Fisch vom Fischer wieder gefunden und er bringt zwei Männer zu Gregorius, denen Gott verkündet hat, Gregorius solle der neue Papst werden. Wie durch ein Wunder ist er nach Jahren des Hungerns und Angekettet-Seins noch am Leben und lässt sich nach Rom führen, um dort Papst zu werden, nachdem er beim Haus des Fischers noch nach seiner Tafel suchen lässt, die er 17 Jahre zuvor dort vergaß. Weil sie Trost sucht, kommt auch Gregorius' Mutter zum neuen Papst und legt die Beichte bei ihm ab. Äußerlich erkennen die beiden sich nicht wieder, aber als Gregorius die Geschichte der Frau hört, erkennt er in ihr seine Mutter und Ehefrau wieder. Beide sind von ihrer Sünde erlöst.

Im Mittelalter waren es Anachoreten und Asketen, die als Heilige verehrt wurden, weshalb es nicht verwundern sollte, dass Gregorius im Text von Gott und den anderen Menschen als geeignet dafür erachtet wurde, sogar Papst zu werden. Freilich war das Papsttum im Mittelalter nicht ganz gleichbedeutend mit dem, was es heute ist, was unter anderem den langsamen Verkehrswegen geschuldet war, die keinen Zentralismus der Kirche, wie wir ihn heute kennen, erlaubten. Dennoch war der Papst der höchste Priester, der alle kirchlichen Ämter bestimmen konnte.¹ Besonders hervorzuheben ist, dass sich zu Hartmanns Zeit, nämlich vom 12. ins 13. Jahrhundert, genau dieser Einschnitt vollzogen habe, nachdem der Papst tatsächlich das Oberhaupt der ganzen Christenheit wurde und der römische

¹ Vgl. Boockmann 2007, S. 120 und Isidor: Enzyklopädie, S. 279.

Zentralismus seine Wurzeln hatte.¹ Dass ein beliebiger, sehr frommer Mann namens Gregorius auf Geheiß Gottes von einem Tag auf den anderen zum Kirchenoberhaupt aufsteigen konnte, ist wohl Hartmanns dichterischer Fantasie entsprungen oder aus seiner Vorlage entnommen.

Im Epilog (G, 3973-4006) wirft Hartmann ein, dass jede Sünde, wenn sie genug gebüßt wird, von Gott vergeben werden könne. Er beendet seinen Text mit einem *âmen*, was an ein Gebet erinnert.

4.2. Sünde und Schuld

Gregorius wird bereits in der Vorgeschichte und im Text mehrmals als *der quote sündære* (G, 176; 671; 2552; 2606) bezeichnet. Die Sünde (*sünde*) zieht sich als Hauptmotiv durch den ganzen Text, neben Reue (*riuwe*), Buße (*buoze*) und Gnade (*gnâde*).²

In diesem Kapitel soll es deshalb um die Sünden in Gregorius' Leben gehen, allen voran um den Inzest mit seiner Mutter, und auch um die Sünde vor seiner Geburt, nämlich den Inzest seiner Eltern. Diese Aufteilung weist Parallelen zur Aufteilung in Corneaus Buch *Hartmanns von Aue ‚Armer Heinrich‘ und ‚Gregorius‘* auf, da diese Publikation einer ähnlichen Fragestellung wie einer der hier ähnlichen nachgeht. Es soll die Frage gestellt werden, ob Gregorius als Kind, das aus einem Inzest entstand, wirklich allein ob dieser Tatsache schon als Sünder bezeichnet werden kann. Hartmann tut es, man würde in der heutigen Zeit aber wohl vielfach verneinen, dass ein neugeborenes Kind schuld an den Missetaten seiner Eltern sein soll. Auch Wapnewski sieht in Gregorius keine Schuld, im Gegenteil: Gregorius will niemandem etwas Böses, er ist hilfsbereit und seine Sünden begeht er unwissentlich.³ Jedoch handelt es sich beim *Gregorius* Hartmanns eben um eine Legende, deren Aufgabe es war, christliche Werte und Vorstellungen zu vermitteln, und das zu einer Zeit, in der die katholischen Wertvorstellungen um vieles strenger waren als heutzutage. Die Frage, ob Gregorius' Sünde im Mittelalter als so schwerwiegend eingestuft worden wäre, um die schrecklichen 17 Jahre der Buße erleiden zu müssen, soll hier beantwortet werden. Aus heutiger Sicht ist die Antwort eindeutig. In Anbetracht der christlichen Vorstellung der Erbsünde klang ein Schuldig-Sein, ohne selbst etwas Konkretes getan zu haben, für den mittelalterlichen Menschen jedoch nicht abwegig.

¹ Vgl. Angenendt 1997, S. 67.

² Vgl. Wapnewski 1979, S. 94-96.

³ Vgl. ebd., S. 94.

4.2.1. Der doppelte Inzest

Gregorius ist Hartmanns Auffassung nach bereits ein Sünder, als er auf die Welt kommt; er wird zu diesem Zeitpunkt von ihm bereits als *der guote sündære* (G, 671) bezeichnet, weil er die Sünde des Inzests seiner Eltern in sich trägt. Neben der Schuld seiner Eltern hat er auch einige andere Dinge von ihnen mitbekommen, wie die Neigung Inzest selbst zu begehen, die im Laufe seines Lebens auch unwissentlich zum Vorschein kommt. Interessant ist, dass er trotz seines inzestuösen Ursprungs als sehr schönes Kind bezeichnet wird (*daz nie zer werlde kæme / ein kint alsô genæme*, G, 681-682) – etwas, das er anscheinend auch von seinen Eltern vererbt bekam. Unter Einbeziehen der Tatsache, dass Tugend und Schönheit in der mittelalterlichen Literatur oft gleichgesetzt wurden (und auch heute noch oft miteinander in Verbindung gebracht werden), ist diese Zuschreibung für die Geschichte insofern von Bedeutung, als die drei als schön beschriebenen Personen zwar Sünden begehen, jedoch auch von Hartmann nicht als allzu verachtenswert eingeschätzt werden dürften, weil er ihnen eben diese Schönheit zuschreibt.¹

Als erste Sünde soll der Inzest der Eltern Gregorius' thematisiert werden. An sich verbot die Kirche den Inzest nicht nur in der Kernfamilie, sondern auch mit weitschichtigen Verwandten, die Handlung der Eltern war also eindeutig verboten.² In der Bibel wird der Inzest verurteilt, zum Inzest zwischen Bruder und Schwester ist unter anderem zu lesen:

Nimmt einer seine Schwester, eine Tochter seines Vaters oder eine Tochter seiner Mutter und sieht ihre Scham und sie sieht die seine, so ist es eine Schandtat. Sie sollen vor den Augen der Söhne ihres Volkes ausgemerzt werden. Er hat die Scham seiner Schwester entblößt; er muss die Folgen seiner Schuld tragen. (Lev 20,17)

Auch in mittelalterlichen Bußbüchern gibt es nicht selten Einträge, die von Inzest handeln, der ebenso wie andere im Mittelalter als Vergehen angesehene sexuelle Praktiken und Neigungen, wie etwa Zoophilie, aber auch Masturbation oder Homosexualität³, gebüßt werden musste. Inzest kam im realen Leben durchaus vor und wurde als Sünde angesehen. Wie oft man es konkret damit zu tun hatte, eine statistische Häufigkeit ist nicht bekannt.⁴

Gregorius' Eltern werden gegen ihr besseres Wissen vom *tiuvel* (G, 326) verführt und Gregorius' Vater erliegt ihm zuerst, woraufhin er sich seiner schlafenden Schwester nähert (G, 353-377). Man würde sein Vorgehen aus heutiger Sicht eindeutig als Vergewaltigung bezeichnen, weil seine Schwester, Gregorius' Mutter, sein Handeln für unrecht befindet und

¹ Vgl. Brinker-von der Heyde 1996, S. 94 und 181-182 sowie Wapnewski 1979, S. 95.

² Vgl. Karras, Ruth Mazo: Sexualität im Mittelalter. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Hartung. Düsseldorf: Artemis & Winkler Verlag 2006, S. 241. Im Folgenden abgekürzt mit: „Karras 2006.“

³ Brigitte Spreitzer beschäftigt sich in ihrer Publikation *Die stumme Sünde. Homosexualität im Mittelalter*. ausführlich mit dem Thema der Homosexualität im Mittelalter. Was in unserem Kulturkreis heutzutage zum Glück von den meisten Menschen als normal angesehen oder zumindest stumm gebilligt wird, wurde im Mittelalter und sogar noch bis in die jüngste Vergangenheit schwer verurteilt.

⁴ Vgl. Spreitzer 1988, S. 26

sich nur deshalb nicht gegen ihn wehrt, weil andere Menschen nichts davon mitbekommen sollen. Dadurch wäre jedoch ihrer beider Ruf in Gefahr.

Da viele Theoretiker im Mittelalter in dem Glauben waren, dass eine Frau nur bei der Empfindung von Lust schwanger werden konnte¹, ist es gut möglich, dass Hartmann diese Ansicht kannte, vielleicht sogar teilte und dies noch einmal mehr die Schuld der Mutter Gregorius' betonen könnte², obwohl Hartmann durchaus anerkennt, dass sie mit dem Verhalten des Bruders anfangs nicht einverstanden ist (G, 394-395). Sie wird genau in dieser Nacht der Vergewaltigung schwanger und findet erst danach Gefallen am Geschlechtsverkehr mit ihrem Bruder. Zumindest erwähnt Hartmann in seinem Text die Zeugung des Kindes, bevor er erwähnt, dass die Mutter Gefallen an diesem Inzest findet, und das, obwohl sie und ihr Bruder genau wissen, dass ihr Handeln falsch, in damaligen Worten, eine Sünde ist. So gesehen war sie an Gregorius' Zeugung allerdings noch gar nicht aktiv und willentlich beteiligt, was sie allerdings von ihrer Schuld nicht losspricht. Im Gegenteil: Indem Hartmann ausdrücklich die aufsteigende Lust der Schwester betont, will er auch ihre Schuld aufzeigen³:

*Der tiuvelschünde luoder
begunde si mêre schünden,
daz in mit den sünden
lieben begunde. (G, 400-403)*

Es spielen hier sogar zwei Sünden, die im Mittelalter als solche aufgefasst wurden, zusammen: die Unzucht und der Inzest. Gregorius selbst, der aus dieser Verbindung entsteht, hat zu diesen natürlich nichts beigetragen. Wapnewski verweist hier auf drei Verse im *Gregorius*, die Gregorius' Mutter zu ihrem Bruder spricht, noch bevor ihr Kind geboren wird:

*ouch ist uns ofte vor geseit
daz ein kint niene treit
sînes vater schulde. (G, 475-477)*

Diese Verse verstärken die Ansicht, dass Gregorius keine Schuld am Inzest seiner Eltern zukommt. Sogar das Kirchenrecht, das Wapnewski anführt, besagt: „Zum Wesen der Sünde gehört nicht nur der objektive Tatbestand sondern der subjektive Wille des Täters.“⁴ Er verweist als Begründung auf „die Moraltheologie des Mittelalters“.⁵ Die katholische Kirche der Gegenwart würde Gregorius folglich nicht für einen Sünder erklären, denn in dieser

¹ Zum Beispiel Isidor: „Dies sei nämlich die Natur der Frauen, dass sie im äußersten Brennen der Lust, während sie empfangen [...], vgl. Isidor: Enzyklopädie, S. 455.

² Vgl. Karras 2006, S. 235-236.

³ Vgl. Ebner, Regina: Die Frauengestalten in den Epen Hartmanns von Aue. Diplomarbeit (masch.). Universität Wien 1990, S. 35. Im Folgenden abgekürzt mit: „Ebner 1990.“

⁴ Wapnewski 1979, S. 96.

⁵ Ebd. 1979, S. 97.

Angelegenheit kann man weder im objektiven Tatbestand, noch im eigenen Willen Schuld bei Gregorius suchen; er hat mit der Tat selbst nichts zu tun.¹

Auch Thomas von Aquin, der zwar später wirkte als Hartmann, aber dennoch einem ungefähr ähnlichen Diskurs angehörte, schreibt über die Schuld von Kindern: „In den Kindern ist nur die Erbschuld, die nicht in einer vollzughaften Unordnung des Willens besteht, sondern sozusagen in einer zustandhaften Unordnung der Natur.“²

Was in Hartmanns *Gregorius* eine Rolle spielt, ist, dass die Moraltheorie des Mittelalters, trotzdem sie Gregorius eine Schuld an sich absprechen würde, dennoch vorsieht, dass das aus einer inzestuösen Verbindung stammende Kind einen Teil der Schande tragen müsse, für die seine Eltern verantwortlich waren. Dazu kommt, dass ein Teil des Textes, den Gregorius' Mutter auf die kleine Tafel schreibt, diesem sogar aufträgt, dass er für seine Herkunft Buße tun solle:

*sô buozte er zaller stunde
durch sîner triuwen rât
sînes vater missetât,
und daz er ouch der gedæhte
diu in zer werlde bræhte:
des wære in beiden nôt
vür den êwigen tôt. (G, 756-761)*

Diese Verse scheinen das Gegenteil von jenen auszusagen, die Gregorius' Mutter vor dessen Geburt zu ihrem Bruder sagt. Sie legen nahe, dass die Mutter nun doch Gregorius mitverantwortlich für ihre Geschichte machen möchte, was zusätzlich zur Schande des Inzests zu Gregorius' Sünden hinzukommt. Die Mutter schreibe dies aber nicht auf, um ihre eigenen Sünden kleiner zu machen, sondern um dafür zu sorgen, dass er sich *nicht überhüebe* – also um ihn davor zu bewahren, dass er anmaßend werde. Die *hôchvart* sei, so Wapnewski, im Mittelalter als die „Ursünde schlechthin“³ angesehen worden.⁴

In Hartmanns Text büßt der Vater Gregorius' seine Sünden, indem er seine Schwester verlassen muss und *ze dem heiligen grabe* (G, 573) ziehen muss – eine Reise, auf der er schließlich vor Liebesschmerz stirbt, was wiederum der Schwere seiner Schuld angelastet werden kann. Er sei Mann, so Ebner, das Zentrum der Minne, die Frau, trotz allen Wohlgefallens, eher der passive Part⁵ – eine im Mittelalter weit verbreitete Ansicht, die durch große christliche Denker, wie zum Beispiel Albertus Magnus, vertreten wurde⁶ und auch in

¹ Vgl. Wapnewski 1979, S. 96-97.

² Thomas: *Summa Theologica*, Buße, S. 77.

³ Wapnewski 1979, S. 97-98.

⁴ Vgl. Wapnewski 1979, S. 97-98.

⁵ Vgl. Ebner 1990, S. 36.

⁶ Vgl. Spreitzer 1988, S. 38.

den Epen Hartmanns so kommuniziert wird.¹ Das Leid des Bruders muss also, parallel zu der von ihm begangenen Sünde, schwerer gewesen sein, als das der Schwester, denn sie stirbt nicht an ihrem Liebeskummer, obwohl sie ebenfalls traurig ist.

Die Heirat mit seiner Mutter begeht er nicht absichtlich: er weiß nicht, dass es seine Mutter ist, die er da vor sich hat, denn er hat sie noch nie in seinem Leben gesehen, weiß nicht woher sie stammt oder ob sie überhaupt noch am Leben ist. Deshalb erscheint Hartmanns Einwurf *und erkande niht der schulde / diu ûf sîn selbes rücke lac* (G, 2290-2291) nicht nachvollziehbar. Goebel vermutet dahinter die französische Vorlage, die Hartmann benutzte. In der französischen Legende werde die Ansicht des Volkes zur Thematik vertreten. Diese sei jene gewesen, dass Kinder, die aus inzestuösen Verbindungen hervorgingen, bereits ein Makel anhaftete. Zwischen dem objektiven Tatbestand und dem subjektiven Wissen werde innerhalb der Volksmeinung nicht unterschieden und beide Fälle zählten zu den schweren Sünden.² Eine Vergangenheit als ausgesetztes Inzestkind ist nichts, worüber man alltäglich spricht, vor allem unter dem Gesichtspunkt, dass Gregorius Scham über seine Herkunft empfindet. Anderenfalls wäre es möglich gewesen, dass die beiden im Zuge eines Gesprächs ihrer Verwandtschaft auf die Spur gekommen wären. Gregorius wird zwar als guter oder frommer Sünder bezeichnet, aber hat selbst das Gefühl, Sünden begangen zu haben, als er seine Herkunft erfährt und seine Mutter als seine Ehefrau erkennt.

Anders könnte man die Situation aus der Sicht der Mutter sehen: diese weiß zwar ebenfalls nicht, wie ihr Sohn nach all den Jahren aussieht und ob er überhaupt noch lebt; trotzdem erkennt sie den edlen Stoff wieder, aus dem Gregorius' Kleider gefertigt sind, als sie ihn genauer betrachtet.³

*daz kam von sîner wæte.
dô si die rehte besach,
wider sich selben si des jach,
daz daz sîdîn gewant
daz si mit ir selber hant
zuo ir kinde hete geleit
unde disses gastes kleit
gelîche wæren begarwe
der güete und der varwe:
ez wære benamen daz selbe gewant,
oder daz si von einer hant
geworht wæren beide. (G, 1942-1953)*

Man könnte fast meinen, sie verdränge den Gedanken, dass es sich bei dem attraktiven jungen Mann um ihren eigenen Sohn handeln könnte, obwohl die Kleider für sich sprechen. Beide spüren sofort eine gewisse Anziehung zueinander, was, so Brinker-von der Heyde,

¹ Siehe etwa bei Hartmanns *Erec*, in dem Enite ein Sprechverbot bekommt. Zu weiteren Ausführungen über den aktiven Mann im Liebesakt bei Hartmann siehe z.B. Ebner 1990, S. 33-43.

² Vgl. Goebel 1974, S. 86.

³ Vgl. Wapnewski 1979, S. 95-96.

durch die innere Anlage zum Inzest, die Gregorius und seine Mutter innehaben, erklärbar wäre.¹

Bei der Ehe mit seiner Mutter greift in der religiösen Betrachtung der Sachlage erneut die Unterscheidung zwischen objektiver Tatsache und dem subjektiven Willen, eine Sünde begehen zu wollen. Ein objektiver Tatbestand ist vorhanden, schließlich schläft Gregorius mit seiner Mutter, er hat sie aber nie als solche kennengelernt. Vorherrschend im Mittelalter war allerdings die Ansicht, dass der Wille zu etwas Schlechtem mehr wog, als die objektive Tatsache. Wenn man von der oben erwähnten, mittelalterlichen Moralthologie ausgeht, sind Gregorius' Schuldgefühle und insbesondere auch seine langen Qualen am Stein unbegründet, weil keine Sünde besteht, für die so lange gebüßt und nach Vergebung gebetet werden muss. In Hartmanns Text wird der Schlüssel zu Gregorius' Fessel erst 17 Jahre nach dem Beginn des Askese wiedergefunden, was bedeutet, dass hier Gott erst nach dieser Zeit Gregorius' Sünden als vergeben ansieht.² Wapnewski spricht aufgrund der schweren Verurteilung des Inzests von Seiten Hartmanns von einer „Abweichung vom kirchlichen Sünd- und Bußkanon“; er sei „vermutlich in den Sog der Volksmeinung geraten“³.

Inzest wurde im Mittelalter als etwas sehr Schlechtes angesehen. Die Bibel verurteilt den Inzest zwischen Mutter und Sohn mit den Worten: „Ein Mann, der mit der Frau seines Vaters schläft, hat die Scham seines Vaters entblößt. Beide werden mit dem Tod bestraft; ihr Blut soll auf sie kommen.“ (Lev 20,11) Bis heute wird es in den meisten Kulturen noch als wider die Natur und sogar verboten angesehen, wenn Geschwister oder Eltern mit ihren Kindern eine sexuelle Verbindung eingehen. Man empfindet eine solche Verbindung meist als unnatürlich, wobei es Ausnahmen gibt, die in der heutigen Zeit zum Teil medial ausgeschlachtet werden. Die christlich-mittelalterliche Gesellschaft sah in Inzestbeziehungen auf jeden Fall eine Sünde und differenzierte nicht in bewusst gesuchte und unwissend geschehene inzestuöse Beziehungen. Mit Sicherheit bestimmbar ist die Meinung der meisten Leute im Mittelalter aber aus heutiger Sicht nicht mehr. In der katholischen Kirche galt Inzest unbestreitbar als Sünde, und es ist nicht gesichert, inwiefern Geistliche einen solchen Inzest wie den zwischen Gregorius und seiner Mutter beurteilt hätten.⁴

Das Nichtwissen über den Inzest ist im Mittelalter kein seltenes Motiv bei der Behandlung von Inzest zwischen Mutter und Sohn. Beim Inzest zwischen Vätern und Töchtern war dies

¹ Vgl. Brinker-von der Heyde 1996, S. 183.

² Vgl. Wapnewski 1979, S. 96-97.

³ Ebd. 1979, S. 97.

⁴ Vgl. ebd.

meist anders, oft kamen in der Literatur darüber Vergewaltigungen vor. Inwiefern und wie häufig Inzest im Mittelalter tatsächlich vorkam, darüber fehlen verlässliche Aufzeichnungen.¹

4.2.2. Das Ritterleben

Gregorius' Mutter wünscht sich zwar, so steht es auf der kleinen Tafel, dass ihrem Sohn die Bibel nähergebracht werden solle, wenn ein Christ ihn fände, befiehlt aber keine dezidiert kirchliche Laufbahn. Gregorius ist durch den Abt, der ihn gefunden hat, schon fast dabei, den Weg eines Geistlichen einzuschlagen, will aber doch lieber als Ritter hinaus in die Welt ziehen, als er erfährt, dass er in Wirklichkeit ein Findelkind aus einer inzestuösen Beziehung ist. Die *schande* (G, 1490) seiner Herkunft ist einer der Gründe, warum Gregorius seine bisher vertraute Umgebung verlassen möchte. Erkennend, dass er kein Abkomme eines Fischers ist, will Gregorius nun seinen Traum wahr machen, Ritter zu werden:

*weizgot nû was ie mîn muot,
hæte ich geburt und daz guot,
ich würde gerne ritter. (G, 1501-1503)*

Der Abt sieht ihn allerdings schon als seinen Nachfolger im Kloster und versucht, Gregorius am Fortgehen zu hindern, damit er sein Nachfolger im Kloster werde:

*>Sun, dîn rede enist niht guot:
durch got bekêre dînen muot.
swer sich von phaffen bilde
gote machet wilde
unde ritterschaft begât,
der muoz mit maniger missetât
verwûrken sêle unde lîp.
swelh man oder wîp
sich von gote wendet,
der wirt dâ von geschendet
und der helle verselt.
sun, ich hete dich erwelt
ze einem gotes kinde:
ob ich ez an dir vinde,
des will ich iemer wesen vrô.< (G, 1515-1529)*

Er teilt Gregorius mit, dass Schande über ihn kommen werde, wenn er sich von Gott abwende und dafür ein Leben als Ritter wähle. Gregorius weiß zu diesem Zeitpunkt noch nichts von seiner wahren Herkunft. Obwohl er weder kämpfen kann, noch von seinem Geld Kenntnis hat, lässt er sich seinen Wunsch nicht mehr ausreden. Auch nachdem er die Tafel erhalten hat und den Abt fragt, wie er *gotes hulde* (G, 1782) trotz seiner Herkunft wieder erlangen könnte, lässt er nicht von seinem Wunsch ab, Ritter zu werden. Die letzten mahnenden Worte des Geistlichen verfehlen ebenfalls ihre Wirkung:

¹ Vgl. Karras 2006, S. 239.

*gestâstû bî der ritterschaft,
sich, sô mêret sich diu kraft
dîner tågêlichen missetât
und enwirt dîn niemer rât. (G, 1787-1790)*

Die *gir* (G, 1800) ist es, die Gregorius dazu treibt, trotz dieser Aussicht auf Missetaten, Sünden und die Hölle Ritter werden zu wollen und gesellschaftliches Ansehen zu erreichen. Aus heutiger Sicht würde man so etwas Selbstverwirklichung nennen und es als völlig natürlich ansehen, dass ein junger Mann nicht für die Untaten seiner Eltern büßen möchte, wenn er diese zusätzlich nicht einmal kennt. In der Legende Hartmanns ist die Deutung der Sachlage eine andere: Gregorius Schuld ist es, sich selbst vor seine Eltern zu stellen, obwohl die von ihnen verursachte Schande auch ein Teil von ihm selbst ist. Die Untaten, die man als Ritter in der Regel beging, sind in diesem Fall nicht der Hauptgrund dafür, dass Gregorius in der Episode der Ritterschaft zum Sünder wird. Viel schlimmer sind die bewusste Entscheidung für das Unrechte und das Abwenden von der Sündentilgung der Eltern.

