

„Der guote sundaere“ Gregorius als christlicher Ödipus.

Mythenrezeption in Thomas Manns Roman *Der Erwählte*

Als Hartmann von Aue vor gut 800 Jahren seine Version der Gregoriuslegende niederschrieb, mag ihm der Ödipusmythos bekannt gewesen sein, aus der Perspektive eines mittelalterlichen Gelehrten war dieser jedoch ein Überbleibsel aus einer vorchristlichen und damit gottesfernen Zeit und eher über den Umweg der christlichen Allegorese interessant¹. Wahrscheinlicher ist es hingegen, dass für ihn die Legende vom heiligen Papst eine historisch wahre, die Allmacht Gottes unter Beweis stellende Geschichte war.

Thomas Mann versteht Hartmanns *Gregorius* hingegen in Folge seiner Beschäftigung mit den mythologischen Ursprüngen der europäischen Kultur als Variante des Ödipusdramas Sophokles' und versucht in dem *Erwählten* die antiken Quellen zum einen auf einer literaturhistorischen Ebene freizulegen, zum anderen jedoch auch im Rahmen der psychoanalytischen Theorie zu interpretieren. Im Folgenden wird diesem Interpretationsansatz anhand der Differenzen der Textfassungen nachgegangen, um die Frage zu erörtern, welche Elemente des Ödipusmythos Thomas Mann aus der Gregoriuslegende herausgearbeitet hat.

Ein Problem beim Vergleich beider Textfassungen ist die Fülle des Quellenmaterials, welches Thomas Mann im Zusammenhang mit seiner Arbeit am *Erwählten* hinterlassen hat. Die überwiegende Beschäftigung mit diesen Dokumenten kann den Blick auf den Rezeptionsvorgang selbst verstellen, sofern dieser ausschließlich als Ergebnis theoretischer Vorüberlegungen interpretiert wird. Der Schwerpunkt des vorliegenden Beitrags liegt auf einer vergleichenden Interpretation der zentralen Inzestszenen bei dem *Erwählten* und dem *Gregorius* als seiner Hauptquelle. Als letzter Schritt wird eine Synopse versucht, in der gezeigt werden soll, dass beide Autoren auf ähnliche mythologische Motive zurückgreifen, diese jedoch ihren unterschiedlichen Zielen anpassen: Hartmann will die Gnade

¹ Im Mittelalter wurde der antike Mythos teilweise als Konkurrenz zum Christentum verstanden, so dass es zu Abgrenzungsbewegungen kam; Augustinus verneinte sogar die Möglichkeit eines wahren Kerns der Überlieferung. Wegen des starken Einflusses der mythischen Themen auf Kunst und Kultur versuchte man später jedoch die alten Texte durch allegorische Deutungen in das Christentum zu integrieren und zu instrumentalisieren. Vgl. dazu Johannes Engels: Artikel „Mythos“. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hg. Gerd Ueding. Band 5. Tübingen: 2003, S. 80-97, S. 88 f. und Max Wehrli: „Antike Mythologie im christlichen Mittelalter.“ In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 57 (1983), 18-32, hier 24 ff.

und Allmacht Gottes rühmen, während Thomas Mann die Humanisierung des Mythos anstrebt.

Zur Rezeptionsgeschichte des Ödipusmythos

Der thebanische Sagenstoff um König Ödipus geht bis auf das zweite vorchristliche Jahrtausend zurück², schriftliche Zeugnisse aus dieser Zeit sind allerdings nicht erhalten³. Spuren der alten mündlichen Überlieferung finden sich unter anderem bei Homer, der die Mutter Iokaste in der Unterwelt ihr Schicksal erzählen lässt. Der erste überlieferte Text, der die Geschichte Ödipus' zusammenhängend erzählt, ist *Hepta epi Thibas* von Aischylos (476 v. Chr.), für die spätere Rezeption jedoch weit wichtiger waren die Fassungen von Sophokles *Oidipus Tyrannos* (vor 425v. Chr.) und *Oidipus epi Kol@n@* (401 v. Chr.). Diese Darstellungen konzentrieren sich auf den leidenden, suchenden Menschen und auf die tragische Handlung. Das erste Drama erzählt die Geschichte von der Zeugung des Ödipus bis zu dessen Selbstblendung, das zweite das Schicksal der Nachkommen und die Entrückung des Helden. In der griechischen und römischen Antike wurden beide Teile stark rezipiert, vor allem da Aristoteles sie in seiner *Poetik* zur idealen Tragödie erklärt. Als spätere wichtige Vermittler des Stoffes in die Moderne gelten Senecas lateinischer *Ödipus* aus den 50er Jahren des ersten nachchristlichen Jahrhunderts und Statius' Epos *Thebais* (92 n. Chr.). Ersterer spielt wegen der Druckfassung von 1484 eine bedeutende Rolle für die neuzeitliche Rezeption, letzterer gilt als wichtigste Quelle für die umfangreichste mittelalterliche Überlieferung⁴, den