Das Ritterleben an sich war zwar, wie es im Kapitel zu Hartmanns Person weiter oben bereits angesprochen wurde, zu Beginn des Mittelalters mit dem christlichen Glauben nicht vereinbar, weil ein Gebot des Dekalogs besagt: „du sollst nicht morden“ (Dtn 5,17). Im Laufe des Mittelalters wandelte sich diese Ansicht aber grundlegend: Ungläubige zu bekämpfen wurde von der Kirche zunehmend als legitim und sogar erwünscht angesehen, das Stichwort vom ‚gerechten Krieg‘, das von Augustinus von Hippo bereits im 5. Jahrhundert nach Christus geprägt wurde, der gewaltsame Maßnahmen als gerechtfertigt ansah, wenn sie der Bekehrung von Heiden und Häretikern dienten¹, kommt hier zum Tragen. Zur der Zeit, als Hartmann seinen armen Heinrich schrieb, war diese Vereinigung von Rittertum und Kirche bereits etabliert, rief doch bereits circa 100 Jahre zuvor, im Jahr 1095, Papst Urban zum ersten Kreuzzug auf.²

Im weiteren Verlauf ist es Gott, der Gregorius erneut die Sünde des Inzests in sein Leben bringt, sozusagen als Strafe für sein bewusstes Ablehnen seines Auftrags, der ihm von seiner Mutter und auch von Gott gegeben wurde. Beim Inzest mit seiner Mutter trifft Gregorius insofern keine Schuld, als er nicht weiß, dass seine Frau zugleich auch seine Mutter ist. Andererseits muss das Bewusstsein über die Versündigung, die Gregorius der Ansicht Hartmanns nach beim Ablehnen seiner Aufgabe eigegangen ist, ständig in seinem Bewusstsein sein.³

Ein wichtiges Verhältnis beim höfischen Erzählen, in das der *Gregorius* als höfische Legende fällt, ist das Verhältnis von *minne* und *êre*. Hierbei handelt es sich zwar um keine religiösen

¹ Vgl. Angenendt 1997, S. 194.

² Vgl. Bockmann 2007, S. 40-41; Wapnewski 1979, S. 98 und Demandt, Alexander: Kleine Weltgeschichte. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag⁴ 2007, S. 124.

³ Vgl. Wapnewski 1979, S. 98.

Begriffe, deren Betrachtung ist hier dennoch von höchster Wichtigkeit. Die typisch höfischen Elemente wie Feste oder Ritterturniere kommen im legendenhaften Text Hartmanns nicht vor. Die Elemente *minne* und *êre*, die vor allem in den Artusromanen Hartmanns wichtig sind, werden im *Gregorius* geradezu ins Gegenteil verkehrt: die Minne wird gleichgesetzt mit dem Quell allen Übels, man denke hier an die inzestuösen Beziehungen oder den Tod von Gregorius' Vater, der an Sehnsucht nach seiner geliebten Schwester stirbt: *der tôt kam im von seneder nôt*, G, 830). Die *êre* ist schuld am ersten Inzest, bei dem Gregorius gezeugt wurde. Sie ist außerdem mit ein Grund, dass Gregorius Ritter wird. Diese beiden Elemente sind in anderen mittelalterlichen Texten in der Regel nicht so negativ behaftet wie hier im *Gregorius*, weshalb diese Darstellung Hartmanns „für ein Publikum von Minnesängern, [...] Adelspublikum mit [...] einem hochempfindlichen Standesgefühl“¹, gelinde ausgedrückt, eine Überraschung gewesen sein musste. Wapnewski sieht in Hartmanns *Gregorius* weniger ein poetisches Meisterwerk, als „eine Demontage der höfischen Welt“^{2,3}.

4.3. Buße und Eremitendasein

Der Bußbegriff bei Hartmann von Aue bestand allgemein aus einer dreiteiligen Folge: Reue (*riuwe*), Beichte (*bîhte*) und schließlich erst die eigentliche Buße (*buoze*) im Sinne einer Bußübung. Die Reue beschrieb das Eingestehen der eigenen Sünden und das Erkennen, dass Buße nötig sei. Die Beichte war das, was sie auch heute noch ist: das Erzählen seiner Sünden an jemand anderen, wobei das bei Hartmann nicht zwangsläufig im Beichtstuhl stattfinden musste.⁴

Bevor genauer auf die Buße des Gregorius eingegangen wird, die in Hartmanns Text sicherlich eines der Kernstücke der Erzählung darstellt, möchte ich auf die Eltern von Gregorius zu sprechen kommen. Goebel hat die interessante These aufgestellt, dass die Buße des Vaters und die erste Buße der Mutter (anfangs) keine echte gewesen seien, und zwar aus dem Grund, weil die Hauptsorge der beiden „ihr Verhältnis zu Gott hätte sein sollen und nicht ihr Ansehen vor den Menschen“⁵. Der kirchlichen Ansicht nach waren das Eingeständnis seines Handelns gegenüber dem väterlichen Vertrauten und die Buße des Bruders angemessen, aber wurden nicht aus voller, innerlicher Überzeugung und Liebe zu Gott begangen.⁶

¹ Wapnewski 1979, S. 99.

² Ebd.

³ Ebd., S. 98-100.

⁴ Ohly, Walter: Die heilsgeschichtliche Struktur der Epen Hartmanns von Aue. Berlin: Freie Universität 1959, S. 18-19. Im Folgenden abgekürzt mit „Ohly 1959.“

⁵ Vgl. Goebel 1974, S. 34.

⁶ Vgl. Goebel 1974, S. 96 und Ohly 1959, S. 45.

Im 12. Jahrhundert war es nicht unüblich, dass man sich nach einschneidenden Lebensereignissen in die Einsamkeit zurückzog und als Eremit Buße tat. Es gab auch andere Praktiken, um Buße zu tun, darunter etwa Enthaltensamkeit bezüglich Nahrung oder Sexualität und Selbstgeißelungen, um sich mit dem gekreuzigten Jesus zu, also Praktiken der Askese. Schon von Isidor von Sevilla ist bekannt, dass er Zeit seines Lebens im Kloster eine asketische Lebensweise führte, allerdings in abgemilderter Form, indem er auf einer spartanischen Unterlage sein Nachtlager hatte und nur einmal täglich aß, in seinem Kloster kein rotes Fleisch serviert wurde und er nur wenig Alkohol trank. Zudem existierten ab dem 6. Jahrhundert sogenannte Bußbücher, die „der Praxis näher als die [...] kanonischen Äußerungen der Kirche standen“¹, weil sie den Pfarrern der jeweiligen Gemeinden als Orientierung dafür dienten, wie schwer die Sünde war, mit der sie es zu tun hatten und dementsprechend konnte die Buße aufgetragen werden.²

Thomas von Aquin äußert sich in seiner *Summa Theologica* ausführlich zur Buße, die er ganz eindeutig als Sakrament³ ansieht, wobei er sich auf Isidor von Sevillas *Etymologiae* bezieht: „Der büßende Sünder zeigt nämlich durch sein Verhalten und durch seine Worte an, daß sein Herz sich von der Sünde abgewandt hat.“⁴ Damit wird auf die im Christentum so wichtige (tätige) Reue angesprochen: nach der Sünde muss man ehrlich bereuen, damit die Sünde schlussendlich vergeben werden kann. Diejenige Reue, die man innerlich verspürt, wird von Thomas als „innere Buße“⁵ bezeichnet und man solle sie das ganze Leben über verspüren. Ergänzend dazu solle man in Form einer äußeren, (je nach Tatbestand) zeitlich begrenzten Bußübung seine Tat wieder gutzumachen versuchen.⁶

In seinen Jahren in der Wildnis kann man Gregorius mit den Anachoreten vergleichen. In Isidors *Enzyklopädie* werden Anachoreten wie folgt beschrieben: Sie „sind die, welche nach einem gemeinsamen Leben die Wüste aufsuchen und alleine leben in der Wüste, dass sie sich weit von den Menschen zurückziehen [...]“⁷ und unterscheiden sich von den Eremiten insofern, als diese ebenfalls dasselbe tun wie die Anachoreten und zusätzlich in Entfernung zu anderen Menschen „in Stille (*eremum*) und Wildnis die Einsamkeit suchen“⁸. Anachoreten und Asketen unterscheiden sich insofern voneinander, als zwar beide sich der Nahrung, der Sexualität und der Hygiene enthalten, die Anachoreten jedoch zusätzlich auf

¹ Spreitzer 1988, S. 25.

² Vgl. Demas 2008, S. 19-20; Gémes 1971, S. 24; Mertens 1990, S. 66; Spreitzer 1988, S. 25 sowie Vinnai 1999, S. 144-145.

³ Diesen sakramentalen und institutionalisierten Charakter hat sie im *Gregorius* nicht. Die festgelegte Buße sei auch viel strenger, als von der Kirche damals als Pflicht festgesetzt worden wäre. Vgl. Goebel 1974, S. 46.

⁴ Thomas: *Summa Theologica*, Buße, S. 5.

⁵ Ebd., S. 36.

⁶ Vgl. ebd.

⁷ Isidor: *Enzyklopädie*, S. 281.

⁸ Isidor: *Enzyklopädie*, S. 281.

eine Behausung verzichten und für gewöhnlich in der einsamen Wildnis leben. Ruth Mazo Karras, eine amerikanische Historikerin, beschreibt Anachoreten ein wenig anders, als Menschen nämlich, die etwa im 4. Jahrhundert in der Wüste allein in einer Zelle oder auch in einer Gruppe lebten, dies allerdings nicht in Europa, sondern in Ägypten. Kennzeichnend für Anachoreten war jedenfalls ihre ins Extrem getriebene Askese, zu der es keine tatsächlichen Gebote oder Vorgaben gegeben hatte.¹ Es wählten nicht nur Männer, sondern auch Frauen asketische Lebensformen, weil der rigorose Verzicht mit Jungfräulichkeit gleichgesetzt wurde, auf die beim armen Heinrich noch genauer eingegangen werden soll. Für beide Geschlechter galt die Ansicht, dass dieses Leiden, dem man sich freiwillig aussetzte, zu höherer Spiritualität führten. Hartmann legt die Auffassung, dass die Kasteiung des Leibes zu einer frohen Seele führe, Gregorius' Mutter in den Mund, als sie erfährt, dass Gregorius ihr Sohn ist:

*ouwê ich vervluochtez wîp!
jâ kumbert maniger den lîp,
daz des diu sêle werde vrô:
dem geschihht ouch alsô. (G, 2667-2670)*

Im Anschluss daran ergänzt sie, dass es Menschen gebe, die genau das Gegenteil machten und trotzdem glücklich auf der Welt lebten; es schwingt allerdings mit, dass letzteres nicht als Idealfall zu dieser Zeit betrachtet wurde, denn die Gottesfürchtigkeit sollte zumindest nach außen hin gewahrt werden, wie im Kapitel 2 bereits eingehend beschrieben wurde.

Der Fischer, der Gregorius im Text zum Felsen bringt und mit einer Fußfessel versieht, deutet, nachdem er den Schlüssel für die Fessel ins Meer geworfen hat, an, dass diese extreme Form der Buße dazu führen könnte, dass Gregorius von Gott seine Sünden vergeben werden. Er glaubt zwar nicht ernsthaft daran und ist an sich ein böser Mensch, der kein Mitleid mit Gregorius hat, sagt aber, wahrscheinlich mehr sarkastisch als ernst gemeint:

*er sprach: >daz weiz ich âne wân,
swenne ich den slüzzel vunden hân
ûz der tiefen ûnde,
sô bistû âne sünde
unde wol ein heilic man.< (G, 3095-3099)*

Dazu muss allerdings gesagt werden, dass Gregorius diese Art der Buße nicht wählt, um zu einer höheren Spiritualität zu gelangen, wie es von den realen Asketen oft beabsichtigt war, sondern so tief getroffen von seiner eigenen Schuld ist, dass er sich nicht anders zu helfen weiß, als sich diese Extremform der Sühne aufzuerlegen. Er erwartet während dieser Bußzeit zu sterben. Ganz im Sinne des üblichen Schemas dieses Textes ist dieses Anachoretentum als Buße eine genaue Spiegelung seiner Sünde ins Gegenteil. Die Sünde bestand darin, in die Welt hinauszugehen und nach *êre* zu streben, wodurch sich die Chance

¹ Vgl. Karras 2006, S. 11 und 86.

zum Inzest ergab. In der Umkehrung ist Gregorius' Buße schließlich eine völlige Abkehr von der Welt, ihren weltlichen Gütern und den menschlichen Bedürfnissen. Nach 17 Jahren, die Gregorius nur durch göttliche Hilfe überlebt, hat Gott ihm seine schweren Sünden, das Ritterleben und den Inzest, verziehen und verkündet zwei angesehenen Römern, dass Gregorius auf irgendeinem Felsen lebe und der neue Papst werden solle. Als der Fischer, der Gregorius Jahre zuvor angekettet hatte, den Männern aus Rom einen Fisch serviert, kommt der Schlüssel zum Vorschein, den er Jahre zuvor ins Meer geworfen hatte. Das Zeichen dafür, dass Gregorius genug gebüßt hat.¹

Bezugspunkte für diese exzessive Askese des Gregorius lassen sich in der Andreas-Legende ausmachen, die in Russland bekannt ist, denn auch ihr Protagonist wird nach extremer Buße zum Bischof. Diese Buße ist es auch, die den Gregorius so untypisch für Texte seiner Zeit macht. Sein Anachoretendasein wird an die Spitze getrieben. Auch hierfür gibt es Vorbilder, allerdings nicht in Kombination mit dem Inzest-Motiv, das im Gregorius präsent ist.²

Die Buße, die Gregorius' Mutter auferlegt bekommt, ist im Vergleich zu Gregorius' 17 Jahre andauernder Pein eher gering, aber auch sie kasteit sich selbst und verzichtet auf jegliche Freuden (*wan ir was vreude unmære*, G, 1914), sodass er sie am Ende gar nicht mehr erkennt, als sie ihm gegenübersteht (G, 3847-3853). Positiv anzurechnen ist ihr aus religiöser Sicht, dass sie nach dem Inzest mit ihrem Bruder keine Ehe mehr eingehen möchte, weil die Kirche es Menschen im Mittelalter so befahl, die Inzest getrieben hatten. Goebel sieht diese gewollte Ehelosigkeit hingegen als eine Art freiwillige Ehe mit Christus.³ Dass sie Gregorius heiratet, hat nur politische Gründe, sie wird im Text von den *lantherren* (G, 2188) geradezu zur Heirat gedrängt:

*Nû wurden si alsô drâte
under in ze râte
daz si die vrouwen bæten
und daz mit vlîze tæten
daz si einen man næeme
der in ze herren gezæme:
daz wære in allen enden guot.* (G, 2201-2205)

Nach dem Bekanntwerden der Inzest-Ehe ist Gregorius sich sicher, dass man durch ausreichende Reue und Buße trotz aller Sünden Gottes Gnade wieder erreichen könne. Damit das bei seiner Mutter erreicht wird, verlangt Gregorius von ihr, in tätiger Reue Buße zu tun:

*ir sît ein schuldic wîp:
des lât engelten den lîp*

¹ Vgl. Ehrismann 2011, S. 101.

² Die Interpretation dieser Textstellen ist angelehnt an Wapnewski 1979, S. 91.

³ Vgl. Goebel 1974, S. 11 und 66-67.

*mit täglicher arbeit
sô daz im sî widerseit
des er dâ aller meiste ger.
sus habet in, unz er iu wer,
in der riuwen bande.
den gelt von iuwerm lande
den teilet mit den armen:
sô müezet ir gote erbarmen. (G, 2722-2730)*

Dazu kommen noch andere Bußtätigkeiten, wie zum Beispiel *gemach und vreude vliehen* (G, 2710), was sie schon vor der Ehe, während ihrer ersten Bußzeit gemacht hat.¹

Zu beobachten ist hier aus religionsgeschichtlicher Sicht eine interessante Entwicklung seit den frühen Jahrhunderten des Christentums, an der man erkennt, dass Hartmanns Auffassung über Religion bezüglich der Buße eindeutig in seiner Zeit verankert war: Gregorius trägt seiner Mutter auf, für ihren zweiten Inzest zu büßen, sich zu kasteien und gut zu den Armen zu sein – so könne sie Gott dazu bringen, Erbarmen mit ihr zu haben. Auch er wolle versuchen, durch Buße Vergebung zu erlangen (G, 2736-2742). Bei Karl Gémes heißt es, dass die Praxis der Buße sich in den frühen Jahrhunderten des Christentums hingegen anders verhielt: die Menschen waren nur ein einziges Mal in ihrem Leben zur Buße zugelassen. Das bedeutete also, dass die damalige Vorgabe die war, dass man nur einmal die Möglichkeit hatte, durch Büßen einer schweren Sünde Vergebung von Gott zu erlangen. Wenn man danach noch einmal eine Sünde beging, musste man sozusagen als Sünder oder Sünderin weiterleben. Wie es mit dem Begriff ‚Vorgabe‘ schon angedeutet wurde, handelte es sich hierbei in den frühen christlichen Jahrhunderten zwar um eine gängige Praxis, nicht aber um etwas, das von der Kirche selbst vorgegeben war. Man vermutet, dass man damit die Menschen schlichtweg einschüchtern und erziehen wollte. Von der Kirche gab es offiziell nie eine Angabe dazu, wie viele Sünden einer Person vergeben werden konnten. Von dieser Praxis kam man darüber hinaus schon einige Jahrhunderte vor Hartmanns Geburt schon wieder ab. Die Bußpraxis zu Hartmanns Lebzeiten war geprägt von der Hochscholastik und hatte sich bereits in eine andere Richtung entwickelt. Die Buße wurde in dieser Zeit zum Sakrament und die Kirche konnte somit bestimmen, welche Sünde vergeben wurde – ein Punkt, der bei Hartmann nicht Thema war, denn Gregorius sucht keinen Priester auf, bevor er seine Buße antritt. Er offenbart seine Sünden nur dem bösen Fischer, was allerdings im weitesten Sinn auch als Beichte aufgefasst werden könne, so Walter Ohly.²

Was im Gregorius niemals Thema ist, ist der Ablass. Im Mittelalter wurde den Menschen vermittelt, sie könnten sich durch Spenden an die Kirche von einem Teil ihrer Sünden

¹ Vgl. Wapnewski 1979, S. 100-101.

² Vgl. Ohly 1959, S. 19.

freikaufen. Diese Option, die zur Zeit Hartmanns sicherlich üblich war, zieht Gregorius gar nicht in Betracht, was aus religionstheoretischer Sicht auch die bessere Variante ist.¹

4.4. Geschichte Moses

Gregorius wird von seiner Mutter in einem Korb ausgesetzt, was sofort an die biblische Geschichte von Mose erinnert: Die männlichen Nachkommen der in Ägypten lebenden Israeliten sollen auf Geheiß des Pharaos in den Nil geworfen werden, um zu verhindern, dass diese stärker als das Volk der Ägypter werden. Weil Mose ein so schönes Kind ist, versteckt seine Mutter ihn, um sein Leben zu schützen. Nach drei Monaten kann das Kind nicht mehr versteckt werden und sie legt es in ein gut verschlossenes Kästchen, wo es von der Tochter des Pharaos am Ufer des Nil gefunden wird, die den Säugling behalten will. Durch ein geschicktes Angebot von Moses Schwester wird Moses eigene Mutter seine Amme und kann ihn versorgen, bis er ein wenig größer ist, bevor sie ihn zur Tochter des Pharaos bringt, bei der er weiter aufwächst.² Der Name Mose, so ist bei Isidor von Sevilla zu lesen, wurde dem Kind gegeben, weil es aus dem Wasser herausgezogen wurde.³ Mose wächst am Pharaonenhof in Ägypten auf und befreit schließlich sein Volk aus der ägyptischen Sklaverei. Viel mehr als das Element mit dem Aussetzen in einem Korb haben die beiden Geschichten nicht gemeinsam. In Hartmanns Text wird das Kind von einem Priester gefunden – wohl das schiere Gegenteil von einer Königstochter. Interessant ist, dass Mose von einer Königstochter gefunden wird, also zu dieser gelangt, und Gregorius dagegen von einer Königstochter weggegeben wird. Die Voraussetzungen und Lebensumstände der beiden, von Mose und Gregorius, sind jedoch sonst unterschiedlich.

4.5. Exkurs in die griechische Mythologie: Ödipus-Motiv

Das folgende Beispiel ist kein christliches, sondern eines aus der griechischen Sagenwelt. Gerade in der Sekundärliteratur wird der Einfluss der Antike auf das mittelalterliche Christentum oft betont.⁴ Es ist nur ein kleiner Gedankensprung, wenn man mit der griechischen Mythologie vertraut ist und in der Sekundärliteratur wurde er auch vielfach gemacht: jener von Gregorius zur griechischen Sagengestalt Ödipus.⁵ Ob diese

¹ Vgl. Gémes 1971, S. 9-10 und 26-28.

² Vgl. Ex 2,2-11.

³ Isidor: Enzyklopädie, S. 262.

⁴ Vgl. Demas 2008, S. 25.

⁵ Mit der Entwicklung der Psychoanalyse gingen auch Vergleiche zwischen Ödipus und Jesus einher, in denen der von Freud entwickelte Begriff des Ödipuskomplexes eine tragende Rolle spielt. Vgl. etwa Vinnai, Gerhard: Jesus und Ödipus. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1999.

Assoziationen legitim sind und inwiefern Unterschiede zwischen den beiden Stoffen vorhanden sind, wird der folgende Abschnitt klären. Da die Ödipus-Thematik im Mittelalter bekannt war, kann man davon ausgehen, dass sie Teil der Anregungen für Hartmanns Legende oder die französische Vorlage war.¹ Der Schicksalsbegriff ist in der Ödipus-Sage ein anderer als im Mittelalter. Deshalb soll innerhalb dieses Kapitels das Schicksal aus der Sicht der griechischen Mythologie in Kontrast zum christlichen Schicksalsbegriff gesetzt werden, auch um die Verbindung zum eigentlichen Hauptthema der Arbeit, den christlichen Elementen bei Hartmann, wieder herzustellen.

4.5.1. Der Ödipus-Stoff

Der Ödipus-Stoff war bereits in der Antike beliebt, der griechische Dichter Sophokles etwa behandelte den Stoff sogar mehrmals. Ödipus' Eltern Laios und Iokaste sind das Königspaar von Theben. Durch den Gott Apollo wird Laios prophezeit, dass, falls er einen Sohn bekommen würde, dieser ihn töten würde. Trotzdem bekommen sie einen Sohn, den Laios mit zusammengebundenen Beinen aussetzen lässt. Als Findling kommt er zum Königspaar Polybos und Periboia von Korinth, wie genau, das ist in den verschiedenen Versionen der griechischen Sagen unterschiedlich erzählt. Sie ziehen ihn jedenfalls aus dem Wasser und erzählen ihm nicht, dass er ein Findling ist. Als er älter wird, tut er sich durch Stärke hervor, hat aber das Gefühl, dass mit seiner Herkunft etwas nicht stimmt. Deshalb geht er nach Delphi, wo die Pythia ihm weissagt, er würde einmal seine Mutter heiraten und seinen Vater umbringen. Sein leiblicher Vater, von dem er nichts weiß, ist zeitgleich ebenfalls unterwegs. Hier gehen die Überlieferungen wieder auseinander, manche schreiben, er sei bereits ein Greis und Ödipus erschlage ihn auf der Flucht aus Korinth, andere wiederum sagen, dass das Pferdegespann seines Vaters ihm über den Fuß fahre und Ödipus Laios aus Zorn erschlägt. Allen verschiedenen Versionen gemeinsam ist, dass Ödipus seinen Vater an dieser Stelle tötet. Theben wird danach vom Bruder der Königin, Kreon, regiert und von der Sphinx heimgesucht. Nur wenn jemand ihr Rätsel lösen kann, werde sie Theben verlassen. Daraufhin gibt Kreon bekannt, dass der, der das Rätsel löst, seine Schwester zur Frau bekomme und die Herrschaft Thebens übernehmen dürfe. Ödipus löst das Rätsel und nimmt die Stelle seines Vaters als König von Theben und Mann seiner Mutter ein. Mit seiner Mutter zeugt er vier Kinder. Als Strafe der Götter kommen Plagen über Theben, hier ist mancherorts von Hungersnöten die Rede, andere wiederum sprechen von der Pest. Ödipus weiß jedoch immer noch nichts von seinem Vergehen. Der blinde Seher Theiresias teilt mit, dass das Land nur von der Plage befreit werde, wenn ein Abkömmling des Drachengeschlechts sein Leben für Theben opfern würde. Daraufhin tötet sich Laios' Vater Menoikeus selbst, der nicht

¹ Vgl. Wapnewski 1979, S. 90.

weiß, dass Ödipus sein Nachfahre ist und somit ebenfalls vom Drachengeschlecht abstammt.¹ Theiresias legt offen, dass er derjenige sei, der sich opfern hätte sollen, er seinen Vater ermordet und seine Mutter geheiratet habe. Derjenige, der ihn einst aussetzen sollte, erkennt ihn an seinen Narben an den Füßen. Iokaste, Ödipus' Mutter und Gattin, erzählt ihm schließlich von der delphischen Weissagung. Es stellt sich schließlich die Wahrheit über seine Herkunft heraus. Als Ödipus und Iokaste realisieren, dass sie Inzest begangen haben und Ödipus seinen Vater getötet hat, erhängt Iokaste sich. Ödipus sticht sich die Augen aus und verlässt Theben in Begleitung seiner Tochter und Halbschwester Antigone. Sein Leben endet in einem friedlichen Tod.²

4.5.2. Parallelen und Unterschiede zwischen Ödipus und Gregorius

Die wohl offensichtlichsten Parallelen zwischen den beiden Geschichten sind das Motiv des Ausgesetzt-Werdens als Kind und der unwissentliche Inzest mit der Mutter. Ebenso wie Gregorius' Eltern sind Ödipus' Mutter und Vater Adelige.

Anders als im *Gregorius* werden die tragischen Wendungen in Ödipus' Leben bereits vom delphischen Orakel vorausgesagt, in dem die Seherin Pythia für den Gott Apollon sprach, der wiederum das Sprachrohr des Zeus gewesen sei, so erklärt Christa Tuczay in ihrer Publikation *Die Kulturgeschichte der mittelalterlichen Wahrsagerei* das Orakel.³ Der christliche Kontext ist im *Gregorius* also ein völlig anderer. Nicht nur, dass es im Christentum natürlich nur einen einzigen Gott gibt, der, wenn überhaupt, Engel für ihn sprechen lässt⁴, nein, Gregorius bekommt nichts geweissagt und versucht dennoch, durch tätige Reue sein Schicksal zu ändern, was ihm nach einer ehrlichen Buße am Ende auch gelingt. Fest steht, dass Gregorius die Wahl hat, sich zwischen einem geistlichen Leben und einem Leben als Ritter zu entscheiden, woraufhin er sich willentlich und wissentlich versündigt indem er das Kloster verlässt, um *êre* zu erlangen und seiner eigenen Herkunft auf den Grund zu gehen. Auf Ödipus hingegen lastet ein Fluch, er kann seinem Schicksal nicht enttrinnen und sich nicht entscheiden.⁵

¹ In der Sage *Sieben gegen Theben* kommen die Weissagung und der Opfertod Menoikeus' bereits vor. (Vgl. Griechische Sagen. Apollodoros. Parthenios. Antoninus liberalis. Hyginus. Eingeleitet und neu übertragen von Ludwig Mader. Zürich / Stuttgart: Artemis Verlag 1963.)

² Zu Inhalt vgl. beispielsweise: Griechische Sagen. Apollodoros. Parthenios. Antoninus liberalis. Hyginus. Eingeleitet und neu übertragen von Ludwig Mader. Zürich / Stuttgart: Artemis Verlag 1963, S. 272-275; sowie: Fischer, Klaus P.: Schicksal in Theologie und Philosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, S. 28-30. Im Folgenden abgekürzt mit: „Fischer 2008.“

³ Vgl. Tuczay 2012, S. 25 und 27.

⁴ Tuczay erinnert allerdings daran, dass z.B. auch die mittelalterlichen Mystikerinnen als Sprachrohr Gottes agiert hätten. Vgl. Tuczay 2012, S. 65.

⁵ Vgl. Wapnewski 1979, S. 90 und 100-101.

Da die Ödipus-Thematik im Mittelalter bekannt war, kann davon ausgegangen werden, dass sie Teil der Anregungen für Hartmanns Legende oder die französische Vorlage war.¹ Auch Goebel konstatiert eine Verwandtschaft zwischen der Ödipus-Sage und dem Gregorius, weist aber auf den durch den christlichen Einfluss völlig veränderten Hintergrund hin. Eine Parallele sieht er im Aufbau der Geschichten, denn es würden beide die Elemente der antiken Tragödie nach Aristoteles aufweisen.²

4.5.3. Schicksalsbegriffe der Antike und im Christentum

Das Schicksal des Ödipus ist tragisch. Er will seinem Los ausweichen, es leugnen, nicht wahrhaben, doch am Ende trifft es ihn doch. Es ist verständlich, dass er sich dem nicht stellen möchte, schließlich kann er nichts dafür, was das Orakel in Delphi noch vor seiner Geburt geweissagt hat. In Sophokles' Ödipus-Tragödie tritt das Schicksal unter „den Namen ‚*moira*‘, ‚*daimon*‘, ‚*tyche*‘ und ‚*(kat-)ara*‘ (Fluch)“³ auf. Mit *daimon* wurden zur damaligen Zeit noch nicht die Dämonen bezeichnet, wie man sie sich heute vorstellt, sondern „eine der vielen realen, doch namenlosen Gottheiten, Gott-Mächten, die Glück oder Unglück ins Menschenleben bringen.“⁴ Das Wort, das für den Zufall steht, ist *tyche*, *moira* bedeutet Schicksal – die drei sogenannten Moiren sind *Lachesis*, *Klotho* und *Atropos*, die in der griechisch-mythologischen Vorstellung die Lebensfäden der Menschen spinnen.⁵ Es handelt sich um ein Zusammenspiel der verschiedenen Komponenten, die das Schicksal des Ödipus der Sage nach ausmachen.⁶

In der griechischen Mythologie spielt das Schicksal oft eine Rolle, beispielsweise auch in der Orestes-Trilogie des Aischylos. Orest tötet darin auf Geheiß des Apollon seine Mutter, was wiederum die *Erinnyen* (Rachegöttinnen) auf ihn aufmerksam macht. Am Ende der Geschichte ist es Athene, die das Urteil gegen Orestes beeinflusst. Es gibt in der griechischen Sagenwelt also durchaus Beispiele, in denen die Götter sich uneins sind. Nicht aus der Mythologie, sondern aus der Philosophie, genauer gesagt aus dem Denken der Stoa, kommt die Ansicht, dass das Schicksal unentrinnbar sei und nur die weisen Menschen,

¹ Vgl. Wapnewski 1979, S. 90.

² Er erkennt einen Aufbau in zwei Teilen sowie die Elemente Peripetie, Anagnorisis und Leid. Für genauere Ausführungen vgl. Goebel 1974, S. 13-14.

³ Fischer 2008, S. 28.

⁴ Fischer 2008, S. 37.

⁵ Nur am Rande sei hier erwähnt, dass es auch im germanischen Glauben drei vergleichbare Figuren, die sogenannten *Nornen*, gab. *Urd*, *Werdandi* und *Skuld* wurden bei den Germanen als ‚Vergangenheit‘, ‚Gegenwart‘ und ‚Zukunft‘ gedeutet und waren somit zuständig für das Schicksal der Menschen. Das Schicksal war bei den Germanen etwas, das völlig entrückt und übermächtig das menschliche Leben bestimmte. Vgl. Angenendt 1997, S. 110 sowie Fischer 2008, S. 37.

⁶ Vgl. Fischer 2008, S. 28 und 36-37.

also jene, die sich von Gefühlsregungen befreien konnten, damit zurechtkämen. Der Weise wisse auch von der Unstetigkeit des Glücks.¹

Die gesamte Schicksalsthematik weist natürlich viele Überschneidungen mit der Frage der Theodizee auf, eine Thematik, die weiter unten bei der Ausarbeitung der Motive des *armen Heinrich* genauer behandelt wird.

Die antiken Orakel und Wahrsagepraktiken wie die Astrologie, beides Methoden, um sein Schicksal im Vorhinein zu erfahren, wurden vom Neuen Testament verurteilt und von den meisten christlichen Theoretikern abgelehnt, weil ihrer Ansicht nach nur Gott manche Dinge wissen sollte und es nicht mit rechten Dingen zugehen könne, wenn wahre Voraussagen tatsächlich gemacht würden. Die Astrologie als Praxis der Weissagung wurde im 4. respektive 5. Jahrhundert nach Christus schließlich verboten, mit dem Argument Gregors von Nyssa, der die verschiedenen Methoden der Weissagungen als Scharlatanerie abtat.²

¹ Vgl. Fischer 2008, S. 27, 41-42.

² Vgl. Tuczay 2012, S. 152.

5. *Der arme Heinrich*

Der arme Heinrich ist die zweite legendenhafte Dichtung Hartmanns, entstand vermutlich um das Jahr 1200 und reiht sich ein in eine Tradition der Aussatzerzählungen des Mittelalters. Ob es sich, wie bei Hartmanns *Gregorius*, um eine höfische Legende handelt, diskutiert die Sekundärliteratur kontrovers. Ehrismann tendiert dazu, dem *armen Heinrich* den Status einer Legende abzusprechen, da der Inhalt zwar ein Heilungswunder behandle, jedoch „keine auf eine heilige Person bezogene Legende“¹ sei. Cormeau spricht sowohl beim *Gregorius* also auch beim *armen Heinrich* von „Legenden“², ebenso Ohly, der den *Gregorius* und den *armen Heinrich* in seinem Buch über Hartmanns Epen unter dem Titel „Die Legenden“³ zusammenfasst. In Hellmut Rosenfelds Publikation *Legende* wird über Hartmanns „novellistische Höfische Legende“⁴ gesprochen – es steht allerdings nirgends, ob damit der *Gregorius* oder der arme Heinrich gemeint ist. Wapnewski wiederum bezeichnet beide Texte als „erbaulich-novellistische Kleindichtung“⁵. Auch Rath betont das novellistische Erzählen im *armen Heinrich* und bezeichnet den Text als „Versnovelle, die gewöhnlich der Gattung der höfischen Legende zugeordnet wird.“⁶ Zusammenfassend kann gesagt werden, dass es sich bei Hartmanns *Heinrich* um keine höfische Legende im klassischen Sinne handelt. Dazu fehlt ein Fokus auf dem Leben einer heiligen Person – ob real oder fiktiv.

Ein weiterer legendenuntypischer Punkt im *armen Heinrich* ist jener, dass es nicht der Protagonist Heinrich selbst ist, der im Begriff steht, ein Heiliger zu werden, oder werden zu wollen. Das Mädchen allerdings, das nicht einmal namentlich genannt wird, scheint dieses Ziel zu verfolgen.

Als eine legendenhafte Erzählung kann Hartmanns *Heinrich* trotzdem bezeichnet werden: es gibt eine wundersame Heilung durch Gott und der christliche Glaube spielt eine zentrale Rolle im Text.

Die Überlieferung des *armen Heinrich* ist mangelhafter als die des *Gregorius* und der übrigen Erzählwerke Hartmanns. Es sind nur drei vollständige Handschriften bekannt, die wiederum unterteilt sind in A und B. Zusätzlich sind zwei Fragmente erhalten. Die noch erhaltenen Handschriften stammen allesamt frühestens aus dem Ende des 13. Jahrhunderts oder dem Beginn des 14. Jahrhunderts, wurden also nach den Lebzeiten Hartmanns geschrieben. Erschwerend kommt hinzu, dass die Überlieferungen als nicht zuverlässig angesehen

¹ Ehrismann 2011, S. 110.

² Cormeau 1966, S. 2.

³ Ohly 1959, S. 1.

⁴ Rosenfeld 1961/1982, S. 57.

⁵ Wapnewski 1979, S. 6.

⁶ Rath, Wolfgang: Die Novelle. Konzept und Geschichte. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2000, S. 61.

werden können, wobei die Handschrift A aus der Sicht der Sekundärliteratur dem Original Hartmanns wohl noch am ehesten ähnelt. An den Originaltext kann man aus gegenwärtiger Sicht nicht mehr gelangen. Die Ausgabe des Max-Niemeyer-Verlags, die als Primärtext für die hier gemachten Ausführungen benutzt wurde, orientiert sich vorwiegend an der Handschrift A, bezieht aber immer auch die Handschrift B und das Fragment E mit ein. Wenn es nicht anders erwähnt ist, beziehen alle Angaben sich also auf die Handschrift A.¹

Welche Quelle es war, die Hartmann für den *armen Heinrich* herangezogen hat, ist nicht vollkommen geklärt. Sicher ist nur, dass er eine hatte, weil er es sogar selbst im Prolog erwähnt: *nu beginnet er iu diuten / ein rede die er geschriben vant* (AH, 16-17). Man vermutet Ähnlichkeiten zu zwei lateinischen Exempeln, bei denen die Forschungsmeinungen aber auseinandergehen. Inhaltlich verfügen die Exempla jeweils über einen Protagonisten, der der biblischen Figur Hiob im Charakter ähnlich ist: geduldig das über ihn kommende Leid ertragend, und somit das Gegenteil von Heinrich.² Einige Forschungsstimmen sind der Ansicht, Hartmann habe diese als Vorlage verwendet, andere wiederum glauben, dass es genau umgekehrt gewesen sei. Auch die Option einer gemeinsamen unbekanntem Quelle besteht. Wiederum andere Stimmen erkennen aus diversen Gründen die beiden Exempel und Hartmanns Text als unabhängige Ausformungen eines ursprünglichen Stoffes an. Interessant ist, dass eine mögliche Vorlage für Hartmanns Heinrich auch direkt das Buch Hiob aus der Bibel gewesen sein könnte. Mit Sicherheit sagen lässt sich allerdings nur, dass Hartmann selbst zwar auf Hiob hinweist, die Geschichten sich aber nicht in allen Punkten ähneln, sondern sich zum Teil sogar Gegensätze zeigen.³

¹ Vgl. Wapnewski 1979, S. 109-110.

² Vgl. Glutsch 1972, S. 129.

³ Vgl. Glutsch 1972, S. 106 und Wapnewski 1979, S. 113.

5.1. Aufbau und Inhalt

Hartmanns Text ist in einen Prolog, einen Hauptteil und einen Epilog geteilt. Der Prolog ist, im Gegensatz zu dem im Gregorius, verhältnismäßig kurz und umfasst die ersten 28 Verse. Hartmanns Angaben zu seiner eigenen Person, die im Kapitel 3 bereits erwähnt wurden, werden darin gemacht. Er schreibt außerdem, dass er die Geschichte, die er erzählen wolle, bereits irgendwo gelesen habe. Vers 18 bis 28 handeln davon, dass Hartmann seinen Namen nennt, um Anerkennung für sein Werk zu bekommen und dazu aufzurufen, dass nach seinem Tod für sein Seelenheil gebetet werden solle, wenn jemand seine Geschichte hört oder liest. Er nutzt diesen Teil, um einen religiösen Aspekt ins Spiel zu bringen. Es muss sich beim Text, der auf eine solche Ansage folgt, nun auf jeden Fall um einen handeln, bei dem Religiöses zumindest mitschwingt. Sonst würde er damit nicht darum bitten, dass zukünftige Rezipientinnen und Rezipienten seines Textes für seine Seele beten sollen, Cormeau meint aber, dass diese Zeilen „nicht über die Funktion einer Einleitung hinaus“ gehen würden.¹

Heinrich, ein sehr tugendhafter, fröhlicher, adeliger *herre* (AH, 30), wird unerwartet von einer tödlichen Krankheit, dem Aussatz, befallen, was er als Strafe Gottes erkennt. Er sucht bei namhaften Ärzten Heilung. Ihm wird schließlich in Salerno (*Salerne*, AH, 180) gesagt, dass er nur durch das Blut einer *maget* (AH, 224) gerettet werden könnte, die sich freiwillig für ihn opfern und *manbære* (AH, 225) sein müsse. Er sieht keine Hoffnung für diese Art der Heilung, verschenkt seinen Besitz und lebt isoliert auf einem Hof, den er als einziges von seinen Besitztümern nicht weggegeben hatte. Ein *frîer bûman* (AH, 269), dessen Frau und die Tochter der beiden leben dort und pflegen den kranken Heinrich. Er freundet sich mit dem Mädchen an und als es nach drei Jahren erfährt, dass er durch das Blut einer Jungfrau gerettet werden könne, ist es bereit, sich für ihn zu opfern. Die Eltern des Mädchens und Heinrich willigen nach einigem Hin und Her ein. Als das Mädchen bereits nackt am Opfertisch liegt, sieht Heinrich durch ein Loch in der Wand in das Zimmer, in dem es geopfert werden soll und bringt es nicht mehr übers Herz, sein Leben gegen das des Kindes einzutauschen. Das Mädchen schreit und weint, weil es sich durch ihre Opferung einen Platz im Himmel sichern wollte. Heinrich lässt sich aber nicht umstimmen und Gott heilt ihn vom Aussatz. Am Ende heiratet Heinrich das Mädchen.²

In Hartmanns *Heinrich* bewirkt Gott, dass der arme Heinrich nach seiner charakterlichen Umkehr *reine unde wol gesunt* (AH, 1370) wird und macht ihn zusätzlich zu dieser Gesundheit noch *harte schône* (AH, 1375), also sehr schön, und auch jünger, nämlich *als vor zweinzic jâren* (AH, 1377).

¹ Cormeau 1966, S. 6.

² Inhalt vgl. Primärtext *Der arme Heinrich* und Wapnewski 1979, S. 113-114.

Der Schluss der Erzählung erscheint in Anbetracht der Tatsache, dass Standesunterschieden im Mittelalter eine hohe Bedeutung zuteilwurde, fast märchenhaft oder gar utopisch, wird in der Legende aber nicht als Problem dargestellt.¹ Der Bauer, bei dem Heinrich unterkommt, ist zwar kein Leibeigener, sondern dezidiert frei und als solcher im Mittelalter, zumindest ab dem 11. Jahrhundert, eine Ausnahme (*friêr bûman*, AH, 269), trotzdem im Rang weit unter Heinrich. Der Bauer ist auch kein Bauer mit einer ‚normalen‘ Landwirtschaft, sondern einer, der einen Rodungshof (*geriute*, AH, 259) besitzt. Es wird vermutet, dass diese Rodungsfreien aufgrund ihrer besonderen Aufgaben von ihren Herrschern begünstigt wurden. Es war zur damaligen Zeit in seltenen Fällen schon möglich, von einem niederen Stand in adelige Kreise aufzusteigen, davon ist im *armen Heinrich* aber nicht die Rede, der Stand wird am Ende nicht mehr thematisiert.²

5.2. Tradition der Aussatz-Erzählungen

Im Text erkrankt die Hauptperson Heinrich an *miselsuht* (AH, 119), also Aussatz, heute besser als Lepra bekannt. Das mittelhochdeutsche Wort *miselsuht* lebt heute im Adjektiv ‚miselsüchtig‘ weiter, was umgangssprachlich so viel wie schlecht heißt. In der Antike war die Krankheit unter einem weiteren Namen bekannt: *elephantiasis*, also Elefantenkrankheit.³ Es handelte sich dabei um eine Krankheit, die nach dem hippokratischen Leprabegriff die Haut betraf, welche schuppig wurde, anschwellt und nach und nach verfaulte, so teilen es frühe Berichte von Gelehrten mit.⁴

Isidor von Sevilla nahm die Krankheit in seine *Etymologiae* auf. Er erwähnt sowohl Lepra, als auch die ‚Elefantenkrankheit‘. Alle Formen der Lepra klassifiziert er darin als oberflächlich sichtbare Krankheiten. Er unterscheidet dabei zuerst das einfache Jucken vom Aussatz, da zwar beide mit Jucken und dem Abschuppen der Haut verbunden seien, die Lepra jedoch in weit stärkerer Ausprägung.⁵ Über die Elefantenkrankheit ist zu lesen, dass die Betroffenen unter verhärteter, rauer Haut – ähnlich der eines Elefanten – leiden würden. Über die Symptome der Lepra schreibt Isidor:

Die Lepra aber ist eine schuppige Rauheit der Haut, ähnlich einem kleinen Kraut [...]. Deren Farbe scheint bald ins Schwarze zu gehen, bald ins Weiße, bald ins Rötliche. Am Körper

¹ Vgl. Mertens 1990, S. 67.

² Vgl. Bockmann 2007, S. 33-34.

³ Häufig werden die beiden Begriffe gleichgesetzt, manchmal voneinander unterschieden. Dazu vgl. Schelberg 2000, S. 62.

⁴ Etwa Aretaios, ein aus Kappadokien stammender Arzt, und Galen. Dazu vgl. Schelberg 2000, S. 57-58.

⁵ Vgl. Isidor: Enzyklopädie, S. 164.

des Menschen wird Lepra so erkannt: Wenn verschiedentlich zwischen den gesunden Teilen der Haut einzelne unterschiedliche Farben auftauchen und sich so überall verteilen [...].¹

Die Krankheit bedeutete für die Betroffenen, aus der Gemeinschaft verstoßen zu werden, da neben einer körperlichen Entstellung die (begründete) Angst vor Ansteckung bestand. Außerdem war die Krankheit im Mittelalter, aufgefasst als eine Strafe Gottes, eine Stigmatisierung.² Der Aussatz war im mittelalterlichen (und auch neuzeitlichen) Europa infolgedessen eine gefürchtete Krankheit, was zu einer Vielzahl von Geschichten führte, in denen er eine wichtige Rolle spielte. Wapnewski spricht von zwei Grundformen der Erzählungen über den Aussatz: vom „eigentlichen Barmherzigkeitstypus, wie er am bekanntesten vertreten wird durch die >Sylvester<-Legende; und dem der Freundschaftsprobe, d. h. einem Erzähltypus, in dem das Motiv der Krankenheilung verbunden wird mit dem der Freundesbewährung.³

In der Sylvester-Legende geht es um den Kaiser Konstantin, der die Aussatzkrankheit bekommt. Er soll im Blut eines Jungen baden, weigert sich aber dies zu tun. Am Ende wird er geheilt, indem er von Papst Sylvester getauft wird. Im zweiten Grundtypus, der Freundschaftsprobe, wird ebenfalls Blut zur Heilung benötigt, und zwar das eines Kindes eines Freundes. Eine weitere bekannte mittelalterliche Aussatzgeschichte mit dem Blut-Motiv ist der *Engelhard* Konrads von Würzburg. Diese gehört dem Typ der Freundesbewährung an, da ein Herr, Dietrich, erkrankt und er einen Traum hat, in dem ein Engel ihm sagt, die Kinder seines Freundes Engelhard sollen geopfert werden, denn nur deren Blut könne ihn heilen.⁴ Auch im *armen Heinrich* stellt die Heilung durch Blut ein wichtiges Motiv dar, der Text fällt also typischerweise in diese Tradition der Aussatzgeschichten. Der Frage, aus welchem Grund für die Heilung des Aussatzes in den Texten als zentrales Motiv offenbar immer Blut benötigt wurde, soll weiter unten noch in einem eigenen Kapitel nachgegangen werden.⁵

Der Aussatz wird bereits in der Bibel thematisiert: im Buch Levitikus wird in den sogenannten *Reinheitsgesetzen* der Aussatz detailliert dargestellt. Beschrieben wird die Krankheit als eine Hautauffälligkeit, nach deren Bemerkung man zu einem Priester gehen solle.

Der Priester soll das Übel auf der Haut untersuchen. Wenn das Haar an der kranken Stelle weiß wurde und die Stelle tiefer als die übrige Haut liegt, ist es Aussatz. Nachdem der Priester das Übel untersucht hat, soll er den Erkrankten für unrein erklären.“ (Lev 13,3)

¹ Vgl. Isidor: Enzyklopädie, S. 164.

² Vgl. Glutsch 1972, S. 115.

³ Wapnewski 1979, S. 111.