² Die folgenden Ausführungen orientieren sich an: Helmut Hühn und Martin Vöhler: *Oidipus*. In: *Mythenrezeption. Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Hg. Maria Moog-Grünewald. Stuttgart 2008, S. 500-511, hier S. 500-504; Nikol Roßbach: *Nachwort*. In: *Mythos Ödipus. Texte von Homer bis Pasolini*. Hg. von Nikola Roßbach. Leipzig 2005, S. 163-170, S. 163f. und Elisabeth Frenzel: *Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon Dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*. 6. überarbeitete und ergänzte Auflage. Stuttgart 1983, S. 565 f.

³ Es sind nur wenige Fragmente von zwei archaischen Epen des 6. Jahrhunderts vor Chr. erhalten geblieben, aus derselben Zeit findet man auch Darstellungen von Ödipus und der Sphinx in der griechischen Vasenmalerei: Hier erscheint Ödipus als weiser und überlegender Held (vgl. Hühn und Vöhler: *Oidipus*, S. 500).

⁴ Vgl. zur produktiven Rezeption von Statius *Thebais* bis zur frühen Neuzeit Hühn und Vöhler: *Oidipus*, S. 501. Neben dem *Roman de Thèbes* verarbeiten auch andere mittelhochdeutsche Texte den Ödipusmythos (vgl. dazu die Übersicht bei Manfred Kern: Artikel „Ödipus“. In: *Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters*. Von Manfred Kern, Alfred Ebenbauer, Silvia Krämer-Seifert. Berlin 2003. S. 435-437, S. 435). Im Mittelpunkt steht aber auch hier der Bruderkampf der Söhne des Ödipus. Insgesamt war die Kenntnis der Geschichte wohl eher schlecht, so fehlen traditionelle Motive wie

Roman de Thèbes (1150-1155), der den Schwerpunkt jedoch auf den Bruderkampf der Söhne Ödipus' und den Untergang des Geschlechts der Könige von Theben legt⁵. Nach der Wiederentdeckung Aristoteles' im 15. Jahrhundert kommt es vor allem bei der Dramenproduktion zu zahlreichen Bearbeitungen des von Sophokles formulierten Stoffes⁶.

Die Autoren, die im Laufe der Überlieferung den Ödipusstoff bearbeiteten, haben zu den zentralen Fragen wie Schicksal und Schuld unterschiedliche Auffassungen vertreten und nahmen zur Unterstützung ihrer Interpretationsansätze Veränderung an einzelnen Handlungselementen vor: Bei Seneca übergibt Laios beispielsweise selbst das Kind an die Hirten und Ödipus wird als König dargestellt, der wider besseren Wissens nicht von seiner Macht lassen will⁷. Es gibt dabei jedoch zentrale Figuren, Handlungselemente, -motive und -strukturen, die vor allem auf Sophokles *Oidipus Tyrannos* basieren und für die Rezeptionsgeschichte als modellbildend gelten. Als klassisches Verlaufsschema gilt: Orakel, Vatermord, Rätsel und Überwindung der Sphinx, Mutterehe, Suche und Entdeckung der Wahrheit, Selbstmord der Mutter und Blendung des Helden. Die wichtigste Figur ist dabei der Protagonist, der durch sein Verhalten eine Katastrophe heraufbeschwört und in der Regel schuldlos schuldig ist. Das analytische Handlungsschema des Mythos um Wahrheitssuche, Entdeckung der Wahrheit und Sühne, und die Frage nach der Schuld machen dabei den Kern des Stoffes aus.⁸

Ende des 19. Jahrhunderts bekommt der Ödipus-Mythos durch die psychoanalytische Auslegung Freuds eine neue Bedeutung, die in der Folgezeit die literarischen Bearbeitungen des Stoffes maßgeblich beein-

das Rätsel der Sphinx. Der Vatermord wird als Sinnbild für die Auslöschung des göttlichen Lichts durch die sündhafte Seele verstanden – spielt in der weltlichen Literatur jedoch keine Rolle, sondern dient als historisches Exemplum (vgl. ebd. 436 f.).