⁴ Vgl. Konrad von Würzburg: *Engelhard*. Herausgegeben von Ingo Reiffenstein. 3., neu bearbeitete Auflage von Paul Gereke. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1982. Im Folgenden werden die Zitate aus dieser Version im Text mit der Abkürzung „E“ zitiert.

⁵ Vgl. Wapnewski 1979, S. 111.

In dieser Bibelstelle und den weiteren ähnlichen Stellen im Anschluss werden verschiedene Hautbilder beschrieben, die auf Aussatz hindeuten und von einem Priester begutachtet werden müssten. Außerdem ist zu lesen:

Der Aussätzige, der von diesem Übel betroffen ist, soll eingerissene Kleider tragen und das Kopfhaar ungepflegt lassen; er soll den Schnurrbart verhüllen und ausrufen: Unrein! Unrein! Solange das Übel besteht, bleibt er unrein; er ist unrein. Er soll abgesondert wohnen, außerhalb des Lagers soll er sich aufhalten. (Lev 13, 45-46)

Heinrich verschenkt in Hartmanns Text zwar beinahe seinen ganzen Besitz und zieht sich aus der Öffentlichkeit zurück, vom Tragen eines Tuches um den Mund oder der Warnung von Weitem an andere, dass er ‚unrein‘ sei, ist nicht die Rede. Auch die in der Bibel vorgegebenen Reinigungsriten¹ werden von Hartmann nicht beschrieben, sie scheinen keine Rolle zu spielen. Neben dem Aussatz an Menschen schien es in der Bibel auch noch Aussatz an Kleidern und an Häusern zu geben, zumindest wird dieser im Alten Testament beschrieben.²

Im Unterschied zu den alttestamentlichen Texten erwähnen die ursprünglich in griechischer Sprache verfassten Evangelien, wenn sie das Wort λεπρᾶ (‚lepra‘) oder das Adjektiv λεπρός (‚leprosus‘) verwenden, keine physischen Besonderheiten.³

Dies schreibt Antje Schelberg in ihrer Dissertation über Leprosen im Mittelalter. Aus diesem Grund sei auch nicht mit Sicherheit geklärt, ob im Alten und Neuen Testament mit dem Aussatz oder der Lepra auch wirklich dieselbe Krankheit gemeint gewesen sei. Sie vermutet dahinter eine „religiöse Perspektivierung des Phänomens“⁴ im Zusammenhang mit dem Versuch Jesus‘, auch die Randgruppen in die Gesellschaft mit einzubeziehen:

Als Jesus von dem Berg herabstieg, folgten ihm viele Menschen. Da kam ein Aussätziger, fiel vor ihm nieder und sagte: Herr, wenn du willst, kannst du machen, dass ich rein werde. Jesus streckte die Hand aus, berührte ihn und sagte: Ich will es – werde rein! Im gleichen Augenblick wurde der Aussätzige rein. (Mt 8,1-3)

Jesus berührt den Aussätzigen und heilt ihn, so wie auch Heinrich geheilt wird. Allerdings in letzterem Fall nicht durch die berührende Hand von Jesus. Die Formulierung ‚werde rein‘ impliziert aber immer noch, dass der Aussatz mit etwas Unreinem verbunden wurde. Schelberg vermutet, dass es sich beim Aussatz im Neuen Testament mehr um ein soziales Phänomen handeln könne, da körperliche Gegebenheiten, wie bei anderen neutestamentarischen Heilungswundern nicht beschrieben würden. Der Aussatz sei nicht mehr bloßes Stigma der göttlichen Bestrafung, sondern „elementarer Bestandteil der Antwort [...] auf die Frage [...], ob er, Jesus, der von Gott verheißene Messias sei“⁵. Weil im Buch Jesaja Wunderheilungen durch den Messias prophezeit wurden, seien die Aussätzigen ein

¹ Vgl. Lev 14,1-32.

² Vgl. Lev 13,47-59 und Lev 13,33-57.

³ Schelberg 2000, S. 139.

⁴ Ebd., S. 140.

⁵ Ebd., S. 144.

Anzeichen dafür, dass die Gottesherrschaft bald über die Erde komme; zum einen seien die Aussätzigen als jene betrachtet, die von Gott auserwählt wurden, zum anderen seien die Aussätzigen den anderen in der Bibel als benachteiligt beschriebenen Bevölkerungsgruppen, wie etwa den Armen oder den anderen Kranken gleichgestellt worden.¹

In den Aussatzerzählungen des Mittelalters wurde das nicht so gesehen, bezeichnet beispielsweise in Hartmanns Text Heinrich selbst den Aussatz als *gotes zuht* (AH, 120). Die Angst vor der Aussatzkrankheit, die tatsächlich schreckliche Folgen hatte, geht einher mit der Größe des Opfers, um sie zu heilen. Das größte Opfer, das ein Mensch bringen kann, ist das Leben – entweder sein eigenes oder das eines nahen Angehörigen. Das wird zumindest in der mittelalterlichen Literatur so gehandhabt.²

5.3. Schuld und Sünde: Hiob und Heinrich – Theodizee

Wie nahe ein Vergleich zwischen Hartmanns Heinrich und dem biblischen Hiob liegt, wird besonders darin deutlich, dass sogar Hartmann selbst zwei Mal solche Verbindungen in seinen Text aufnimmt. Als Heinrich am Aussatz erkrankt, wird der Vergleich mit Hiob zum ersten Mal gemacht:

*er wart nû als unmære,
daz in niemen gerne sach;
als ouch Jôbe geschach,
dem edeln und dem rîchen,
der ouch vil jæmerlîchen
dem miste wart ze teile
iemitten in sînem heile. (AH, 126-132)*

Heinrich wird von Hartmann mit Hiob verglichen und es werden Parallelen zwischen den Leidensgeschichten der beiden Figuren gezogen.

Die Sünde, wegen der Heinrich mit dem Aussatz bestraft wird, ist aus heutiger Sicht nicht mehr eindeutig erkennbar und verständlich. Man möchte meinen, Heinrich stelle weder etwas Böses an, noch wird geschrieben, dass er sich anrücklich gegenüber anderen Personen benimmt. Ganz im Gegenteil: es werden seine vielen Tugenden beschrieben: er sei an *geburt unwandelbære* (AH, 42), *wol den vürsten gelîch* (AH, 43) und *âne alle missewende / stuont sîn êre und sîn leben* (AH, 54-55) – um nur einige positive Zuschreibungen an Heinrich zu erwähnen. Kurz gesagt: er ist *der werltvreude ein spiegelglas*, wie es im Vers 61 heißt, also ein Spiegelbild der weltlichen Freude. Im Gegensatz zu den anderen Protagonisten Hartmanns epischer Werke begeht Heinrich weder Inzest, noch hat er mit dem

¹ Vgl. Schelberg 2000, S. 140-148.

² Vgl. Wapnewski 1979, S. 110-111.

Problem des *verligen*¹ zu tun oder hält einen Termin mit seiner Ehefrau nicht ein². Auch aus Sicht von Gisela Emrich-Müller ist Heinrich zu Beginn von Hartmanns Text „ein Vorbild ritterlichen Menschentums“³.

Den Begriff *hochmuot* (AH, 82) schlichtweg mit ‚Hochmut‘ beziehungsweise *superbia*, im Sinne einer der sieben Todsünden des Christentums zu übersetzen, wäre hier nicht angebracht, denn es wird sogar beschrieben, dass sein Leben *âne alle missewende* (AH, 54) und Heinrich *der milte ein glîchiu wâge* (AH, 66) sei. In der Sekundärliteratur wird *hoher muot* üblicherweise ebenfalls nicht im Sinne der *superbia* übersetzt, sondern im Sinne von frohem Gemüt oder Hochstimmung. Darüber hinaus sind Eindrücke darüber zu finden, dass Heinrichs gutes Wesen von Hartmann noch viel mehr beschrieben wird als das von Hiob in der Bibel.⁴

Dass aus heutiger Sicht der ‚Tatbestand‘ Heinrichs nicht mehr klar erkennbar ist, wurde bereits erwähnt. Versucht man sich aber in die Lage eines mittelalterlichen Menschen zu versetzen, ergeben die Aussagen, die Hartmann Heinrich selbst in den Mund legt, mehr Sinn. Die Verse 383 bis 417 beinhalten Hartmanns Gefühlsausbruch und die Erkenntnis, worin seine Sünde bestanden hatte. Hier ein Ausschnitt daraus:

*Daz herze mir dô alsô stuont,
als alle welttôren tuont
den daz rætet ir muot,
daz si êre unde guot
âne got mûgen hân. (AH, 395-399)*

Heinrich hat sich versündigt, weil er der Ansicht war, sein gesamter Besitz und sein glückliches Leben seien sein eigener Verdienst. Er habe Gott zu wenig Beachtung geschenkt, solange es ihm gut ging und er gesund war. Die Ehre, die in der Welt der Artusromane noch vorherrschendes Anzeichen eines guten Lebens war, wird im *armen Heinrich* gegenteilig aufgefasst: als Absage an den Absolutheitsanspruch der ritterlich-höfischen Tugenden und als Auffassung der Ehre als weltliches Gut, das es zu verurteilen gilt, was im Grunde der Auffassung der Theologie zu Hartmanns Zeit entsprach.⁵ Wapnewski formuliert dazu aus mittelalterlicher Sicht zwar treffend, aus moderner Sicht aber unverhältnismäßig hart:

Ihm fehlte, so reich ihm das *utile* und das *honestum* geschenkt waren, das *summum bonum*: *gotes hulde*. [...] *tumber wân* und *übermuot* leiteten ihn, blind war er und nicht allezeit eingedenk, dass sein *wunschleben* ein Gnadengeschenk war – *wol gedienet* hat er, daß

¹ Dies trifft auf Erec im gleichnamigen Artusroman Hartmanns zu.

² Hartmanns Iwein macht sich in dieser Hinsicht schuldig.

³ Emrich-Müller 1978, S. 78.

⁴ Vgl. Cormeau 1966, S. 7-8 und Glutsch 1972, S. 121.

⁵ Vgl. Emrich-Müller 1978, S. 78.

Gott ihn strafte. Selbstgerechtigkeit ist die Sünde des Herrn Heinrich, eine mildere Spielart der Ursünde *superbia*.¹

Die Strafe, die darauf folgt, ist, wie Hartmann selbst schreibt, ähnlich der, die auch Hiob in der Bibel wiederfuhr, wenn auch mit ein wenig anderen Ausformungen des Übels: *sîn höchmuot wart verkêret / in ein leben gar geneiget* (AH, 82-83).

Hiob ist in der Bibel vor seiner Erkrankung ein reicher und gottesfürchtiger Mann. Er bekommt nicht ‚nur‘ den Aussatz, sondern verliert zusätzlich seinen Reichtum und seine ganze Familie und seine Freunde sind ihm auch kein Trost. Bei all den Leiden handelt es sich um eine Probe der Gottestreue Hiobs, zu der der Teufel Gott angestiftet hat. Und wirklich erträgt er diese Leiden anfangs noch tapfer, über ihn heißt es: „Bei alldem sündigte Ijob nicht und äußerte nichts Ungehöriges gegen Gott.“ (Ijob 1,22) Eines Tages aber verliert er alle Geduld und Hoffnung, er verflucht sein eigenes Leben: „Ausgelöscht sei der Tag, an dem ich geboren bin, / die Nacht, die sprach: Ein Mann ist empfangen.“ (Ijob 3,3). Beim armen Heinrich verhält es sich zwar ähnlich, jedoch nicht gleich: Er ist zwar auch wohlhabend, bevor die Krankheit ihn trifft, er zeigt hingegen von Beginn an keine Geduld und beginnt sofort damit, die besten Ärzte aufzusuchen, die ihm aber alle nicht helfen können. Sein Leben verfluchend zieht er sich vor der Welt zurück. Die Krankheit wird von ihm, wie üblich beim Aussatz, als Strafe Gottes gesehen.

Beide, Hiob und Heinrich, sind vor ihrer Erkrankung am Aussatz reiche Männer guten Charakters. Im Gegensatz zu Hiob, der zu Beginn die tragischen Ereignisse stoisch erträgt, will Heinrich sich von Anfang an nicht mit der Krankheit abfinden, ist verzweifelt und sucht Hilfe in der ‚weltlichen‘ Medizin. Seinen Besitz verschenkt er mehr oder minder aus eigenem Antrieb – ihm als Aussätzigen nützen seine Reichtümer nichts. Trotzdem ist der Eindruck ein anderer als von der Geschichte Hiobs, dem von Gott direkt alles entrissen wird. Was im Buch Hiob zentral ist, ist der Dialog zwischen Gott und dem Satan, der diesen erst auf die Idee bringt, Hiob zu testen.² Warum Hartmann diesen Aspekt nicht in sein Buch einbringt, kann nur Spekulation sein. In seinem *Gregorius* bekommt der Teufel aber eine aktive Rolle, als er Gregorius‘ Eltern dazu bringt, sexuelle Begierde füreinander zu empfinden – Hartmann lehnt das Einbeziehen des Satans in seinen Werken also offenbar nicht kategorisch ab.

Im weiteren Verlauf der biblischen Geschichte erscheint Gott dem verzweifelten, unzufriedenen Hiob, nachdem dieser ihn anruft. Gott demonstriert ihm seine Allmacht und Hiob unterwirft sich, will sich also seinem Schicksal hingeben. Daraufhin erbarmt Gott sich und gibt ihm einen höheren Rang, als er zuvor jemals besessen hatte. Am Ende seines

¹ Wapnewski 1979, S. 116.

² Vgl. Glutsch 1972, S. 103 und 123.

langen Lebens stirbt er zufrieden.¹ Heinrich hingegen findet sich nur vorerst mit seinem Schicksal als Außenseiter der Gesellschaft ab, als er keinerlei Hoffnung mehr für sich sieht. Zurückgezogen auf einem Meierhof will er den Rest seines Lebens verbringen. Unverhofft will die Bauerntochter sich für ihn opfern, wozu er nach vielen Überlegungen sein Einverständnis gibt. Auch er will sich schließlich aber dem Willen Gottes beugen und seine Bürde tragen. So rettet er das Leben des Mädchens in letzter Minute. Wie auch Hiob wird Heinrich von Gott danach ein umso höherer Rang zuteil. Zusätzlich kommen Heinrich und das Mädchen, das inzwischen seine Ehefrau geworden ist, *nâch sūezem lanclîbe* (AH, 1514) in den Himmel, haben also noch ein langes und schönes Leben, wie Hiob in der Bibel. Die Unterschiede zwischen den beiden Hauptfiguren der Geschichten sind jedoch grundlegend. Erstens ist zu erwähnen, dass Gott Hiob erscheint, dem Heinrich aber nicht direkt. Außerdem klagt Heinrich über sein Leid, bevor er sich (vorläufig) mit seinem Schicksal abfindet – bei Hiob ist dies genau umgekehrt, er versucht zuerst alles zu ertragen und wird erst an dem Punkt zornig, an dem er sein Leid einfach nicht mehr ertragen kann. In der Art der Gestaltung der Figuren rund um die namensgebenden Hauptpersonen gibt es markante Unterschiede. Ohly erwähnt speziell auch die unterschiedlich gewichteten Sorgen der beiden Männer, nachdem der Aussatz sie befallen hatte: während Heinrich einzig seine körperliche Gesundheit wichtig war und er sich Gedanken über den Verlust seiner Ehre machte, machte Hiob sich Gedanken über sein Seelenheil.² Auch das zeitliche, soziale und regionale Umfeld von Hiob und Heinrich sind recht unterschiedlich. Hartmann stellt seinen Heinrich also geradezu als ein Gegenbild von Hiob dar.³

Nach der Entscheidung gegen die Opferung des Mädchens, beinahe am Ende des Textes, schreibt Hartmann zum zweiten Mal über einen Vergleich mit Hiob und Heinrich:

*sît er durch sînen sūezen list
an in beiden des geruochte,
daz er si sô versuochte
reht alsô volleclîchen
sam Jôben den rîchen.* (AH, 1360-1364)

Er vergleicht selbst zweimal seinen Protagonisten mit der biblischen Figur, weshalb klar ist, dass Hartmann die Geschichte Hiobs zumindest in groben Zügen gekannt haben muss. Im zweiten Vergleich ist es aber so, dass Hiob mit zwei Personen verglichen wird: dem Mädchen zum einen und mit Heinrich zum anderen. Es ist allerdings Heinrich, der (wie Hiob) am Ende erkennt, dass sein Handeln unrecht ist und sich in einem stufenweisen Prozess von seinem Egozentrismus wegbewegt. Noch vor dem Auftreten des Mädchens im Buch sieht Wapnewski die Grundlage für diesen Prozess zur ‚Verwandlung‘, nämlich, als Heinrich

¹ Zur ganzen Geschichte Hiobs vgl. Ijob 1,1-42,17.

² Vgl. Ohly 1959, S. 44.

³ Vgl. Glutsch 1972, S. 103-104 und 136.

sein Hab und Gut verschenkt, wie in Vers 246 bis 250 beschrieben wird. Weiter geht dieser Prozess mit dem Einsehen der eigenen Schuld, der Reue, über die er mit dem Vater des Mädchens spricht (AH, 383-411). Der Schritt zu seiner finalen Änderung wird gemacht, als er ein schlechtes Gewissen bekommt, als er hört, wie das Messer für die Opferung gewetzt wird (AH 1217-1227). Endgültig sieht er ein, dass seine Einstellung falsch ist und er lieber die ihm von Gott auferlegten schicksalhaften Leiden ertragen soll, nachdem er durch das Loch in der Wand gespäht hat. Er überwindet sich gleichsam selbst.¹

*in dûhte dô daz niht guot,
des er ê gedâht hâte
und verkêrte vil drâte
sîn altez gemüete
in eine niuwe güete. (AH, 1236-1240)*

Heinrichs Verzicht auf das Opfer des Mädchens wird von Peter Wapnewski mit dem Begriff „Metanoia“² in Verbindung gebracht, was so viel bedeutet wie Buße. Heinrich tut tatsächlich den ersten Schritt der Buße: er bereut sein falsches Denken und Handeln, wie auch Hiob nach dem Gespräch mit Gott bereut, dass er ihm nicht mehr Vertrauen geschenkt hat. Allerdings war der Verlauf der Geschichte bei Heinrich ein anderer als bei Hiob. Heinrich war zu keinem Zeitpunkt geduldig, um dies nochmals in Erinnerung zu rufen.

Die beiden Stellen, an denen die Vergleiche von Hartmann gezogen werden, sind der tiefe Fall Heinrichs und Hiobs und deren Aufstieg am Ende – zwei für die Handlung essentielle Textstellen. Aus diesem Grund können begründete Parallelen zwischen den beiden Texten gezogen werden. Beide Krankheitsfälle können, zumindest aus mittelalterlicher Perspektive, als Prüfung des Kranken ausgelegt werden. Heutzutage ist der Glaube, dass Krankheiten als Strafe oder Prüfung Gottes über die Menschen kommen würden, zumindest in Mitteleuropa nicht mehr weit verbreitet, weil die Medizin aktuell viel bessere Erklärungen für die Entstehung von Krankheiten liefern kann, als zu Hartmanns Zeit.³

Dass beide nach ihrer Genesung reicher sind als zuvor, erscheint seltsam – Hiob verliert davor nämlich nach und nach seinen Besitz, während Heinrich beinahe alle Besitztümer verschenkt. Trotzdem trifft er nach seiner Heilung seine alten Freunde wieder und versorgt das Mädchen mit *guote und mit gemache / und mit aller slahte sache* (AH, 1447-1448). Glutsch hingegen erachtet Heinrichs Reichtum am Ende als unerklärlich, Hiobs Reichtum als verständlicher. ‚Wieso das?‘ – fragt man sich an dieser Stelle vielleicht: Hiob hat seine Kinder verloren, alle seine Tiere, seine Angestellten. Wie ist es hier leichter erklärbar, dass er am Ende reicher ist als zuvor? In der Bibel steht, dass all seine Geschwister und Bekannten ihm je „eine Kesita und einen goldenen Ring“ (Ijob, 42,11) geschenkt hätten. Er

¹ Vgl. Wapnewski 1979, S. 116.

² Ebd., S. 114.

³ Vgl. Glutsch 1972, S. 106 und 115.

meint, bezogen auf den *armen Heinrich* noch, dass „der Reichtum [...] wie bei Hiob als die letzte Stufe des Wunders zu sehen“¹ sei.

Weil es sich um eine religiöse Geschichte handelt, könnte ein erster Gedanke sein, dass dieser Besitz, dieser Reichtum geistiger Natur sei oder sich auf das spätere Jenseits beziehe. Zumindest im *armen Heinrich* ist aber dezidiert die Rede davon, dass Heinrich wieder materielle Güter besitzt (AH, 1447-1448). Bezüglich der Besitztümer Heinrichs ist die Stelle rund um Vers 1020 bis 1026 auffallend, in der beschrieben wird, dass das Mädchen für die Reise nach Salerno reich ausgestattet wird. Es steht nicht geschrieben, ob die Eltern des Mädchens oder Heinrich dafür aufkommen. Falls Heinrich die Dinge bereitstellt, muss er noch über ein beträchtliches Vermögen verfügen, um sich *rîchiu kleit* (AH, 1022) oder *hermîn unde samît* (AH, 1024) leisten zu können, und das, obwohl er doch anscheinend bis auf den Rodungshof nichts mehr besitzt (AH, 257-259).

Es erscheint sinnvoll, nicht die beiden Geschichten als Ganze zu vergleichen, sondern den Fokus auf die beiden Hauptpersonen zu setzen. Mit Sicherheit kann nämlich konstatiert werden, dass aufgrund ihrer verschiedenen Strukturierung „die Hiob-Analogie keine schematische ‚Transponierung‘ der alttestamentlichen Dichtung in eine mittelalterlich-ritterliche Erzählung sein kann.“²

Neben den Parallelen zum Buch Hiob erkennt Glutsch einige Zitate aus der Bibel im *armen Heinrich*, die jedoch nicht wörtlich seien. Diese Zitate stammen zum Großteil aus der Geschichte Hiobs, manchmal auch aus anderen Bibelstellen. Interessant zu erwähnen ist, dass einige Zitate im *armen Heinrich*, die an das Buch Hiob angelehnt sind, in Hartmanns Text in Zusammenhang mit dem Mädchen vorkommen. Auf diese soll an dieser Stelle aber nicht genauer eingegangen werden. Strittig ist die Auffassung der Forschung über die Herkunft dieser Zitate. Während von einem Teil der Wissenschaft lange Zeit davon ausgegangen wurde, dass alle Zitate aus den Exempla von Hartmann übernommen wurden, kam eine andere Fraktion schnell zu dem Schluss, dass die Abstammung des hartmannschen Textes von diesen Exempeln fragwürdig beziehungsweise sogar höchst unwahrscheinlich sei.³

5.3.1. Theodizee

Bereits im Zuge der Ausarbeitung des Motivs des Schicksals in Hartmanns *Gregorius* wurde die Theodizee angesprochen. Die Geschichte Hiobs aus der Bibel ist das klassische Beispiel

¹ Ebd., S. 116.

² Glutsch 1972, S. 107.

³ Vgl. ebd., S. 130.

dafür. Warum wurde gerade er dazu ausgewählt, diese schlimmen Dinge zu erleiden? Warum nicht jemand, der viel mehr und viel schlimmere Sünden begangen hatte? Auch bei Heinrich fragt man sich, warum es keinen anderen, böseren Menschen trifft. Die Frage nach dem *Warum* wurde nicht erst ab dem Christentum gestellt, die griechische Mythologie hält zu diesem Thema den Ödipus-Stoff bereit. Hier soll nun aber der Fokus auf die Theodizee aus der Sicht des Christentums gelegt werden.

Im frühen Christentum setzte man sich dahingehend mit dem Thema auseinander, als man sich mit den vorhergehenden Theoretikern wie Epikur oder den Stoikern auseinandersetzte. Die Ansicht des Griechen Epikur wurde beispielsweise abgelehnt, weil er der Meinung war, dass es Begriffe wie Schicksal, Vorsehung oder sogar das Jenseits nicht geben sollte und es zwar Götter gebe, diese die Menschen aber nicht kümmern würden.¹ Boethius (480-525) beschäftigte sich in seinem Werk *Trost der Philosophie* eingehend mit dem Thema der ungerechten Verteilung des Glücks und wirft den Gedanken auf, dass das Glück derjenigen, die trotz ihrer vielen Sünden ein besseres Dasein in der Welt haben als viel tugendhaftere Menschen, bloß ein ‚Scheinglück‘ sei. Man solle sich in das Innere seiner Seele zurückbewegen, um sich vom unsteten äußeren Leben unabhängig zu machen.²

Tertullian, ein früher christlicher Schriftsteller, sah die Ursache der Übel in der Welt im Zorn Gottes, der aus der Missachtung des wahren Gottes herrührte. Seit dem Entstehen des Christentums sei Gott besänftigt, weil aber weiterhin Unglück auf der Welt geschehe, seien diejenigen dafür verantwortlich, die weiterhin Götzen verehrten. Die Christen sollten solche Schicksalsschläge als Mahnung sehen, seien aber nicht direkt davon betroffen gewesen, zumindest nicht in ihrem Innersten. Lactantius konstatiert, die Übel seien dazu nötig, die Menschen das Gute erkennen zu lassen und bezieht sich dabei auf die Geschichte von Adam und Eva, die vom Baum der Erkenntnis die verbotene Frucht nehmen und essen. Gott als Allmächtiger könne die Übel von den Menschen abwenden, habe aber nicht den Willen dazu, denn ohne das Schlechte gebe es keine Vernunft, was viel schlimmer sei, als die Übel. Dieser Gedanke werde später im Mittelalter etwa von Thomas von Aquin aufgegriffen, der den Menschen als Teil der göttlichen Vorsehung ansieht, weil Gott dem Menschen Vernunft gegeben und diesen somit zum Gestalter gemacht hat. Das Thema der extrem ungerechtfertigten Leiden wie bei Hiob sei im frühen Christentum allerdings kaum betont worden.³

¹ Vgl. Fischer 2008, S. 46.

² Vgl. Scherer 1993, S. 30-31.

³ Vgl. Fischer 2008, S. 45-50.

5.3.2. Heinrich als Voyeur

Heinrich sieht das Mädchen durch ein Loch in der Wand (AH, 1228-1242) nackt und festgebunden daliegen und entschließt sich aufgrund dessen erst dazu, die Jungfrau nicht für sein eigenes Leben einzutauschen. Die Nacktheit des Mädchens spielt eine tragende Rolle –untypisch für eine vom christlichen Legendenduktus beeinflusste Textsorte, denn im Neuen Testament heißt es, dass bereits ein lüsterner Blick als sexuelle Handlung zu werten sei. „Wer eine Frau nur lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen.“, heißt es in Mt 5,28. Der Zusammenhang, in dem dieses Zitat steht, ist zwar das Thema Ehebruch; wenn ein begieriger Blick aber bereits als Ehebruch angesehen wird, so ist dies auch auf begierige Blicke außerhalb einer Ehe übertragbar, wobei dies wiederum einen Fall von Unzucht darstellen würde.

Diese Stelle in Hartmanns *armem Heinrich* zeigt, dass Hartmann trotz seines scheinbar theologischen Hauptanliegens ein weltlicher Autor war, denn in einer theologischen Abhandlung wäre es nicht dazu gekommen, dass ein Mann eine nackte, gefesselte, schöne Frau erblickt, sie deshalb von einem halb heidnischen, medizinischen Ritual verschonen möchte und im Anschluss daran die Genesung durch Gott erfährt.

Im *armen Heinrich* stellt es sich aber genau so dar: Erst als Heinrich erkennt, dass er sich in erotischer Weise von dem Mädchen angezogen fühlt, begreift er, dass es nicht rechtens war, sein Leben über das des Mädchens zu stellen. Die Ausgestaltung der passiven Rolle der Frau wird auf die Spitze getrieben: die attraktive, handlungsunfähige, nackte Jungfrau ist ein Sujet, das auf Heinrichs weltlichen Hintergrund in der Literatur hindeutet. Die Nacktheit scheint von Hartmann nicht beliebig hinzugefügt worden zu sein, sondern komplettiert das Handlungsgerüst; sie wird als vom Mädchen gewollt dargestellt, etwaige Schamgefühle thematisiert Hartmann nicht. Trotzdem handelte es sich bei diesem Hervorrufen von sexuell anregenden Bildern in den Köpfen der Zuhörer um einen Nebeneffekt dieser Literatur.¹

5.3.3. Ergebenheit gegenüber Gott

Es ist kein Motiv, spielt aber eine zentrale Rolle in der christlichen Religion und in Hartmanns *Heinrich*: der Gehorsam gegenüber Gott. Das jungfräuliche Mädchen will sich im Text Gott opfern und ist aufgebracht und wütend, weil es denkt, dass es somit seine *rîchen himelkrône* (AH, 1293) verloren habe. Heinrich fährt mit dem schimpfenden Mädchen und der Aussicht auf *laster unde spot* (AH, 1351) über ihn wieder in seine Heimat zurück, erträgt aber beides ruhig. *Daz liez er allez an got* (AH, 1352) heißt es über Heinrich, woraufhin Gott durch diese

¹ Vgl. Ebner, S. 46-47

Ergebenheit die wahre *triuwe* und *nôt* (AH, 1356) der beiden erkennt. Im mittelhochdeutschen Text heißt es darauffolgend:

*dô erzeicte der heilic Krist
wie liep im triuwe und bärnde ist
und schiet si dô beide
von allem ir leide (AH, 1365-1368)*

Ähnlich wie Hiob in der Bibel wurden die beiden auf die Probe gestellt. Erst als die beiden sich Gott unterwerfen, werden sie wieder erhöht und von ihrem Leid befreit. Glutsch vermutet, die Unterwerfung könne mit einer Art der Buße gleichgesetzt werden.¹ Für Emrich-Müller wiederum ist es das Ende von Heinrichs Flucht vor seinem von Gott bestimmten Schicksal, das sich ironischerweise genau als dessen Erfüllung herausstelle. Sie weist unter Beachtung der christlichen Tradition von Hartmanns Werk ergänzend aber auf den freien menschlichen Willen hin, der für das Christentum grundlegend ist.²

Als Heinrich die Selbstopferung der Meierstochter verhindert, kann er selbst noch nicht wissen, dass Gott respektive Christus, so wie es bei Hartmann von Aue steht, ihn folglich heilen würde. Wunderheilungen kommen in der Bibel häufiger vor und auch von diversen Krankheiten ist mehrmals die Rede. Im Fokus stehen in diesem Fall allerdings nicht der Krankheitsverlauf oder der Heilungsprozess, sondern die Klage über körperliche sowie seelische Nöte. Krankheit und Heilung stehen sinnbildlich für das menschliche Leid im Allgemeinen. Eberhard Schockenhoff schreibt, dass solche Heilsgeschichten wie in der Bibel auch gesunde Menschen „zur Umkehr und zum Glauben“³ einladen sollen.⁴

Bei Augustinus heißt es an einer Stelle seines Werks *De trinitate*:

Aber auch ehe wir Gott zu erblicken und zu erfassen vermögen, wie er erblickt und erfaßt werden kann, was (mit) reinen Herzen erlaubt ist. – >Selig sind< nämlich >die Herzensreinen, denn sie werden Gott anschauen< - muß er durch den Glauben geliebt werden, sonst kann das Herz nicht gereinigt werden, damit es ihn zu sehen geeignet und fähig werde.⁵

Augustinus schreibt davon im Zusammenhang mit der Dreieinigkeit Gottes, diese Zeilen könnten dennoch jene Sichtweise unterstreichen, dass Gott sich zu dem Zeitpunkt erbarmt, an dem Heinrich sich seinem Schicksal hinzugeben bereit ist: Heinrich hat ein reines Herz, als er auf das Opfer des Mädchens verzichtet und sich Gott wieder völlig zugewandt hat.

Das Mädchen zeigt keine Ergebenheit gegenüber Gott und will sich opfern, um eine Heilige zu werden. Das ist erkennbar daran, dass sie Heinrich vor seinem Entschluss provoziert,

¹ Glutsch 1972, S. 106.

² Vgl. Emrich-Müller 1978, S. 86.

³ Schockenhoff, Eberhard: Krankheit – Gesundheit – Heilung. Wege zum Heil aus biblischer Sicht. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2001, S. 55. Im Folgenden abgekürzt mit: „Schockenhoff 2001.“

⁴ Ebd.

⁵ Augustinus: *De trinitate*, S. 17.

damit er einlenkt (AH, 1110-1137) und sie doch zur Märtyrerin werden kann. Weil ihr Bemühen vergebens ist, beginnt sie zu schreien und zu toben (AH, 1281-1335). Einerseits scheint Hartmann in gewisser Weise Mitleid mit dem Mädchen zu haben, wenn er etwa schreibt:

*ir gebærde wart sô jæmerlîch
daz si niemen hete gesehen,
im enwære ze weinene geschehen.* (AH, 1286-1288)

Sie bietet einen mitleiderregenden Anblick und den Anschein des Wahnsinns. Andererseits ruft sie in ihrem Zorn und ihrer Verzweiflung Dinge wie *nû enbirt er und ich enbir / der êren der uns was gedâht* (AH, 1300-1301) – ein Geständnis darüber, dass sie sich nicht nur aus Nächstenliebe gegenüber Heinrich hingegeben hätte, sondern mit einer Belohnung im Himmel gerechnet habe.

Bei Ohly ist vom sogenannten *homo praesumptuosus* zu lesen, welcher „seine Sünden für zu gering [hält], als daß der gnädige Gott ihn verdammen könnte“¹ – ein Bild, das gut auf die Beschreibung des Mädchens zutrifft. Aus dem unschuldigen, liebenswerten Kind hat der Wille zur Selbstopferung, um in das Reich Gottes zu gelangen, eine fanatische Gegnerin des diesseitigen Lebens gemacht, die „sich in der Hybris ihres Erwählungsglaubens weit über die andern entrückt fühlt“², was, ebenso wie Heinrichs vermeintlich sündenfreie persönliche Einstellung, wiederum der Sünde der *superbia* nahekommt. Sie ist so intensiv ihrem Glauben an ihre Bestimmtheit für das Jenseits verfallen, dass sie die für die mittelalterliche Vorstellung so typische Angst vor der Hölle gar nicht in Betracht zieht, denn sie habe noch keinerlei Sünden begangen. Dieser Deutungsweise zufolge handelt es sich bei Heinrich und dem Mädchen um zwei ins Extrem getriebene Gegenentwürfe zueinander, beide sind gleichsam besessen – er von sich selbst und den profanen Freuden, sie von ihrer Selbstentäußerung und Ergebenheit gegenüber Heinrich.³

Hätte Hartmann die Einstellung des Mädchens tatsächlich als eine Todsünde angesehen, so hätte sie im Anschluss an ihren Wutausbruch nicht so schnell die Erlösung durch Gott erlangt. Das wiederum ist ersichtlich dadurch, dass diejenigen, die sich im Mittelalter einer Todsünde schuldig gemacht hatten, nach dem Tod dafür büßen mussten. Je nach Anzahl der Todsünden, die man im irdischen Leben begangen hatte, bekam man die Anzahl der Strafen. Es handelte sich bei der *superbia* des Mädchens allem Anschein nach ‚nur‘ um eine weitere Vorstufe zu dieser Todsünde, ähnlich wie sie auch Heinrich begangen hatte. Im

¹ Ohly 1959, S. 16.

² Wapnewski 1979, S. 118.

³ Vgl. ebd., S. 116-117.

Unterschied zu ihm war die Sünde aber auf das Diesseits bezogen, während jene des Mädchens die Vorstellung des Jenseits betraf.¹

Der erwähnte Vergleich der Heilungen Heinrichs und des Mädchens mit der Heilung Hiobs macht deutlich, dass Hartmann etwas an dem Mädchen auch als krank ansehen musste, denn es ist nicht anzunehmen, dass der Begriff der ‚Heilung von einem Leid‘ sich auf die Heilung von dem Schmerz über das Nicht-geopfert-Werden bezieht. Dieser Schmerz wäre danach immer noch derselbe, denn sie bliebe weiterhin am Leben, was genau das ist, was sie nicht möchte. Wapnewski vermutet, dass die Heilung der fanatischen Todessehnsucht damit angesprochen sei, von der das Mädchen befallen war. Er fügt hinzu, ein Verhalten, wie es das Mädchen zeige, würde in der heutigen Zeit als psychisches Problem angesehen werden, welches geheilt werden müsse. Im Mittelalter war die Ansicht anders, psychische Störungen wurden noch nicht als solche anerkannt.²

Ebners Ansicht nach stehe fest, dass das Mädchen trotz ihrer Darstellung als gefesseltes Opfertier am Opfertisch eine der aktivsten Frauenfiguren Hartmanns sei. Sie trete selbstbewusst dafür ein, dass Hartmann und auch ihre Eltern zu ihrer Idee, sich selbst zu opfern, einwilligen. Das werde im Text, durch lange direkte Reden dargestellt. Als Argumente für ihre Opferung führt sie drei Gründe an: die Abhängigkeit ihrer Familie von Heinrich als ersten Grund, denn dieser ist im Besitz des Hofes, auf dem ihre Familie lebt; sie wolle, zweitens, in den Himmel kommen – der Grund, der in weiterer Folge am meisten im Text betont wird - und, drittens, sie könne ihren Herrn niemals vergessen, wenn dieser an seiner Krankheit stürbe und sie würde nie mehr einen Anderen heiraten wollen.³ Alle drei entsprechen nicht dem Idealbild der Ergebenheit gegenüber Gott.

5.4. Heilsames Blut – ein christliches Motiv?

Als Heinrich in Salerno den Arzt fragt, ob es denn wirklich kein Heilmittel gegen seine Krankheit gebe, meint dieser *nû lât den gedingen* (AH, 194) - er solle also die Hoffnung auf Heilung aufgeben - bevor er nach mehrmaliger Aufforderung schließlich verrät, was Heinrichs Leben retten könnte:

*ir müeset haben eine maget
diu vollen manbære
und des willen wære,
daz si den tôt durch iuch lite.
nu enist ez niht der liute site
daz es ieman gerne tuo.*

¹ Vgl. Dinzelsbacher 1999, S. 99 und Wapnewski 1979, S. 117.

² Vgl. Wapnewski 1979, S. 117-118.

³ Vgl. Ebner 1990, S. 47-49.

*sone hæret ouch anders niht dar zuo
niuwan der maget herzebluot;
daz wære vür iuwer suht guot. (AH, 224-232)*

Das einzige Mittel seine Krankheit zu heilen ist, eine heiratsfähige Jungfrau zu finden, die sich darüber hinaus freiwillig für Heinrich opfert. Das Alter, in dem man im Mittelalter als Mädchen heiratsfähig galt, war ungefähr zwölf Jahre.¹ Das Mädchen ist erst acht Jahre alt, als Heinrich auf den Hof kommt; als sie von der Möglichkeit erfährt, Heinrichs Krankheit durch ihren Tod zu heilen, beträgt ihr Alter folglich elf Jahre, was dem Heiratsalter im Mittelalter fast entsprach.

5.4.1. Heilsames Blut in mittelalterlicher Erzählliteratur

Die Tradition der im Mittelalter so häufigen Aussatzerzählungen wurde in einem der vorhergehenden Punkte bereits angesprochen. Die Heilung des Aussatzes war nur durch die Opferung einer Jungfrau oder eines Kindes möglich und charakteristisch für diese Art von Erzählung. Um es noch einmal kurz zu erwähnen: unterschieden werden der Typ der Freundschaftsprobe und der Barmherzigkeitstypus.²

Ein mittelalterliches Beispiel für die Aussatzheilung durch Blut im Rahmen des Typus‘ der Freundschaftsprobe ist der *Engelhard* von Konrad von Würzburg. Ein großer Teil des Textes handelt von der Freundschaft der beiden Protagonisten Dietrich und Engelhard; Dietrich erkrankt, wie auch Heinrich in der Erzählung Hartmanns, an Aussatz. Für seine Heilung sollen die beiden Kinder seines besten Freundes Engelhard geopfert werden, was ein Engel ihm im Traum mitteilt. Die heilsame Kraft des Blutes wird hier angesprochen:

*Und wirstû mit ir bluote rôt,
der zweier kinde, in dîner nôt
gebadet und gestrichen,
sô bistû sicherlichen
von dîner miselsuht ernert.
kein ander salbe ist dir beschert
dâ mite man dich heile noch. (E, 5467-5473)*

Man muss bei dieser Beschreibung der Heilkraft des Blutes allerdings bedenken, dass es sich sowohl bei Konrads Text als auch bei Hartmanns *Heinrich* um literarische Texte und nicht um Medizinbücher handelt. Es kann anhand dieser beiden Textstellen nicht eruiert werden, ob im Mittelalter tatsächlich derartige Waschungen mit Menschenblut durchgeführt wurden, vor allem, weil die Beschreibungen mehr den Anschein magischer Rituale, als jenen ernstzunehmender Medizin erwecken.

¹ Vgl. Karras 2006, S. 317.

² Vgl. Wapnewski 1979, S. 111.

Nicht vom Aussatz, allerdings vom Baden im Blut handelt eine Episode aus *Daniel von dem blühenden Tal* des Strickers. Der Protagonist trifft auf eine junge Frau, die ihm erzählt, dass ein Mann, den sie als *kal unde rôtl* beschreibt, die Männer ihres Reiches der Reihe nach tötet, um wöchentlich einmal in deren frischen Blut zu baden. Das könne er tun, da er die Macht besitze, andere mit Worten gefügig zu machen, er habe also hypnotische Fähigkeiten (D, 4421-4444). Der Aussatz ist in diesem nachklassischen Artusroman des Strickers zwar kein konkretes Thema, es bleibt aber offen, an welcher Krankheit der Mann leidet. Sicher ist nur, dass das Baden im Blut ein Ritual zum Zwecke einer Heilung ist, wie aus den folgenden Zeilen hervorgeht:

*unz er sie alliu gesach,
nû sagte er in für wâr,
er wolde hie wesen diz jâr,
er hæte ein siechtuom sô getân
daz er ein bat müese hân
in der wochen zeiner stunt
und würde harte wol gesunt
swenne er das ein jâr getæte.* (D, 4410-4417)

Der Stricker weiß über die Mythen Bescheid, die sich um Heilkräfte von Blut ranken. Anders als im *Heinrich* oder im *Engelhard*, ist dieser Blutmystizismus nicht als gottgewollt beschrieben. Gott wird in diesem Zusammenhang nicht erwähnt. Im Gegenteil: der Mann wird, einerseits indirekt durch die Beschreibung, er habe rote Haut, andererseits auch direkt mit dem *tffel* (D, 4357) in Verbindung gebracht.

5.4.2. Blut und Aussatz in mittelalterlichen Medizinbüchern

Im deutschen *Macer*, einem umfangreichen mittelalterlichen Kräuterbuch, das vermutlich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts an einem thüringisch-obersächsischen Hof nach der Vorlage einer Bearbeitung des lateinischen Lehrgedichtes *Macer Floridus* entstand², gibt es drei Einträge zur Aussatz-Krankheit. Der erste besagt, dass Saft der *bîminze*³ gegen die *elephantiasis* helfe, die hier als eine Erscheinungsart der Lepra betrachtet wird: *Is ist einerhande miselsucht, di heiset elephantiasis. An swem sich di erst erhebt, der trinke biminzen saf: is hilfet.*⁴ Auch die *wîzwurz*¹ und die schwarze Nieswurz sollten gegen den Aussatz helfen. Über sie heißt es:

¹ Der Stricker: *Daniel von dem blühenden Tal*. 3., überarbeitete Auflage. Herausgegeben von Michael Resler. Berlin / Boston: Walter de Gruyter GmbH 2015, V 4383. Im Folgenden im Text abgekürzt mit: „D.“

² Crossgrove, William C. / Schnell, Bernhard: *Der deutsche >Macer< (Vulgatfassung)*. Mit einem Abdruck des lateinischen *Macer Floridus >De viribus herbarium<*. Tübingen: De Gruyter 2003, S. 60. Im Folgenden abgekürzt mit: „Der deutsche Macer.“

³ Lat. *Nepeta*, nhd. Katzenminze, für die Übersetzung siehe: *Der deutsche Macer*, S. 319.

⁴ *Der deutsche Macer*, S. 335.

Di wisse ist sterker den di swarze. [...] Mit ellebro macht man eine suberunge obine. [...] Di selbe suberunge ist gut den wassersuchtigen an dem begin ir suche. Dise suberunge ist güt dem miselsuchtigem unde trucket in.²

Man sollte durch den wirksameren weißen Germer, auch als weiße Nieswurz bekannt, einen Brechreiz verursachen, der als Reinigung gut gegen die Aussatz-Erkrankung gewesen sei. Von Blut als Heilmittel gegen den Aussatz handelt keiner der Einträge im Buch.

Im einem weiteren Arzneibuch, bei dem es sich um kein Originalwerk handelt, sondern das an Bartholomäus Anglicus angelehnt aus dem Lateinischen übersetzt wurde, ebenfalls in der Mitte des 13. Jahrhunderts entstand und bairischen Ursprungs ist, findet man zwar Heilmethoden, in denen Blut eine Rolle spielt, allerdings handelt es sich dabei zumeist um Methoden zum Stoppen von Blutungen. Aus dieser Abhandlung geht interessanterweise hervor, wie sehr die mittelalterliche Medizin mit Gott verbunden zu sein schien, wenn zum Beispiel, angelehnt an den *Macer*, beschrieben wird, dass man zusätzlich zur Heilkraft des Eisenkrauts ein ‚Vater Unser‘ sprechen und diverse Engel und andere Figuren aus der Bibel um Heilung bitten solle.³

Hinweise auf die Heilkraft des Blutes geopferter Menschen bietet keines der beiden Bücher. Auch die Sekundärliteratur liefert keine Hinweise auf reales Baden in menschlichem Blut. Was dem Blutmystizismus aber entspricht, ist eine einzige Stelle im eben erwähnten Arzneibuch aus dem 13. Jahrhundert, in der es aber nicht um den Aussatz, sondern um Fieber geht. Darin wird eine Heilmethode dargestellt, bei der Bluteigel zum Einsatz kamen und man sich anschließend sein eigenes Blut für mehrere Tage auf die Haut auftragen sollte:

Swer daz tegelich fieber hât, der nem ein michel teil der egelen und setze die under die schultern unde lâze si sougen unze si vol werdent. Sô so vol werden, sô nim des pluotes unde bestrich die schulter unde den rükke dâ mit unde wasch daz pluot aver in drin tagen niht abe, vil gewislich sô wirt dir sîn buoz.⁴

Man glaubte im 13. Jahrhundert demnach, dass Blut bei gewissen Krankheiten Linderung oder Heilung bringen konnte. *Der arme Heinrich* des Hartmann entstand zwar vor dem deutschen *Macer* und dem betrachteten Medizinbuch, es handelt sich allerdings nur um wenige Jahrzehnte, während dieses Heilwissen wahrscheinlich schon viel länger existierte. Dass Rituale wie jenes in Hartmanns *Heinrich* nicht beschrieben wurden, könnte damit zu tun haben, dass sie schlichtweg nicht durchgeführt wurden und andererseits nicht legal

¹ Auch *wizwurtz*, lat. *Elleborus albus*, nhd. Weißer Germer, für die Übersetzungen siehe: Der deutsche *Macer*, S. 320.

² Der deutsche *Macer*, S. 362-363.

³ Vgl. Pfeiffer, Franz: Zwei deutsche Arzneibücher aus dem XII. und XIII. Jahrhundert. Mit einem Wörterbuche. Wien: Kais.-kön. Hof- und Staatsdruckerei 1863, S. 8, 30-31 und S. 43. Im Folgenden abgekürzt mit: „Pfeiffer 1863.“

⁴ Pfeiffer 1863, S. 46.

waren, sondern magischen Beigeschmack hatten und deshalb im Geheimen geschahen. Tuczay erwähnt, dass es neben

kirchlichen Synodalbeschlüssen und den Aberglauben betreffenden Dekreten, Predigt-, Buß- und Beichtliteratur [...] seit der Entstehung der weltlichen Literatur immer auch Diskurse zum Aberglauben, Magie und Mantik [gab], die sich freilich am theologischen Diskurs orientierten, aber nicht als völlig deckungsgleich zu bezeichnen sind.¹

Dies ist selbstverständlich nicht analog auf die mittelalterliche Erzählliteratur oder gar auf Hartmanns *Heinrich* übertragbar. Trotzdem soll die Vermutung ausgesprochen werden, eine Verbindung von Aberglauben und theologischem mittelalterlichen Diskurs dem Thema des Badens im Blut toter Menschen nahezulegen.