- 5 Vgl. zu den verschiedenen Quellen des *Roman de Thèbes*: Felicitas Olef-Krafft: *Bien vos ferai le voir antandre, Comant dui cuer a un se tienent, Sanz ce qu'ansanble ne parvient*. In: *Roman de Thèbes. Der Roman von Theben*. Übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Felicitas Olef-Krafft. München. S. 601-639, 602 f. Die Geschichte des Königs Ödipus von seiner Zeugung bis zur Verfluchung der Söhne dient hier als Exposition und umfasst nur die Verse 21–512 (*Roman de Thèbes*).
- 6 Vgl. zur Dramenrezeption die Übersichten bei Hühn und Vöhler: *Oidipus*, S. 500 ff. und Thomas Alexander Szlezák: *Ödipus nach Sophokles*. In: *Antike Mythen in der europäischen Tradition*. Hg. Heinz Hofmann. Tübingen 1999, S. 199–220, hier 201-214.
- 7 Vgl. dazu die Übersicht über die Handlungsstränge bei Hans K. und Susanne Lücke: *Helden und Gottheiten der Antike. Ein Handbuch. Der Mythos und seine Überlieferung in Literatur und bildender Kunst*. Reinbek 2002, S. 460-465, bes. S. 463 f.
- 8 Vgl. Nikol Roßbach: Nachwort. In: *Mythos Ödipus. Texte von Homer bis Pasolini*. Hg. von Nikola Roßbach. Leipzig 2005, S. 163-170, hier S. 163 u. 168 f.

flusst hat⁹. Freud interpretiert die klassische Tragödie als Ergebnis unserer Träume, aber „ihre weitere Gestaltung rührt [...] von einer missverständlichen sekundären Bearbeitung des Stoffes her, welcher ihn in einer theologisierenden Absicht dienstbar zu machen sucht“¹⁰

Die Enthüllung der Rätsel im Ödipus entspreche dem Vorgehen der Psychoanalyse, weshalb die Arbeit mit dem Mythos dem Menschen auch Zugang zu seinem Inneren gewähren würde. Die Geschichte ergreife den Rezipienten anders als die modernen Schicksalstragödien, weil sich hierin sein eigenes mögliches Schicksal widerspiegele: „Es muß eine Stimme in unserem Innern geben, welche die zwingende Gewalt des Schicksals im ‚Ödipus‘ anzuerkennen bereit ist“ (T 267). Das Interesse des modernen Rezipienten an diesem Stoff müsse somit in seinem Unbewussten liegen – das heißt in den verliebten und feindseligen Gefühlen gegenüber den Eltern, die als Ursache der Neurosen angesehen werden.¹¹ Roßbach folgert deshalb auch:

„Die Aktualität des Mythos von Vatermord und Mutterinzeß, vom Widerspruch zwischen ursprünglichem Begehren und gesellschaftlicher Norm, Trennung und Vereinigung, Unbewußtem und Bewußtsein, Schuld und Wissen, Selbstsuche und Selbsterkenntnis ist auch in der Gegenwart ungeboren.“¹²

Die Interpretation Freuds zielt somit „in aufklärerischer Hinsicht nicht nur auf Entmythologisierung; sie zielt entschieden auf Enttheologisierung“¹³. Für die moderne Rezeption bedeutet das, dass dem Ödipusmythos in einem gewissen Sinne das Tragische genommen wird, indem die Handlungselemente auf das allgemein Menschliche herunter gebrochen werden.¹⁴

⁹ Roßbach: Nachwort, S. 166 und 169; Hühn und Vöhler gehen sogar so weit zu schreiben: *Grundlegend für die moderne Rezeption des Ödipusmythos ist die Psychoanalyse* (Oidipus, S. 508). Frenzel relativiert jedoch den Einfluss der Freud'schen Interpretation, wenn sie feststellt, dass diese zwar in vielen neueren Bearbeitungen ihren Widerhall gefunden habe, die „Weiterentwicklung des Stoffes jedoch nicht entscheidend geprägt“ habe (Stoffe, S. 568). In diesem Zusammenhang bleibt jedoch festzuhalten, dass sich vor allem die Themenkomplexe des Vaterhasses und Mutterinzeßes in der Moderne kaum von Freuds ‚Ödipuskomplex‘ trennen lassen (vgl. zur Rezeption im 20. Jahrhundert auch die Beispiele bei Hühn und Martin Vöhler: Oidipus, S. 503 f.).

¹⁰ Sigmund Freud: Die Traumdeutung. In: ders.: Studienausgabe, 10 Bände. Hg. Alexander Micherlich, Angela Richards und James Stachey. Frankfurt a.M. 1982, Band 2, S. 267. Im Folgenden Sigle T.