5.4.3. Geschichte der Blutmystizismen

Der Glaube an die heilende Kraft von Blut bei der Aussatzkrankheit war bereits bei Plinius, also vor der Geburt Christi verbreitet, um eine rein christliche Tradition kann es sich bei der Zuschreibung von außergewöhnlichen Fähigkeiten demnach nicht handeln. Noch früher musste sich offenbar auch Hippokrates schon mit der besonderen Rolle des menschlichen Blutes auseinandersetzen. Selbst die Germanen glaubten an die besondere Kraft von (Tier-) Blut: um sich im wahrsten Sinne des Wortes Bärenkräfte anzueignen, tranken sie Bärenblut oder auch das Blut von Wölfen und Rindern.² Hinweise auf Rituale mit Menschenblut zur Heilung diverser Krankheiten gibt es, im Gegensatz zu denen über Menschenopfern an sich, nicht.

Die Idee des Blutaberglaubens ist somit keine Neuerung durch das Christentum, ganz im Gegenteil: Wapnewski schreibt, dass der Vorstellung, dass die Rettung eines Menschen bei schlimmen Erkrankungen ausschließlich durch die Opferung eines anderen vorstattengehen könne, bereits sehr lange existiert und „urtümlichen mythischen Vorstellungen und Ritualen“³ entspringe.

Isidor von Sevilla erwähnt Totenbeschwörer, die Blut von Leichen mit Wasser vermischten, weil Dämonen Blut lieben würden.⁴ Außerdem sagt er vom Blut, es sei „im Besitz der Seele“⁵ der Menschen.¹

¹ Tuczay 2012, S. 60.

² Vgl. Wapnewski 1979, S. 111 und Nagai, Tatsuo / Dobrotka, Géza / Prokop, Otto: Über Blutmystizismus. Psychologie, Psychopathologie, Volksaberglauben, Märchen, Religion, Volksmedizin, Bluttransfusion, Wissenschaft. Berlin: SPOTLESS-Verlag 1992, S. 42. Im Folgenden abgekürzt mit: „Nagai / Dobrotka / Prokop 1992.“

³ Wapnewski 1979, S. 111.

⁴ Vgl. Isidor: Enzyklopädie, S. 305.

⁵ Ebd., S. 433.

Epilepsie ist bis heute eine Krankheit, die von der Medizin noch wenig verstanden wird. In der römischen Antike dachte man, dass Menschenblut dagegen helfen könne. Auch die deutsche Volksmedizin nutzte Blut zur Heilung und Prophylaxe von Epilepsie. Es handelte sich dabei um Menschenblut, etwa von Hingerichteten, oder auch um das Blut von Tieren, wie zum Beispiel Wieseln oder schwangeren Eseln handeln.²

Die Blutsbrüderschaft ist ein weiteres Zeugnis davon, welche wichtige Rolle dem Blut im Lauf der Geschichte immer wieder zugeschrieben wurde.³ Im Dritten Reich erlebte der Blutmystizismus einen Aufschwung in der Verbindung mit extremem Rassismus, in Form der sogenannten ‚Blut-und-Boden‘-Ideologie Adolf Hitlers. Das Blut hatte hier hauptsächlich mit den Einteilungen der ‚Rassen‘ zu tun.⁴

Es stellt sich die Frage, warum Hartmann in einem Text, der sich zu einem gewissen Grad in die christlich-religiöse Tradition einfügen möchte, ein Motiv wählt, das so offensichtlich nicht genuin christlich ist. Dass man jemanden opfert und eine andere Person dafür gesund werden soll, erscheint den meisten Menschen heutzutage als unsinniger Aberglaube, dem es keine ernstzunehmende Beachtung zu schenken gebe. Trotzdem handelt es sich beim Blutmystizismus um einen der ältesten Mystizismen der Menschheit. Neben der auch im *armen Heinrich* vorkommenden heilsamen Kraft des Blutes gab es im Mittelalter zahlreiche andere Rituale, in denen Blut die Hauptrolle spielte, zum Beispiel in den magischen Bluttaufen, in denen etwa bei Zwillingengeburt das Blut aus der Nabelschnur des ersten Babys dazu benutzt wurde, um das zweite zu taufen, das in früheren Zeiten meist nicht überlebte. Das Blut junger Menschen (und Tiere) wurde auch als eine Art Jungbrunnen angesehen, was teilweise, wie etwa im 16. Jahrhundert, in Verbindung mit dem bekannten Fall der Gräfin Elisabeth Báthory, zu abscheulichen Massenmorden an jungen Mädchen führte.⁵

¹ Solche Arten der Nekromantie kommen vor allem in der Schwarzen Magie vor, die bereits in der Antike thematisiert wurde. Tuczay nennt hierzu vor allem Lucan, einen römischen Schriftsteller des 1. Jahrhunderts, der in einem seiner Dramen eine nekromantische Methode beschreibt, in der ein toter Körper in einem Hexenritual durch mit magischen Inhaltsstoffen angereicherten Bluts wieder zum Leben erweckt werde. Vgl. Tuczay 2012, S. 297.

² Vgl. Nagai / Dobrotka / Prokop 1992, S. 42-43.

³ Vgl. ebd., S. 47.

⁴ Nagai / Dobrotka / Prokop 1992, S. 49.

⁵ Vgl. ebd., S. 5-13.

5.4.4. Blut im Christentum

„Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“ (Mt 26,28) – im Neuen Testament wird dem Blut seine besondere Bedeutung dadurch verliehen, dass Jesus sich dem christlichen Glauben nach für die Rettung der übrigen Menschheit und zur Vergebung ihrer Sünden opferte. Regina Ammicht Quinn geht so weit, das Blut als „eines der Grundsymbole des Christlichen“¹ zu bezeichnen. Es ist nicht von der Heilung einer Krankheit die Rede, das Blut steht jedoch in Verbindung mit der Tilgung von etwas Schlechtem und soll den Menschen Heil bringen. Aus diesem Grund erschien der Aberglaube, dass Blut schlimme Krankheiten heile, auch im christlich geprägten Raum plausibel, ungeachtet der Tatsache, dass die ursprüngliche Idee keine christliche gewesen war und Blut offenbar überall die Menschen faszinierte und immer noch fasziniert.²

Der Glaube an die besonderen Wirkmächte von Blut gegen den Aussatz hält sich Jahrhunderte lang, sogar durch das katholisch stark beeinflusste Mittelalter hindurch. Paracelsus soll um das Jahr 1500 nach wie vor davon ausgegangen sein, dass Blut ein wirksames Heilmittel gegen die Aussatzkrankheit sei. Bis heute haben sich zum Teil die Mystizismen über die Heilkraft von Blut gehalten.³

Hartmann reiht sich mit dem *armen Heinrich* in eine Tradition ein, die dem damaligen Mainstream entsprochen haben dürfte und gibt dem heilenden Jungfrauenblut in seinem Text eine besondere Bedeutung, obwohl nicht klar ist, ob es am Ende tatsächlich seine Wirkung gezeigt hätte.

5.5. Menschenopfer und Selbstopferung

Der arme Heinrich führt eine besondere Form des Menschenopfers ins Treffen, die des Selbstopfers. Eine wichtige Komponente für die Heilung Heinrichs ist die Freiwilligkeit, mit der das reine Mädchen sich opfern soll. Diese Freiwilligkeit besteht beim Mädchen aus dem Grund, dass nach dem Ende des irdischen Lebens ein Eintreten ins bessere Jenseits erwartet wird – eine typische Vorstellung im Mittelalter. Mit Blick auf die Bibel wird dieses Konzept der Selbstopferung für das Wohl anderer durch Jesus Christus umgesetzt, der sich für die Menschen hingab und kreuzigen ließ. Die im Christentum verehrten Märtyrerinnen und Märtyrer gingen für ihren Glauben in den Tod. Auch in den Kreuzzügen findet sich dieses Sterben für die christliche Religion wieder. Klaus Ridder sieht in der Bereitschaft der Meierstochter zur Opferung in Hartmanns *armem Heinrich* „einen akzentuierten Schnittpunkt

¹ Ammicht Quinn, Regina: Blut Christi und christliches Blut: Über die Verfestigung einer Kategorie in der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte. In: Braun, Christina von / Wulf, Christoph (Hg.): Mythen des Blutes. Frankfurt / New York: Campus Verlag 2007, S. 43-61.

² Vgl. Nagai / Dobrotka / Prokop 1992, S. 44 und Wapnewski 1979, S. 112.

³ Vgl. Wapnewski 1979, S. 112.

religiöser und weltlicher Lebensvollzüge“¹. Paradox an dieser Selbstopferung ist, dass Menschenopfer im Christentum nicht üblich sind und Selbstmord in dieser Religion eine Sünde darstellt. Dass diese Selbstopferungen trotzdem existierten, resultiert daraus, dass das Hingeben eines solch wertvollen Gutes wie jenes des eigenen Lebens, um einen altruistischen Zweck, wie im *armen Heinrich* beispielsweise die Rettung eines anderen Menschen zu erfüllen, ein Stück weit Garantie geben sollte, im Jenseits das ewige Leben erwarten zu dürfen. Dass nach dem Tod ein ewiger Platz im Jenseits für jeden gesichert war, glaubte man nicht. Die Darstellungen der Hölle und des Fegefeuers waren ausführlicher, zahlreicher und beschäftigten die mittelalterlichen Menschen viel mehr als der Himmel.² Das christliche Heilsversprechen war für den mittelalterlichen Menschen enorm von Bedeutung, weshalb man Mittel und Wege finden musste, um sich seinen Platz im Himmel zu sichern.³

Ein weiterer Zweck, der von Hartmann bei der Darstellung des Wunsches nach Selbstopferung des Mädchens verfolgt wird, ist die Darstellung des weiblichen Lebens als eine dem männlichen Leben unterlegene. Das Mädchen muss in seiner Treue und gegenüber Hartmann auch das Gefühl haben, ein Mädchen, noch dazu ein unfreies, nicht-adeliges sei weniger Wert als der Herr, so sieht es Ebner.⁴ Im Fall des Mädchens spielt zusätzlich der Wunsch nach der Heiligwerdung mit.

5.5.1. Opfer bei den Germanen

Die Opferdarstellungen erinnern, trotz ihrer Darstellung in der Literatur als gottgewollt, an heidnische Opferrituale. Menschenopfer haben ihre Ursprünge weit vor Christi Geburt - vieles, was heute über vorchristliche Menschenopfer bekannt ist, wissen wir allerdings nur aus zweiter Hand, aus Schriftzeugnissen späterer Autoren. Germanische Stämme wie die Goten hätten Tötungen von männlichem Nachwuchs durchgeführt, sagt Schuster. Bei den erhaltenen Aufzeichnungen handelt es sich um Angaben zu einem mythischen Reich – dem der gotischen Amazonen. Inwieweit diese Angaben wahr sind, ist nicht gesichert. Ebenfalls mehrere Jahrhunderte vor Christi Geburt wurden Kriegsgefangene dem Kriegsgott geopfert, dies geschah etwa im Gebiet des heutigen Skandinaviens, auf dem europäischen Festland.⁵

¹ Ridder, Klaus: Die Verfügbarkeit des ewigen Lebens: Selbstopferszenarien in mittelalterlicher Literatur. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 21 / 2 (2012), S. 97. Onlinequelle: <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1524/para.2012.0027>. Im Folgenden abgekürzt mit: „Ridder 2012.“

² Vgl. Dinzelsbacher 1999, S. 10.

³ Vgl. Ridder 2012, S. 96-97.

⁴ Vgl. Ebner 1990, S. 48.

⁵ Vgl. Schuster 2013, S. 11-12.

Auch in vorchristlichen Zeiten wurden Menschenopfer durchgeführt. Da die besondere Form des Opfers im *armen Heinrich* ist die der Selbstopferung ist, wird der Blick auf derartige Opferungen gerichtet: Hinweise auf diese gibt es in vorchristlichen germanischer Zeit, etwa bei den Kimbern, Ambronnen und Teutonen jeweils ungefähr um 120 respektive 102 v. Chr. In diesen Stämmen opferten sich Frauen und töteten zum Teil ihre Kinder. Die Gründe dafür waren entweder Aussichtslosigkeit im Kampf gegen Feinde oder speziell auch religiös motiviert. Dass sich die sich selbst opfernden Frauen auf den Tod freuten, wie das Mädchen im *armen Heinrich*, ist nicht überliefert. Es war außerdem der Fall, dass viele dieser Selbstopferungen im Zuge von Krieg passierten, als die Lage bereits aussichtslos war. Meist handelte es sich um Selbstmorde, die im Christentum verboten sind. Einen Selbstmord zu begehen, hat das Mädchen im *armen Heinrich* nicht vor – das Wissen über die Sünde, die mit dieser Tat einhergeht, ist vorhanden.¹ Bewusste Sünden versucht sie zu meiden.

5.5.2. Opfer in Bibel und griechischer Mythologie

Ein Beispiel aus der Bibel erinnert an die geplante Opferung und anschließende Erlösung des Mädchens in Hartmanns *Heinrich*, nämlich die Geschichte von Abraham und der Opferung seines Sohnes Isaak. Gott will den Glauben Abrahams testen und trägt ihm auf, seinen Sohn Isaak als Opfer darzubringen. Abraham bricht tatsächlich mit seinem Sohn zum von Gott aufgetragenen Ort der Opferung auf:

Als sie an den Ort kamen, den ihm Gott genannt hatte, baute Abraham den Altar, schichtete das Holz auf, fesselte seinen Sohn Isaak und legte ihn auf den Altar, oben auf das Holz. Schon streckte Abraham seine Hand aus und nahm das Messer, um seinen Sohn zu schlachten. Da rief ihm der Engel des Herrn vom Himmel her zu: Abraham! Abraham! Er antwortete: Hier bin ich. Jener sprach: Streck deine Hand nicht gegen den Knaben aus, und tu ihm nichts zuleide! Denn jetzt weiß ich, daß du Gott fürchtest; du hast mir deinen einzigen Sohn nicht vorenthalten. (Gen 22,9-12)

Das Kind wird im letzten Augenblick von einem Engel, durch welchen Gott spricht, gerettet.

Ein ähnlich anmutendes Motiv findet man in der griechischen Mythologie: Agamemnon, der Bruder des Menelaos, erlegt eine heilige Hirschkuh der Göttin Artemis, die daraufhin als Strafe Windstille über Aulis verhängt, sodass Agamemnons Flotte nicht Richtung Troja segeln kann. Ein Seher wird befragt und dieser teilt den Griechen mit, dass Agamemnon seine Tochter Iphigenie der Artemis opfern solle. Agamemnon will dies zuerst nicht, wird dann aber dazu gedrängt. Nach einigen Unstimmigkeiten ist Iphigenie dazu bereit sich für die

¹ Vgl. ebd. 2013, S. 13-14 und 60-61.

Griechen opfern zu lassen. Im letzten Augenblick aber verschwindet Iphigenie und stattdessen liegt eine geschlachtete Hirschkuh am Altar.¹

Sowohl in der biblischen Geschichte als auch in der mythologischen soll ein junger Mensch geopfert werden, wie auch in Hartmanns *Heinrich*. In der Bibel soll dies allein aus dem Grund geschehen, Abraham auf die Probe zu stellen, Agamemnon hingegen soll seine Tochter opfern, um die Windstille, bei der er mit seinem Schiff nicht nach Troja fahren kann, zu beenden. Beide Väter gehorchen Gott respektive der Göttin und als das klar wird, haben diese doch immer Erbarmen, genauso wie Gott im *armen Heinrich*. Dennoch gibt es Unterschiede zwischen diesen Geschichten: Abraham und Agamemnon sind die Väter der Opfer, Heinrich hingegen ein Freund und später Gemahl des Mädchens. Der Wille des Opfers wird in der Bibel gar nicht beschrieben, im *armen Heinrich* ist der beharrliche Wille des Mädchens ganz zentral.²

5.5.3. Selbstopferungen und freiwilliges Opfertum

Der Drang zur Selbstopferung ist bei den Märtyrerinnen und Märtyrern in der christlichen Tradition nicht vorhanden – diese waren in gewisser Weise dazu bestimmt, für Gott zu sterben, wohingegen der Tod des Mädchens aus eigenem Antrieb geschah. Diese Art des Selbstopfers, also eines freiwilligen Hingebens seines Lebens, beinhaltet wiederum eine germanische Komponente, denn offenbar gab es, Berichten des Tacitus zufolge, im Stamm der Semnonen Hinweise auf Selbstopfer, die unter Ausschluss der Öffentlichkeit von Priestern durchgeführt wurden. Die Opferungen fanden in Arealen statt, die dem Glauben nach in göttlichem Besitz waren – welchem Gott geopfert wurde, ist nicht gesichert, es gibt aber Vermutungen darüber, dass es entweder Wodan oder Ziu, natürlich germanische Götter, war, der von den Semnonen verehrt wurde; hier stehen jedoch auch andere Möglichkeiten offen. Fest steht, dass nicht der christliche Gott von ihnen verehrt wurde, obwohl wir uns zeitlich bereits im 1. Jahrhundert nach Christus bewegen. Betreten durfte man die Areale nur gefesselt, auch das Fesseln kommt in Hartmanns *Heinrich* vor, ist wahrscheinlich aber keine Andeutung auf einen Germanenkult, sondern bloße Vorsichtsmaßnahme. Zuverlässige Darstellungen der germanischen Opferszenarien gibt es nicht, ebenso wenig Auskünfte darüber, ob Opfer gerne in den Tod gingen; gesichert ist aber, dass die Opfer der Germanen den Gott wohlwollend stimmen sollte, was im Prinzip im

¹ Vgl. zum Beispiel: Schwab, Gustav: Sagen des klassischen Altertums. Wien: Carl Ueberreuter Druck und Verlag (M. Salzer) 1974, S. 244-249. Im Folgenden abgekürzt mit: „Schwab 1974.“

² Vgl. Wapnewski 1979, S. 112.

armen Heinrich nicht anders ist. Gott soll milde gestimmt werden und Heinrich heilen, weil das Mädchen sich dafür opfert.¹

Wapnewski erkennt in diesen Geschichten das „Gebot der Gottheit an den Menschen, sein Liebstes zu opfern.“² Ein Gebot des Dekalogs ist es aber nicht. Außerdem unterscheidet die Freiwilligkeit des Opfers des Mädchens die Erzählung Hartmanns von den meisten anderen Geschichten dieser Art. Die Bauerntochter will sich opfern, weil sie auf eine bessere Stellung im Himmel hofft, wenn sie im Diesseits ein so großes Leid erträgt.³ Glutsch bezeichnet das Mädchen als „typisch märtyrerhaft in der inspirierten Opferbereitschaft.“⁴ Dagegenhalten muss man, dass die Haltung des Mädchens doch grundlegend anders ist als die von wirklichen Märtyrerinnen und Märtyrer. Und auch im Gegensatz zu Jesus in der Bibel⁵ will das Mädchen geopfert werden. Jesus opfert sich aus Liebe zur Menschheit, das Mädchen möchte sich aus Liebe zu einem einzigen Menschen opfern, um in ihrem weiteren Leben nicht in Versuchung geführt zu werden, Sünden zu begehen und nach ihrem Tod im Fegefeuer sein zu müssen, um von ihren Sünden gereinigt zu werden. Diese Ansicht war im Mittelalter gängig und wurde von vielen religiösen Denkern dieser Zeit vertreten. Daneben gab es auch noch die Hölle, in die alle Nicht-Christen der Vorstellung nach kamen, sowie Menschen, die eine oder mehrere Todsünden begangen hatten. Die Grundhaltung der meisten Menschen im Mittelalter war es aber, dass einem nur durch einen Gnadenakt vonseiten Gottes die Sünden erlassen werden und man somit in den Himmel kommen könnte.⁶ Auch diejenigen, die sich um ein gottgefälliges Leben bemühten, würden keine Garantie erhalten, nach dem Tod ins Himmelreich zu kommen. Diese Ansicht wurde so ähnlich auch von Anselm von Canterbury, einem der wichtigen mittelalterlichen Theoretiker, vertreten.⁷ Anscheinend dachte das Mädchen, sie könne durch die Selbstaufgabe und Opferung das Himmelreich erzwingen.

5.6. Jungfräulichkeit und sexuelle Enthaltsamkeit

Von einem Heiler in Salerno erfährt Heinrich, dass das Blut einer Jungfrau ihn möglicherweise retten könnte (AH, 224-232). Dass es sich um eine Jungfrau handeln müsse, zeigt das Wort *maget* (AH, 224) an, das ebendies bedeutet, im mittelhochdeutschen

¹ Vgl. Schuster, René: Menschenopfer und rituelle Tötung bei den Germanen auf dem europäischen Festland. Kulturverbände – Kriegsoffer – Moorleichen. Von den Zügen der Kimbern und Teutonen bis zum Ende der Völkerwanderung. Graz: Leykam Buchverlagsgesellschaft 2013, S. 42-45. Im Folgenden abgekürzt mit: „Schuster 2013.“

² Wapnewski 1979, S. 111.

³ Vgl. ebd.

⁴ Glutsch 1972, S. 138.

⁵ Vgl. Mt 26,39.

⁶ Nachzulesen zum Beispiel bei: Thomas: Summa Theologica, Buße, S. 99.

⁷ Vgl. Dinzelbacher 1999, S. 93 und 160-161.

Wörterbuch findet man zudem noch die Entsprechungen „unberührt, unverletzt, rein [...] unfreies mädchen, dienende jungfrau einer *frouwe*, dienerin, magd (sic!)“¹ für das mittelhochdeutsche *maget*. Die Jungfräulichkeit und die Reinheit des Mädchens waren, neben der Freiwilligkeit, offenbar wichtige Kriterien, um Heinrich bei seiner Heilung des Aussatzes helfen zu können.

Im *armen Heinrich* in der Handschrift B besonders interessant und abweichend vom Text der Handschrift A ist der Schluss der Geschichte. Während die Handschrift A, die hier zitiert und für die Inhaltsangabe herangezogen wurde, besagt, dass Heinrich das Mädchen am Ende heiratet und die beiden ein schönes langes Leben führen, verläuft die Geschichte der Handschrift B anders respektive gibt es einige zusätzliche Verse zum Vers 1513:

*Nach wertlicher wone
Wolden si beide niht.
Zweier engel zv versiht
Schein an in beiden
Do sie sich mvsten scheiden;
Er hette si wol beslafen
Nach wertlichem schafen.
Vor gote er sichez getroste:
Er tet sich in ein klôster
Vn bevalch sich der vrien
Gotes mvter sente Marien
Da bi in einen tvn. (AH, Handschrift B, V 1513a-1513l)*

Heinrich und das Mädchen entscheiden sich in dieser Version nicht für eine Ehe, sondern, um Gott zu gefallen, für ein enthaltsames Leben im Kloster. Diese Version wird in der Sekundärliteratur zwar nicht als diejenige Handschrift gesehen, die dem Original am nächsten kommt², macht aber deutlich, dass die Sicht auf die Sexualität von einigen Menschen als noch restriktiver eingestuft werden konnte, als es bei der Handschrift A der Fall war.

5.6.1. Sexualität in der mittelalterlichen Gesellschaft

Diese Kriterien und Ausführungen im *armen Heinrich* unterstreichen das Bild vom Keuschheit propagierenden Mittelalter, das viele Menschen haben. Auch heute ist die sexuelle Enthaltensamkeit bei römisch-katholischen Priestern und Nonnen der katholischen Kirche noch geboten, wenn es auch einige Pfarrer geben mag, die inoffiziell mit Frauen zusammenleben. Der Zölibat wurde etwa zur Zeit Hartmanns, oder ein wenig früher,

¹ Lexer, Matthias: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. In der Ausgabe letzter Hand. 2. Nachdruck der 3. Auflage von 1885 mit einem Vorwort von Erwin Koller, Werner Wegstein und Norbert Richard Wolf und einem biographischen Abriß von Horst Brunner. Leipzig: S. Hirzel Verlag 1992, S. 153.