¹¹ Vgl. Freuds Ausführungen zum Zusammenhang zwischen Mythos und Psychoanalyse: T 265 ff.

¹² Nikol Roßbach: Nachwort, S. 163-170, hier S. 166.

¹³ Hühn und Vöhler: Oidipus, S. 509.

¹⁴ Diese Auffassung vom Rezeptionsprozess mythischer Geschichten ist jedoch nicht konsensfähig. So wendet Hans Blumenberg gegen diese in der Psychoanalyse propagierten Vorstellung ein: „Wenn er [der Mythos] nur in Gestalten

Das Ödipusmotiv in Hartmanns *Gregorius*

Obwohl sich die Gregorius-Erzählung auf keinen historischen Papst bezieht und erst später in Legendensammlungen kirchlich anerkannter Heiliger aufgenommen wird, ist eine explizite Abhängigkeit vom Ödipusmythos unwahrscheinlich. Die älteste bekannte Fassung und Quelle Hartmanns ist die altfranzösische Verserzählung *La Vie du Pape Grégoire* aus der Mitte des 12. Jahrhunderts¹⁵. In der neueren Forschung geht man davon aus, dass die Legende zwar in das Feld antiker und mittelalterlicher Inzestgeschichten gehöre, sich einer genauen stoffgenetischen Einordnung jedoch entziehe. Der verdoppelte Inzest erscheint hier als Normbruch und anders als im antiken Mythos ist er eindeutig an eine persönliche Schuld gekoppelt, wodurch das Schicksalsmotiv abgeschwächt wird¹⁶.

In der älteren, insbesondere der Thomas Mann zugänglichen Forschung hielt man eine Abhängigkeit der Gregoriuslegende von der Ödipussage noch für wahrscheinlicher. So schreibt beispielsweise Scherer 1884 in seiner *Deutschen Literaturgeschichte*: „Gregorius ist ein mittelalterlicher Ödipus. Er ist, ohne es zu wissen, der Mann seiner Mutter geworden. Aber der grauenvolle Tragödienstoff hat eine friedliche Wendung erhalten. Gregorius tut strenge Buße.“¹⁷

Die genaue Abhängigkeit zwischen der Legende und dem antiken Mythos galt zwar als unklar – die Übermittlung über die Judaslegende war dabei die gängige Hypothese – die Bezeichnung des Gregorius als der *Ödipus des Mittelalters*¹⁸ findet sich jedoch bis in die 50er Jahre des 20. Jahrhunderts immer wieder, so dass Thomas Mann mit seiner psychoana-

seiner Rezeption uns vorliegt, gibt es kein Privileg bestimmter Fassungen als ursprünglicher oder endgültiger“ (Arbeit am Mythos. Frankfurt a.M. 2001, S. 299, vgl. auch S. 298 ff.).

¹⁵ Vgl. zur Überlieferung der altfranzösischen Fassung und Abhängigkeiten der einzelnen Handschriften in Bezug auf Hartmanns *Gregorius*: Christoph Cormeau und Wilhelm Störmer: Hartmann von Aue. Epoche, Werk, Wirkung. Dritte, aktualisierte Auflage. München 2007, S. 123.

¹⁶ Vgl. zum Stoffumkreis den Überblick in Cormeau und Störmer: Hartmann von Aue, 124 ff. Vgl. auch Hühn und Martin Vöhler: Oidipus, die im Zusammenhang mit der Gregoriuslegende von einer partiellen Rezeption sprechen (S. 501) und Ulrich Ernst, der verschiedene stoffgeschichtliche Zusammenhänge wie beispielsweise die Aussetzungsgeschichte für seine These geltend macht, und die Funktion einzelner Motive wie Blindheit oder Schuld in Mittelalter und Antike gegenüberstellt (Ulrich Ernst: Der *Gregorius* Hartmanns von Aue. Theologischen Grundlagen – legendarische Strukturen – Überlieferung im geistlichen Schrifttum. Köln, Weimar, Wien 2002, S. 151, 158, 198

¹⁷ Wilhelm Scherer: Geschichte der deutschen Literatur. 7. Auflage. Berlin 1884, S. 157.

¹⁸ Günther Zuntz: Ödipus und Gregorius. Tragödie und Legende. In: Antike und Abendland 4 (1954), S. 191–203, hier S. 193. Vgl. auch MANN VII, 178, wo Sibylla nach dem gegenseitigen Erkennen auf die Parallele zur Judaslegende verweist.

lytischen Deutung der Legende auch in Reihen der germanistischen Mediävistik durchaus auf Zustimmung stieß¹⁹.