² Dies wäre die Handschrift A, sagt beispielsweise Wapnewski 1979, S. 110.

beginnend im 11. und endend im 12. Jahrhundert, von der Kirche für den standesniedrigeren Klerus durchgesetzt. Dazu muss allerdings gesagt werden, dass sexuelle Handlungen nicht direkt gegen den Zölibat verstoßen, sondern ‚nur‘ gegen das Gebot der Keuschheit – Zölibat bedeutet, keine Ehe einzugehen. Da im Mittelalter sexuelle Aktivität und die Ehe zusammenhingen respektive zumindest von den Menschen erwartet wurde, dass sie nur innerhalb einer Ehe Geschlechtsverkehr hatten, weil Sex außerhalb der Ehe von der Kirche als Sünde betrachtet wurde, implizierte der Zölibat die Keuschheit. Inwiefern die Menschen sich daran hielten, ist ein anderes Thema. Ein weiterer Grund für das Gebot der Keuschheit von Priestern könnte ein in fast allen Religionen vorherrschendes Bild sein: die Priesterschaft als enthoben von der ‚gewöhnlichen Bevölkerung‘ zu betrachten, die sich auch dementsprechend darstellt. Weit profaner ist der Beweggrund, dass die Kirche durch den Zölibat nicht für etwaige Kinder von Priestern finanziell aufkommen musste, weil sie außerhalb einer Ehe keine sexuellen Beziehungen haben durften und uneheliche Kinder keine Besitzforderungen stellen konnten. In den orthodoxen Kirchen war es verheirateten Männern, im Gegensatz zu römisch-katholischen, erlaubt, Pfarrer zu werden und ist noch heute der Fall.¹

In diesem Kapitel soll die Frage gestellt werden, was genau man mit der Jungfräulichkeit verband, inwiefern sie bedeutsam war und warum sie für religiöse Menschen und die Kirche als so erstrebenswert galt. Der Aspekt der sexuellen Enthaltensamkeit als Buße ist zwar auch im *Gregorius* schon Thema, bei der Bauerntochter im *armen Heinrich* wird aber dezidiert eine Jungfrau (*maget*, AH, 224) gefordert. Die Übersetzungsmöglichkeiten des Wortes sind zwar vielfältiger, es wird in der Sekundärliteratur jedoch auch meist mit ‚Jungfrau‘ oder ‚reinem Mädchen‘ übersetzt. Die Bedeutung, nachdem *maget* eine Dienerin einer höhergestellten Frau sein könnte, ist nicht beizubehalten, da im Buch keine *frouwe* vorkommt. Eine Dienerin oder Magd ist das Mädchen auch nicht, es wird im Buch zumindest nicht erwähnt.²

Für beide Geschlechter hatte es im Mittelalter offenbar als normal zu gelten, dass sie vor ihrer Ehe Jungfrau waren. Angenendt sieht die Realität, zumindest im Frühmittelalter, aber dahingehend, dass vor allem adelige Männer bereits vor dem Eingehen einer Ehe Geschlechtsverkehr und teilweise sogar schon uneheliche Kinder gezeugt hätten.³ Für Frauen war es viel wichtiger als für Männer, als Jungfrau in die Ehe zu gehen; sexuelle Handlungen außerhalb einer Ehe galten für Frauen im kirchlichen Diskurs als noch schwerere Sünde als für Männer. Es besteht die Möglichkeit, den Grund dafür in der Ansicht zu suchen, dass Frauen im Mittelalter, ähnlich wie Eva im Paradies, als lüsterner als die

¹ Vgl. Karras 2006, S. 35, 51-53, 66-68 und 94-97.

² Vgl. Karras 2006, S. 52 und 61, zur Übersetzung von *maget* siehe z.B. Wapnewski 1979.

³ Vgl. Angenendt 1997, S. 273-274.

Männer galten und diese zu sexuellen Handlungen verführten. In einigen Darstellungen wurde die Schlange im Paradies mit einem Frauenkopf dargestellt – als Symbol für die kaum beherrschbare Kraft der Sexualität, die den Menschen innewohnt und zu der der Mann, Adam, scheinbar unschuldig verführt wird. Allerdings war es trotz dieser Ansicht in gewissen Kreisen nicht unüblich, dass auch Frauen außerhalb einer Ehe Verkehr hatten, der zwar nicht gutgeheißen, jedoch auch nicht direkt verurteilt wurde. Auch Prostitution war im Mittelalter an der Tagesordnung, die Prostituierten waren zwar in der Gesellschaft absolut nicht angesehen, hatten aber dennoch eine wichtige Rolle in ihr. Gerade bei den niedrigen Bevölkerungsschichten waren es aber keine religiös motivierten Gründe, die das Ansehen der Prostituierten minderten.¹

5.6.2. Sexualität aus theologischer Sicht

Man kann durchaus vermuten, dass es im Mittelalter Ausnahmen zu den durch die kirchlichen Synoden gebotenen Vorschriften über das Sexualleben der Menschen gab. Vor allem durch die verschiedenen gesellschaftlichen Schichten hindurch gab es eklatante Unterschiede in der Bewertung von sexuellen Handlungen. Wichtig zu erwähnen ist außerdem, dass die Einstellungen zu Sexualität und Jungfräulichkeit nicht das gesamte Mittelalter hindurch gleich waren und die Texte, die uns heute über mittelalterliche Sexualität noch erhalten sind, oft von Geistlichen und nicht von den eigentlich sexuell aktiven Schichten stammen – Texte über Sexualität von Menschen, die diese zumindest offiziell nicht ausübten. Im 13. Jahrhundert war es Thomas von Aquin, der die Sexualität, wie auch die meisten anderen Mönche, verurteilte²; in Biografien zu seinem Leben heißt es sogar, seine Brüder hätten ihm eine Frau geschickt, um ihn zu verführen, was er erfolgreich abgewehrt hätte, indem er sie aus dem Zimmer jagte.³ Thomas von Aquin lebe zwar nach Hartmann von Aue, das hochscholastisch geprägte Denken war aber auch zu Hartmanns Zeit einflussreich.⁴

In der Frage, ob die Jungfräulichkeit tatsächlich einen höheren Rang einnehme als das Leben in einer Ehe, gab es viele gegensätzliche Meinungen. Der heilige Hieronymus trat harsch dafür ein, dass auch in der Ehe die sexuellen Beziehungen Sünde seien, ebenso, etwa zeitgleich, der Bischof Ambrosius von Mailand, der meinte, dass Frauen durch das Beibehalten ihrer Jungfräulichkeit ihren naturgegebenen Mangel als Frau ausgleichen könnten – ein Ansatz, der an Frauenfeindlichkeit kaum zu überbieten ist. Neben dieser

¹ Vgl. Vinnai 1999, S. 62-63 sowie Karras 2006, S. 18, 67-69, 200 und 222.

² Vgl. Angenendt 1997, S. 570.

³ Vgl. Berger, David: Thomas von Aquin begegnen. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag GmbH 2002, S. 23 sowie Karras 2006, S. 102-103.

⁴ Vgl. Karras 2006, S. 14 und 30; Spreitzer 1988, S. 23 sowie Wapnewski 1979, S. 114.

Argumentation war es allerdings tatsächlich so, dass, wie oben bereits kurz angerissen wurde, die Jungfrauen eine Seltenheit in der damaligen Welt waren und als einzige Gruppe von Frauen nicht ihren Männern unterstellt waren. Augustinus von Hippo war ebenfalls ein Befürworter der Jungfräulichkeit. Eine sexuelle Handlung innerhalb einer Ehe entsprach aber keiner Sünde, wenn die innere Einstellung passend war und stellte kein Hindernis dar, nach dem physischen Tod das Seelenheil im Himmel zu erlangen. Trotzdem sah er die Keuschheit als etwas noch Besseres an.¹

5.6.3. Heilige und Nonnen – weibliche Jungfräulichkeit

Daneben gab es auch noch eine andere Form von weiblicher Jungfräulichkeit: jene, die durch ein Gelübde offiziell gemacht wurde, dann also, wenn eine Frau ins Kloster ging. Diese Keuschheit war zwar oft mit Anstrengungen verbunden, befreite die Frauen allerdings auch vor dem Schicksal, völlig von ihrem Ehemann abhängig zu werden. Der christliche Autor Tertullian war aber nicht von der Ansicht abzubringen, dass Frauen ihre sexuelle Natur trotz strengen Einhaltens der Keuschheit ablegen konnten. Die meisten Frauen im Mittelalter waren selbst davon überzeugt, dass ihr eigenes Geschlecht weniger Wert sei, als das männliche, darunter beispielsweise Hildegard von Bingen, die zwar eine große Karriere im Kloster machte, aber dennoch wusste, dass sie sich als Frau in ihrer Zeit Männern gegenüber unterwürfig zeigen musste. Sie hatte in Bezug auf Sexualität ebenfalls die Ansicht, dass es vor allem als Frau eine Verunreinigung und Verletzung darstelle, wenn man sexuellen Verkehr hatte oder ein Kind bekam.²

Schon in der Bibel wird ein dominantes Männerbild vorgeführt, angefangen bereits in der Schöpfungsgeschichte, in der Eva aus einer Rippe Adams geschaffen wird (Gen 2,22) und im Christentum unter anderem weitergehend bei der Tatsache, dass das Kind Gottes ein Sohn ist. Im weiteren Verlauf wurden die von Männern verfassten Bibeltexte in den ersten Jahrhunderten des Christentums hauptsächlich oder ausschließlich von Männern gedeutet und durch sie verbreitet. Auch Hartmann war – als Kind seiner Zeit – von diesem Frauenbild geprägt, obwohl es zu seiner Zeit durchaus auch schon gelehrte Frauen gab, die sich mit Gott befassten.³

Anscheinend war es aber nicht nur bei Geistlichen üblich, sexuelle Enthaltensamkeit als Ideal anzusehen. Es wird jedoch vermutet, dass andere Laien die Tage des Jahres, an denen man

¹ Vgl. Karras 2006, S. 76-77 und 81.

² Vgl. Angenendt 1997, S. 407.

³ Vgl. Karras 2006, S. 69, 73-74, 134 und Vinnai 1999, S. 13 und 98.

sexuell enthaltsam sein musste¹, nicht einhielten und die keuschen Ehen eine Ausnahme darstellten. Diese Bewertung von Ehen als keusch, wenn sexuelle Aktivität ausschließlich der Fortpflanzung diene, wird auch bei Karras erwähnt, allerdings wird angemerkt, dass dies äußerst selten der Fall war und sogenannte ‚Josephsehen‘ von der Kirche nicht so gerne gesehen wurden, wie man vermuten möchte. In der Zeit der Herrschaft der Karolinger, also im Frankenreich des 8. bis 10. Jahrhunderts, war diese Einstellung zu Sexualität, nur zur Fortpflanzung sexuelle Handlungen als legitim anzusehen, üblich. Die Einstellung zur Keuschheit änderte sich im Mittelalter abhängig von Zeit und Ort oftmals, zeitweise sogar ins Gegenteil: nicht nur, dass der Glaube gebot, dass man nur als Jungfrau heiliggesprochen werden konnte, nein, es hieß bisweilen sogar, dass es nur Jungfrauen gewährt sei, nach dem Tod das Paradies zu erlangen.²

5.6.4. Sexualität in der Bibel

Um herauszufinden, warum gerade im Christentum die Jungfräulichkeit und Keuschheit als so wichtig angesehen wurden, bietet die Bibel einige Anhaltspunkte: im Evangelium nach Matthäus spricht Jesus mit den Pharisäern über Ehebruch und die Ehe im Allgemeinen. Dabei sagt er: „Manche sind von Geburt an zur Ehe unfähig, manche sind von den Menschen dazu gemacht und manche haben sich selbst dazu gemacht – um des Himmelreiches willen.“ (Mt 19,12) Wenn davon ausgegangen wird, dass nur in der Ehe sexuelle Aktivität stattfindet und man sich dafür entscheidet, für Gott keine Ehe einzugehen, bedeutet das gleichzeitig die Keuschheit, die von Gott als positiv bewertet wird. Auch mit dem oben genannten Zitat des Paulusbriefs geht diese Ansicht einher. Man könnte die absolute Sexualfeindlichkeit des Mittelalters als logische Folge aus diesen Zitaten sehen, wenn es in der Bibel nicht auch Verweise darauf geben würde, dass die Sexualität in einer Ehe nichts Schlimmes und die Fortpflanzung unter den Menschen sogar erwünscht sei. Als Gott die Welt erschafft, trägt er Adam und Eva auf: „Seid fruchtbar und vermehret euch [...]“ (Gen 1,28.) – also gewissermaßen das Gegenteil von dem, was bei Paulus zu lesen ist. Zwar ist der Paulusbrief aus dem Neuen Testament, während es sich bei der Genesis um das erste Buch des Alten Testaments handelt, Grundlage für den christlichen Glauben sind jedoch beide, das Alte und das Neue Testament, weshalb dieser Widerspruch in sich ein etwas diffuses Bild davon zurücklässt, wie Sexualität in der Bibel nun bewertet wurde. Als besonders sexualfeindlich kann ein Ausschnitt aus Jesus‘ Bergpredigt gedeutet werden, in der Jesus zwar von Ehebruch und damit verbundenen sexuellen Handlungen spricht, die

¹ In der Fastenzeit und an Festtagen war man offiziell zur Keuschheit verpflichtet, vgl. Angenendt 1997, S. 407.

² Vgl. Karras 2006, S. 67 und 79 sowie Spreitzer 1988, S. 19.

allerdings auch allgemein gedeutet werden können und nicht nur sexuelle Handlungen, sondern sogar Gedanken verbieten:

Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst nicht die Ehe brechen. Ich aber sage euch: Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen. Wenn dich dein rechtes Auge zum Bösen verführt, dann reiß es aus und wirf es weg! Denn es ist besser für dich, dass eines deiner Glieder verloren geht, als dass dein ganzer Leib in die Hölle geworfen wird. Und wenn dich deine rechte Hand zum Bösen verführt, dann hau sie ab und wirf sie weg! Denn es ist besser für dich, dass eines deiner Glieder verloren geht, als dass dein ganzer Leib in die Hölle kommt. (Mt 5,27-30)

Das Verurteilen von Sexualität geht einher mit der Androhung von Höllenqualen durch die Sünde der Unzucht.¹

Maria, die ‚Mutter Gottes‘, bringt man im Christentum mit der Jungfräulichkeit sofort in Verbindung. Sie empfing, so besagt die Bibel, ihren Sohn als Jungfrau und blieb auch nach seiner Geburt jungfräulich² – etwas, das bei ‚normalen‘ Menschen und einer ‚normalen‘ Empfängnis nicht möglich gewesen wäre. Denkbar wäre, dass die Jungfräulichkeit deshalb mit etwas Göttlichem gleichgesetzt wird, weil daraus Jesus hervorging und eine sexuelle Annäherung dafür nicht nötig war. Eine andere Meinung über die Bedeutungen der Jungfräulichkeit ist aber zum Beispiel, dass es bei der jungfräulichen Empfängnis nicht um die Unberührtheit an sich ging, sondern dadurch schlichtweg das Wunder unterstrichen werden sollte, durch das Gott Mensch wurde.³

Ein weiterer möglicher Grund für die propagierte Keuschheit der Menschen ist das Leben von Jesus. Es gibt zwar immer wieder Stimmen, die davon sprechen, dass Jesus eine Frau gehabt hätte, im Neuen Testament aber wird nie von sexuellen Beziehungen Jesus‘ berichtet, obwohl Frauen durchaus erwähnt werden. Er erscheint als eine Figur, die bedingungslos Gott gehorcht und völlig ohne sexuelles Begehren ist. Durch seine Geburt durch eine Jungfrau wird diese Loslösung von aller Sexualität nochmals unterstrichen. Bereits im Neuen Testament werden Engel als asexuell beschrieben, etwa wenn es im Matthäus-Evangelium heißt: „Denn nach der Auferstehung werden die Menschen nicht mehr heiraten, sondern sein wie die Engel im Himmel.“ (Mt 22,30) Wenn ein gläubiger Christ oder eine gläubige Christin also Jesus nacheifern und sich bereits im Diesseits tugendhaft zeigen wollte, implizierte dieses Bild von Christus auch, dass er keine sexuellen Beziehungen führte, was wiederum große Auswirkungen für das Leben dieser Gläubigen hatte, die so leben wollten und sollten wie Jesus.⁴

¹ Vgl. Karras 2006, S. 70-72 und Vinnai 1999, S. 98-99.

² Vgl. Mt 1,18.

³ Vgl. Karras 2006, S. 72 und 80.

⁴ Vgl. Karras 2006, S. 72 und Vinnai, S. 70-72.

Wovon man ausgehen kann, ist, dass, obwohl sie diese an die Spitze trieben, nicht die Christen die Idee der freiwilligen Keuschheit erfanden, um Gott oder gottähnlichen Wesen zu gefallen, sondern es diese schon davor gegeben hatte, etwa im Judentum, wie Karras schreibt. Es gab dort Männer, die Eide leisteten, fortan zölibatär zu leben. Das Gebot, Sexualität nur innerhalb einer Ehe auszuleben, galt auch für Juden, der Zölibat implizierte wiederum sexuelle Abstinenz. Der Manichäismus, dem der Kirchenvater Augustinus vor seinem Überlaufen zum Christentum angehörte, vertrat eine ablehnende Haltung der Sexualität gegenüber. Und auch schon vorher, in der griechischen Antike, gab es Tendenzen zur sexuellen Abstinenz, obwohl viele Griechen der Sexualität gegenüber grundsätzlich nicht feindlich begegneten. Noch vor den Neuplatonikern der alexandrinischen Schule, die sich erst Jahrhunderte nach Christus etablierten, vertraten die Stoiker die Ansicht, dass sexuelle Handlungen nur dem Zweck der Fortpflanzung dienen sollten. Sie dachten, die Sexualität verfüge über eine zerstörerische Kraft, die man im Zaum halten sollte, um sich besser auf geistige Dinge konzentrieren zu können und den Geist über die körperlichen Bedürfnisse stellen sollte. Im Christentum ist die Konzentration auf geistige Dinge jedoch nicht vorherrschend die Idee, die hinter der Keuschheit steckt. Neben der Konzentration auf Gott ist auch der Glaube an die sündhafte Sexualität etwas, das dem Keuschheitsgedanken im Christentum zugrunde liegt. Im Gegensatz zu den Religionen und Denkrichtungen vorher, wird erst im Christentum der Glaube „an die Enthaltbarkeit zu einem Bestandteil der vorherrschenden Denkrichtung“¹. Die Neuerung im Christentum ist es zudem, die Jungfräulichkeit und Enthaltbarkeit wirklich als dauerhaften, lebenslangen Zustand zu propagieren.²

Diese Ansicht, dass die Ehe im Rang unter der völligen Enthaltbarkeit steht, hat ihren Ursprung tatsächlich bereits in der Bibel: aus dem ersten Brief Paulus' an die Korinther geht hervor, dass dieser die sexuelle Enthaltbarkeit als das Ideal ansehe, die Ehe aber bloß als die zweitbeste Wahl für diejenigen Menschen, die es ohne sexuelle Beziehungen nicht aushalten konnten. Dass die Ehe und somit auch sexuelle Aktivität bei Menschen wichtig für die Fortpflanzung sind, bleibt hier unbeachtet. Diesem Ideal des Paulus könnte der alternative Schluss in der Handschrift B jedenfalls entsprechen.³

Ein Sonderfall der Abstinenz waren die Eunuchen, kastrierte Männer, die in der westlichen katholischen Kirche kein großes Ansehen besaßen.⁴

¹ Karras 2006, S. 73.

² Vgl. Karras 2006, S. 72-73 und Spreitzer 1988, S. 13-15.

³ Vgl. 1 Kor 7,7-9.

⁴ Vgl. Karras 2006, S. 88-89.

6. Gemeinsamkeiten der beiden Legenden

Mertens sieht die Gemeinsamkeiten der beiden Legenden in der Vorstellung, „daß die weltliche Existenz in hohem Maße von ungewollter Schuld gefährdet“¹ sei. Diese „weltliche Existenz“² kommt in jeder der beiden legendenhaften Erzählungen vor und in beiden wird diese durch Gott schließlich doch noch gerettet.

Darüber hinaus handelt es sich bei den Protagonisten in beiden Fällen im gewissen Sinn um Außenseiter der Gesellschaft – Gregorius wird als einer geboren und Heinrich durch seine Krankheit zu einem gemacht.

Sowohl im *Gregorius* als auch im *armen Heinrich* gibt es Figuren, die einen starken Willen zum Ertragen von Leid besitzen. Zum einen ist dies Gregorius, den seine Schuldgefühle zu einer Extremform der Buße treiben. Im *armen Heinrich* ist das nicht Heinrich selbst, denn dieser erscheint bis kurz vor Ende des hartmannschen Textes eher als wehleidig, sondern das Mädchen, das am Ende Heinrichs Frau wird. Das Mädchen will aber nicht ihr Leben für jemanden hingeben, um für ihre Sünden zu büßen, sondern vielmehr, um gar nie in die Gelegenheit kommen zu können, sündhaft zu werden.³

In beiden Werken spielen die Passagen eine große Rolle, in denen direkte Reden vorkommen. Im *armen Heinrich* sind Dialoge aber fast noch bedeutsamer als im *Gregorius*. Beide Texte seien zudem „Darstellungen nicht äußeren Geschehens sondern inneren.“⁴ Hieran könne erkannt werden, dass sich in beiden Dichtungen der „Geist scholastisch-theologischen Denkstils“⁵ niederschlägt. Diese Denkrichtung der Philosophie hatte wahrscheinlich wirklich Einflüsse auf Hartmanns Werk, was aber nicht dazu verleiten darf, Hartmanns beide Texte als philosophische oder theologische Glanzstücke anzusehen.

In beiden Texten sind Sünde und Schuld ein großes Thema, die Darstellung und individuelle Problematik verhalten sich jedoch jeweils völlig anders. Wird im *Gregorius* die Sünde plakativ dargestellt, wenn auch die Frage strittig ist, inwieweit Gregorius Schuld an allem trägt, so lässt sich im *armen Heinrich* viel schwieriger eine eigentliche Schuld herausfinden. Ab dem Vers 383 bekennt sich Heinrich zwar in einigen Zeilen dafür schuldig, in seinem alten, gesunden Leben zu wenig auf Gott geachtet zu haben, was im Mittelalter vielleicht eine Sünde gewesen sein mag; heutzutage erscheint diese Schuldzuweisung allerdings fast schon wie ein Scherz. Das Erkennen der Schuld geschieht in beiden Texten durch die

¹ Mertens 1990, S. 67.

² Ebd.

³ Vgl. Wapnewski 1979, S. 117.

⁴ Ebd., S. 114.

⁵ Ebd.

Protagonisten selbst, nicht mehr wie beispielsweise in den höfisch geprägten Artusromanen *Erec* und *Iwein* durch die Umwelt des Helden.¹

In beiden Legenden macht Hartmann Anspielungen auf biblische Figuren, wie etwa Hiob oder den barmherzigen Samariter. Man kann also davon ausgehen, dass er durchaus gebildet war und zumindest einige Bibeltexte kannte.

Beide, Heinrich und Gregorius legen ihre kostbaren Kleider an einem bestimmten Zeitpunkt ab: Gregorius, als er sich als Sünder und Büsser auf dem Stein aussetzen lässt, und Heinrich, als er sich von der Strafe Gottes gezeichnet auf den Hof des Bauern zurückzieht. Das Ablegen der schönen Kleidung könnte hier als ein Ablegen der höfisch-weltlichen Güter angesehen werden, der in beiden Fällen mit einem Rückzug aus der ‚weltlichen Welt‘ einhergeht.

In beiden Legenden ist von Schönheit die Rede. Jedoch ist sie im Gregorius dezidiert erwähnt und wird sowohl Gregorius‘ Eltern als Kinder (G, 182-184), Gregorius‘ Mutter als Erwachsene (G, 1895-1897) und auch Gregorius (G, 681-682) selbst zugeschrieben, während das Mädchen ebenfalls als schön bezeichnet wird (AH, 311-314). Ebner sieht die häufigste Zuschreibung zum Mädchen allerdings in den Worten *guot* und *güete*, was auf ihre innere Schönheit hinweisen sollte. Sie sieht die „höfische Gesinnung“² als Ausgleich für die fehlende adelige Herkunft des Mädchens.

¹ Vgl. Nusser 1992, S. 213.

² Ebner 1990, S. 25.

III: Umsetzung in der Schule:

7. Stundenbild

Ein Bezug zur Praxis erscheint in der Abschlussarbeit einer Lehramtsstudentin sinnvoll, eine Einbeziehung der im Deutschunterricht oft zu Unrecht so vernachlässigten mittelalterlichen Literatur ebenso. Im Zuge eines Master-Seminars wurde gefragt, welche Thematiken aus Hartmanns *Gregorius* und dem *armen Heinrich* für Schülerinnen und Schüler wohl interessant wären. Favoriten waren dabei der Schicksalsbegriff, der Blutaberglaube und der Inzest. Die Inzestthematik in den Schulunterricht einzubeziehen, erschien mir vorerst als gewagt, meine Bedenken wurden jedoch von der Lehrveranstaltungsleiterin und Betreuerin dieser Diplomarbeit als unbegründet erachtet und auch meine Kolleginnen und Kollegen interessierten sich für die Thematik. Zusätzlich erschien ein Konnex zur überaus erfolgreichen Fernsehserie *Game of Thrones* reizvoll, allerdings bin ich selbst mit der Serie kaum vertraut, sodass ich die Idee schließlich doch ruhen ließ und mich für den Blutmystizismus und die Rolle des Blutes in Hartmanns *Heinrich* entschied.

Im dazu erstellten Stundenentwurf, der für eine Unterrichtseinheit konzipiert ist, liegt der Fokus auf der Heilkraft des Blutes. Der Gesamttext Hartmanns wird nicht vollständig gelesen, da dieser zum einen zu lang für die Schule wäre und zum anderen die Schülerinnen und Schüler nicht mit der fremden Gedankenwelt des Mittelalters überfordert werden sollen. Um eine Verbindung in die heutige Zeit zu schaffen, soll ein moderner Zeitungstext zum Thema Blut eine Rolle spielen.

Es ist nicht sinnvoll, mehr als nur einige ausgewählte Stellen mit den Schülerinnen und Schülern auf Mittelhochdeutsch zu lesen, da die sprachlichen Kompetenzen dafür nicht ausreichend sind, wenn man sich zuvor nicht eingehend mit dem Mittelhochdeutschen befasst hat. Auch ist es dem Zeitaspekt geschuldet, denn ohne Kenntnisse einen mittelhochdeutschen Text zu übersetzen, kostet Zeit. Für eine Stundenplanung in der Zukunft könnte man sich aber vormerken, einfach einmal mehr Zeit in die Beschäftigung mit einem kurzen, mittelhochdeutschen Textzeugnis zu investieren. In einer solchen Unterrichtsstunde könnte man den Lernenden die mittelhochdeutschen Ausspracheregeln erklären und diese sogleich anwenden lassen. Darüber hinaus wäre es interessant, sie mit einem mittelhochdeutschen Wörterbuch die Bedeutung unbekannter Wörter herausfinden zu lassen oder auch, gemeinsam mit den Schülerinnen und Schülern herauszufinden, welche Wörter oder Phrasen des Mittelhochdeutschen man heute noch recht gut verstehen kann, wenn man Neuhochdeutsch beherrscht.

Stundenentwurf zum Thema: Blut als Heilmittel

Fach: Deutsch

Schulstufe: 9. Schulstufe (15- bis 16-Jährige)

Zeitspanne: 1 Unterrichtseinheit (50 Minuten)

	Zeit	Inhalt	Methode/Sozialform	Medien
1	3 Minuten	Begrüßung und Besprechen des Stundenprogramms, neues Thema: Blut als Heilmittel (im Mittelalter)	Frontalvortrag	Tafel
2	2 Minuten	Gruppeneinteilung für Methode Gruppenpuzzle: 3 gleich große Gruppen	Durchzählen für Gruppeneinteilung	
3	4 Minuten	Methode Gruppenpuzzle erklären, Fragen bei Unklarheiten, Arbeitsblätter verteilen	L-S-Gespräch, Lehrervortrag	Arbeitsblätter, evtl. Tafel
4	8 Minuten	<u>Durchführung der Methode:</u> Durchlesen der Texte	Gruppenpuzzle, Gruppenarbeit	Arbeitsblätter, evtl. Stifte
5	10 Minuten	Zusammenfassen der wichtigsten Punkte innerhalb der Gruppe und Gestaltung eines Plakates	Gruppenpuzzle, Gruppenarbeit	Arbeitsblätter, Stifte, Plakate
6	23 Minuten	Vorstellung der Themen und der wichtigsten Punkte der jeweiligen Texte vor der Klasse, SuS sollen wichtige Inhalte notieren	SuS-Vortrag in Gruppen	Plakate, Stift, Block/Heft

Die Begrüßung soll wie gewohnt stattfinden, eine Einführung in das Thema und ein paar allgemeine Ausführungen zum Blut im Mittelalter sollen daran anschließen. Es wird durchgezählt, um die Klasse in drei gleich große Gruppen einzuteilen. Die Methode des Gruppenpuzzles wird erklärt, sofern die Jugendlichen sie noch nicht kennen. Währenddessen werden die Arbeitsblätter ausgeteilt, die die Lehrperson vorbereitet hat. Pro Gruppe wird je ein Arbeitsblatt bearbeitet, auf dem jeweils ein Text steht, der mit dem Thema der Heilkraft des Blutes zu tun hat.

Auf dem ersten der Arbeitsblätter soll eine kurze Inhaltsangabe zu Hartmanns *Heinrich* stehen und anschließend die Szene sowohl auf Mittelhochdeutsch als auch auf Neuhochdeutsch nebeneinander abgedruckt werden, in der Heinrich erfährt, dass er vom Herzblut einer Jungfrau geheilt werden könne (AH, 194-236). Die Interpretationsfragen dazu sollen in etwa lauten: In welcher Zeit verortest du den Text ungefähr? Welche Bedingungen werden an die Person gestellt, die sich opfert? Warum denkt ihr, dass es genau das Blut aus

dem Herzen ist, das Heinrich wieder gesund machen kann? Welche Rolle wird dem Blut hier zugeschrieben? Warum sieht Heinrich keine Hoffnung mehr?

Auf dem zweiten Arbeitsblatt soll eine kurze Information über mittelalterliche Medizinbücher und verschiedene Heilmethoden stehen, die im Mittelalter populär waren und mit Blut zu tun hatten, zum Beispiel der Aderlass. Im Anschluss daran soll ein die Stelle aus *Zwei deutsche Arzneibücher aus dem XII. und XIII. Jahrhundert* abgedruckt sein, und zwar jene Stelle, die besagt, dass Blutegel und das anschließende Auftragen des eigenen Blutes auf die Haut als Heilmittel eingesetzt wurden.¹ Diese soll, wie die Stelle aus dem armen Heinrich, auch auf Mittelhochdeutsch und daneben in einer neuhochdeutschen Übersetzung abgedruckt sein. Die Leitfragen dazu sollen teilweise ähnlich jenen zum ersten Text sein: Aus welcher Zeit stammt dieser Text wahrscheinlich? Welche Bilder löst es in euren Köpfen aus, von solchen Heilmethoden zu lesen? Denkt ihr, dass Ähnliches auch noch heute praktiziert wird? Überlegt, warum dem Blut eine solch große Bedeutung zugeschrieben wurde.

Auf dem dritten Arbeitsblatt soll ein Artikel² aus der Berliner Zeitung abgedruckt werden. Dieser Artikel ist kein Fachartikel, sondern einer aus einer ganz normalen Tageszeitung. Er handelt von Eigenblutbehandlungen, die heute immer noch angewendet werden und auf die manche Leute große Stücke halten. Als bewusst gewählter moderner Kontrast zu den mittelhochdeutschen Texten soll durch ihn gezeigt werden, dass mittelalterliche Methoden auch heute noch angewandt werden, wenn auch in einer weiterentwickelten Art und Weise und weniger mit magischem Beigeschmack behaftet. Die Fragen, die an die Mitglieder aus dieser Gruppe gestellt werden sollen, lauten wie folgt: Welche Heilkräfte werden Blut zugesprochen? Gegen welche Krankheiten soll die Eigenbluttherapie wirken? Erscheinen euch die Anwendungsgebiete von Blut zur Heilung wissenschaftlich fundiert?

Die eben gemachten Vorschläge sollen aber nur eine ungefähre Orientierung darstellen und müssen auf die jeweilige Klasse und auch den Wissensstand der Schülerinnen und Schüler angepasst werden. Wenn in der vorhergehenden Stunde bereits das Mittelalter, Hartmanns Legenden oder andere Blutmystizismen, etwa in Verbindung mit Vampirismus bereits stattgefunden haben, müssen die Fragen dementsprechend angepasst werden.³

Während des Lesens und der Bearbeitung der Texte und der Gestaltung der Plakate wird die Sozialform der Gruppenarbeit eingesetzt, um den SchülerInnen ein möglichst

¹ Vgl. Pfeiffer 1863, S. 46.

² Artikel über Eigenblutbehandlungen aus der Berliner Zeitung. <http://www.berliner-zeitung.de/gesundheit/anti-aging-asthma-was-therapien-mit-eigenblut-bewirken-3820874>. Letzter Zugriff am 28.5.2017.

³ Brand, Tilman von: Deutsch unterrichten. Einführung in die Planung, Durchführung und Auswertung in den Sekundarstufen. Seelze: Kallmeyer in Verbindung mit Klett Friedrich Verlag GmbH² 2010, S. 143. Im Folgenden abgekürzt mit: „Brand 2010.“

selbstständiges Arbeiten zu ermöglichen und das Zusammengehörigkeitsgefühl in den jeweiligen Gruppen zu stärken. Die Lehrperson bemüht sich im Vorhinein darum, klare Arbeitsaufträge zu formulieren, hält sich während der Gruppenarbeit aber im Hintergrund. Wenn es Fragen gibt oder die Lehrperson merkt, dass die Diskussion innerhalb einer Gruppe beispielsweise extrem vom Thema abweicht, kann sie aber beratend und regulierend eingreifen.¹

Wenn die Schülerinnen und Schüler die Plakate fertig gestaltet haben, wird der Auftrag gegeben, dass jede Gruppe jeweils den Inhalt ihrer Arbeitsblätter anhand ihres Plakats darstellen soll. Diese Methode wurde gewählt, da sie zur Mesomethode des Gruppenpuzzles gehört und das Sprechen vor anderen und die Präsentation von Ergebnissen wichtige Kompetenzen darstellen, die im Deutschunterricht geübt werden sollen.²

Während der Präsentationen sollen die zuhörenden Jugendlichen sich Notizen zu den Präsentationen ihrer Kolleginnen und Kollegen machen. Wenn die Präsentationen schneller als geplant vorstattengehen, sollen die Ergebnisse noch gemeinsam besprochen und diskutiert werden. Falls dies nicht der Fall ist, sollen eine Diskussion und die Ergebnissicherung am Beginn der Folgestunde stattfinden.

¹ Vgl. Brand 2010, S. 134-135.

² Vgl. ebd., S. 58 und 61.

IV: Abschluss

8. Zusammenfassung und Resümee

Christliche Theologie spielt in Hartmanns beiden Texten eine große Rolle, wie es für das Mittelalter üblich war. Um einen Bogen von der Einleitung bis hin zu diesem Resümee zu spannen, lässt sich feststellen, dass die verschiedenen Diskurse gravierenden Einfluss auf Hartmanns Werk hatten. Besonders bedeutsam waren die theologischen Diskurse über Schuld, Sühne, die tätige Reue und Gnade. Dennoch bemerkt man Hartmanns religiöses Lamentum, oft vertreten seine Texte die einfache Volksmeinung, etwa, wenn es darum geht, Gregorius zu verurteilen.

Obwohl Hartmann, wie im europäischen Hochmittelalter die meisten Menschen, gläubiger Christ war, wird sein Lamentum an gewissen Wendungen seiner Texte deutlich, die er als Geistlicher kaum in dieser Form geschrieben hätte. Exemplarisch soll an jene Szenen des *armen Heinrichs* erinnert werden, in denen Heinrich seine voyeuristische Seite auslebt und die Jungfrau aufgrund der Schönheit ihres Körpers nicht opfern möchte. Trotzdem bewegt sich Hartmann in einer christlichen Tradition, auch wenn keiner der Texte eine höfische Legende im urtypischen Sinn ist.

Unerwartet mag die Erkenntnis sein, dass vieles, was das Etikett ‚christlich‘ respektive ‚katholisch‘ oder ‚kirchlich‘ trägt, älteren Ursprungs ist als die christlichen Lehren. Ebenso bemerkenswert scheint, dass am Anfang des Mittelalters die Bekehrung der Bevölkerung nur langsam voranschritt und der eigentliche Zenit der Gläubigkeit und Frömmigkeit erst gegen Ende des Mittelalters stattfand.

Die Forschungsfragen wurden beantwortet: Es wurde versucht, das mittelalterliche Denken zu verstehen und nicht einfach aus einer heutigen Position ein singuläres Urteil über die Textinhalte zu fällen. Diejenigen Stellen, an denen Hartmann religiöse Elemente einsetzt, wurden einer eingehenden Betrachtung unterzogen, ebenso wie die Ursprünge der manchmal nur vermeintlich genuin christlichen Traditionen und Motive.

9. Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

Augustinus, Aurelius: De trinitate. (Bücher VIII-XI, XIV-XV, Anhang: Buch V) Neu übersetzt und mit Einleitung herausgegeben von Johann Kreuzer. Lateinisch – deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2001.

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt GmbH 1980.

Crossgrove, William C. / Schnell, Bernhard: Der deutsche >Macer< (Vulgatfassung). Mit einem Abdruck des lateinischen *Macer Floridus* >De viribus herbarium<. Tübingen: De Gruyter 2003.

Gregorius auf dem Stein: Frühneuhochdeutsche Prosa (15. Jh.) nach dem mittelhochdeutschen Versepos Hartmanns von Aue. Die Legende (Innsbruck UB Cod. 631), der Text aus dem ‚Heiligen Leben‘ und die sogenannte Redaktion. Herausgegeben und kommentiert von Bernward Plate. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.

Hartmann von Aue: Der arme Heinrich. Herausgegeben von Hermann Paul. Neu bearbeitet von Kurt Gärtner. 17., durchgesehene Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2001.

Hartmann von Aue: Gregorius. Herausgegeben von Hermann Paul. Neu bearbeitet von Burghart Wachinger. 15., durchgesehene und erweiterte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2004.

Isidor von Sevilla: Die Enzyklopädie. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Lenelotte Möller. Wiesbaden: marixverlag GmbH 2008.

Konrad von Würzburg: Engelhard. Herausgegeben von Ingo Reiffenstein. 3., neu bearbeitete Auflage von Paul Gereke. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1982.

Pfeiffer, Franz: Zwei deutsche Arzneibücher aus dem XII. und XIII. Jahrhundert. Mit einem Wörterbuche. Wien: Kais.-kön. Hof- und Staatsdruckerei 1863.

Der Stricker: Daniel von dem blühenden Tal. 3., überarbeitete Auflage. Herausgegeben von Michael Resler. Berlin / Boston: Walter de Gruyter GmbH 2015.

Thomas von Aquin: Summa Theologica. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe. Übersetzt und kommentiert von den Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. 31. Band: Das Sakrament der Buße. Heidelberg / Graz / Wien / Köln: Gemeinschaftsverlag F. H. Kerle und Verlag Styria 1962.

Sekundärliteratur:

Allkemper, Alo / Eke, Norbert Otto: Literaturwissenschaft. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2004.

Ammicht Quinn, Regina: Blut Christi und christliches Blut: Über die Verfestigung einer Kategorie in der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte. In: Braun, Christina von / Wulf, Christoph (Hg.): Mythen des Blutes. Frankfurt / New York: Campus Verlag 2007, S. 43-61.

Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997.

Berger, David: Thomas von Aquin begegnen. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag GmbH 2002.

Boockmann, Hartmut: Einführung in die Geschichte des Mittelalters. München: Verlag C. H. Beck⁸ 2007.

Brand, Tilman von: Deutsch unterrichten. Einführung in die Planung, Durchführung und Auswertung in den Sekundarstufen. Seelze: Kallmeyer in Verbindung mit Klett Friedrich Verlag GmbH² 2010.

Brinker - von der Heyde, Claudia: Geliebte Mütter – Mütterliche Geliebte. Rolleninszenierungen in höfischen Romanen. Bonn: Bouvier Verlag 1996.

Brunner, Horst: Geschichte der deutschen Literatur des Mittelalters im Überblick. Durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co. 2007.

Cormeau, Christoph: Hartmanns von Aue ‚Armer Heinrich‘ und ‚Gregorius‘. Studien zur Interpretation mit dem Blick auf die Theologie zur Zeit Hartmanns. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1966.

Cormeau, Christoph / Störmer Wilhelm: Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung. Dritte, aktualisierte Auflage. München: Verlag C. H. Beck 2007.

Demandt, Alexander: Kleine Weltgeschichte. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag⁴ 2007.

Demas, Jan: Große Denker des Mittelalters. Ihr Werk – ihr Leben – ihre Welt. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH 2008.

Dinzelbacher, Peter: Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegfeuer im Mittelalter. Freiburg / Basel / Wien: Verlag Herder 1999.

Ebner, Regina: Die Frauengestalten in den Epen Hartmanns von Aue. Diplomarbeit (masch.). Universität Wien 1990.

Ecker, Hans-Peter: Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1993.

Ehrismann, Otfrid: Fabeln, Mären, Schwänke und Legenden im Mittelalter. Eine Einführung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011.

Emrich-Müller, Gisela: Der Schicksalsbegriff in den Dichtungen Wolframs von Eschenbach im Vergleich zu den Werken Hartmanns von Aue, Gottfrieds von Straßburg und dem Nibelungenlied. Inauguraldissertation (masch.) Johann-Wolfgang-Goethe-Universität zu Frankfurt am Main 1978.

Fischer, Klaus P.: Schicksal in Theologie und Philosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008.

Gémes, Karl: Sünde, Buße, Beichte. Graz / Wien / Köln: Verlag Styria 1971.

Glutsch, Karl Heinz: Die Gestalt Hiobs in der deutschen Literatur des Mittelalters. Dissertation (masch.) Universität Karlsruhe 1972.

Goebel, K. Dieter: Untersuchungen zu Aufbau und Schuldproblem in Hartmanns ‚Gregorius‘. Berlin: Erich Schmidt Verlag 1974.

Griechische Sagen. Apollodoros. Parthenios. Antoninus liberalis. Hyginus. Eingeleitet und neu übertragen von Ludwig Mader. Zürich / Stuttgart: Artemis Verlag 1963.

Jolles, André: Einfache Formen. Legende / Sage / Mythe / Rätsel / Spruch / Kasus / Memorabile / Märchen / Witz. Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag² 1956.

Karras, Ruth Mazo: Sexualität im Mittelalter. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Hartung. Düsseldorf: Artemis & Winkler Verlag 2006.

Kinder, Herman / Hilgemann, Werner / Hert, Manfred: dtv-Atlas Weltgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2000.

Klein, Dorothea: Mittelalter. Lehrbuch Germanistik. 2., aktualisierte Auflage. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler 2015.

Kobusch, Theo: Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters. München: Verlag C. H. Beck 2011.

Kreuzer, Johann: Gestalten mittelalterlicher Philosophie. Augustinus, Eriugena, Eckhart, Tauler, Nikolaus v. Kues. München: Wilhelm Fink Verlag 2000.

Lermen, Birgit H.: Moderne Legendendichtung. Bonn: Bouvier Verlag 1968.

Lexer, Matthias: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. In der Ausgabe letzter Hand. 2. Nachdruck der 3. Auflage von 1885 mit einem Vorwort von Erwin Koller, Werner Wegstein und Norbert Richard Wolf und einem biographischen Abriß von Horst Brunner. Leipzig: S. Hirzel Verlag 1992.

Mertens, Volker: Die hochhöfische Zeit (1179-1230). In: Balzer, Bernd / Mertens, Volker (Hg.): Deutsche Literatur in Schlaglichtern. Mannheim / Wien / Zürich: Meyers Lexikonverlag 1990, S. 52-74.

Nagai, Tatsuo / Dobrotka, Géza / Prokop, Otto: Über Blutmystizismus. Psychologie, Psychopathologie, Volksaberglauben, Märchen, Religion, Volksmedizin, Bluttransfusion, Wissenschaft. Berlin: SPOTLESS-Verlag (noch nicht im Handelsregister eingetragen) 1992.

Nusser, Peter: Deutsche Literatur im Mittelalter. Lebensformen, Wervorstellungen und literarische Entwicklungen. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 1992.

Ohly, Walter: Die heilsgeschichtliche Struktur der Epen Hartmanns von Aue. Berlin: Freie Universität 1959.

Petersen, Jürgen H. / Wagner-Egelhaaf, Martina: Einführung in die neuere deutsche Literaturwissenschaft. Ein Arbeitsbuch. 7., vollständig überarbeitete Auflage. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2006.

Rath, Wolfgang: Die Novelle. Konzept und Geschichte. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2000.

Rosenfeld, Hellmut: Legende. 4., verbesserte und vermehrte Auflage. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH 1961/1982.

Rosenthal, Jos / Dexinger, Ferdinand: Als die Heiden Christen wurden. Zur Geschichte des frühen Christentums. Wien: Verlag Carl Ueberreuter 1992.

Schelberg, Antje: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft. Physische Idoneität und sozialer Status von Kranken im Spannungsfeld säkularer und christlicher Wirklichkeitsbedeutungen. Dissertation Georg-Augus-Universität zu Göttingen 2000.

Scherer, Georg: Philosophie des Mittelalters. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH 1993.

Schockenhoff, Eberhard: Krankheit – Gesundheit – Heilung. Wege zum Heil aus biblischer Sicht. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2001 (Topos plus Taschenbücher Bd. 406).

Schuster, René: Menschenopfer und rituelle Tötung bei den Germanen auf dem europäischen Festland. Kulturverbände – Kriegsoffer – Moorleichen. Von den Zügen der Kimbern und Teutonen bis zum Ende der Völkerwanderung. Graz: Leykam Buchverlagsgesellschaft 2013.

Schwab, Gustav: Sagen des klassischen Altertums. Wien: Carl Ueberreuter Druck und Verlag (M. Salzer) 1974.

Spreitzer, Brigitte: Die stumme Sünde. Homosexualität im Mittelalter. Mit einem Textanhang. Göppingen: Kümmerle Verlag 1988.

Strohschneider, Peter: Höfische Textgeschichten. Über Selbstentwürfe vormoderner Literatur. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2014.

Tuczay, Christa Agnes: Kulturgeschichte der mittelalterlichen Wahrsagerei. Berlin / Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG 2012.

Vauchez, André: Gottes vergessenes Volk. Laien im Mittelalter. Aus dem Französischen übersetzt von Petra Maria Schwarz. Freiburg / Basel / Wien: Verlag Herder 1993.

Vinnai, Gerhard: Jesus und Ödipus. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1999.

Wapnewski, Peter: Hartmann von Aue. 7., ergänzte Auflage. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1979.

Wehrli, Max: Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co.³ 1997.

Online-Quellen:

Ridder, Klaus: Die Verfügbarkeit des ewigen Lebens: Selbstopferszenarien in mittelalterlicher Literatur. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 21 / 2, S. 95-111.

Onlinequelle: <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1524/para.2012.0027>. Letzter Zugriff am 15.3.2017.

Schieb, Gabriele: Schuld und Sühne in Hartmanns Gregorius. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 1950 / 72, S. 51-64.

Onlinequelle: <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1515/bgsl.1950.1950.72.51>. Letzter Zugriff am 16.3.2017.

Zusätzliche Online-Quelle für den Stundenentwurf:

Artikel zu Eigenblutbehandlungen aus der Berliner Zeitung.

Onlinequelle: <http://www.berliner-zeitung.de/gesundheit/anti-aging-asthma-was-therapien-mit-eigenblut-bewirken-3820874>. Letzter Zugriff am 28.5.2017.

10. Anhang

Abstract:

Christliche Diskurse prägten das mittelalterliche Denken und mit diesem die mittelalterliche Literatur. Die vorliegende Diplomarbeit hat es sich zum Ziel gesetzt, diesen Einfluss der religiösen Diskurse auf Hartmanns von Aue Texte *Gregorius* und *Der arme Heinrich* zu diskutieren und die religiösen Motive der beiden Werke eingehend zu beleuchten. Am Beginn dieser Untersuchungen soll ein grundlegender, kulturwissenschaftlicher Abschnitt die Situation der Religion, der Literatur und der Philosophie darstellen, um die später folgenden Zusammenhänge besser verstehen zu können. Besonders bedeutsam im Mittelalter waren offenbar die theologischen Diskurse über Schuld, Sühne, die tätige Reue und Gnade, die allesamt Einzug in Hartmanns Werk fanden. Darüber hinaus wird der Frage nachgegangen, inwieweit die beiden untersuchten Texte als höfische Legenden anzusehen sind.