Das Ödipusmotiv in *Der Erwählte*

Thomas Mann kommt während seines Germanistik-Studiums an der Universität München im Wintersemester 1894/95 in der Vorlesung „Höfische Dichtung“ bei William Herz erstmals in Kontakt mit Hartmanns *Gregorius* und schon da notiert er: „Er [Gregorius] ist jedenfalls der christliche Ödipus“²⁰. Als potentielles Thema für einen Roman entdeckt er den Stoff jedoch erst bei seiner Arbeit an *Doktor Faustus*, als er die spätmittelalterliche Legendenfassung aus der *Gesta Romanorum* für das 31. Kapitel seines Buches verwendet²¹.

Für die Arbeit am *Erwählten* verarbeitet Thomas Mann überwiegend historische und weniger literaturhistorische oder theoretische Quellen und vermengt Mythen und deutsches Mittelalter miteinander. Er orientiert sich auch an Wagner, dessen Interpretationen des *Parzivals* und des *Nibelungenliedes* ihm bekannt sind²². Hartmanns *Gregorius* liest er mit Hilfe

¹⁹ Vgl. z.B. Kuhn der Parallelen zwischen der Inzestherkunft und dem Vatermord, der Klostergelehrsamkeit und dem Sphinxrätsel, Gottes Weisheit und des Teufels Wahrheit und dem des Dunkels des Orakels zieht. (Hugo Kuhn: „Der gute Sünder - Der Erwählte?“ In: Hartmann von Aue: *Gregorius der gute Sünder*. Mittelhochdeutsch/ Neuhochdeutsch. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Friedrich Neumann. Übertragung von Burghard Kippenberg. Nachwort von Hugo Kuhn. Stuttgart 1963, S. 235–249. S. 236.) Ohly äußert sich ähnlich: „Die Tragödie des Sophokles und die Legende Hartmanns verbindet mehr als eine Motivgemeinschaft“ (Friedrich Ohly: *Der Verfluchte und der Erwählte*. Opladen 1976, hier S. 136).

²⁰ Zitiert nach: Peter de Mendelsohn: Nachbemerkenngen zu Thomas Mann 1. *Buddenbrooks*. *Der Zauberberg*. *Doktor Faustus*. *Der Erwählte*. Frankfurt a.M. 1982, S. 202. Ähnlich äußert er sich später auch in seinen *Bemerkungen zu dem Roman ‚Der Erwählte‘* (vgl. MANN, XI 687 f.).

²¹ Vgl. dazu: Hans Wysling,: Thomas Manns Verhältnis zu den Quellen. Beobachtungen am *Erwählten*. In: Quellenkritische Studien zum Werk Thomas Manns. Hrsg. von Paul Scherrer und Hans Wysling. Bern, München: 1967, S. 284 und Peter de Mendelsohn: Nachbemerkenngen, 200 ff. Neben der Ödipusparallele fällt Thomas Mann schon bei seiner ersten Beschäftigung mit dem Text das Merkmal des Auserwähltseins auf, welches als Thema in seinen Romanen immer wieder auftaucht (vgl. dazu auch Andreas Urs Sommer: Neutralisierung religiöser Zumutungen. Zur Aufklärungsträchtigkeit von Thomas Manns Roman *Der Erwählte*. In: *Traces of Transcendancy*. Spuren des Transzendenten. Religious Motifs in German Literature and Thought. Hrsg. von Rüdiger Görner. München 2001, S. 215–233, hier S. 229).

²² Vgl. Peter de Mendelsohn: Nachbemerkenngen, 208 ff. und Ruprecht Wimmer: Die altdeutschen Quellen im Spätwerk Thomas Manns. In: *Thomas Mann und seine Quellen*. Festschrift für Hans Wysling. Hg. Eckhard Heftrich und Helmut Koopmann. Frankfurt a.M. 1991, S. 272–299, S. 290. Er liest auch ihm in Ame-

einer Übersetzung, die der Mediävist Samuel Singer für ihn angefertigt hat²³, als Quellen seiner Interpretation des Ödipusmythos dienen Sophokles' Drama und die Schriften Nietzsches und Freuds, bei letzterem vor allem die Ausführungen in *Totem und Tabu*²⁴.

Thomas Manns Konzept von einer Humanisierung des Mythos

Bereits für die Arbeit an *Joseph und seine Brüder* hat sich Thomas Mann mit den mythologischen Ursprüngen der europäischen Kultur beschäftigt, die er in seinem *Lebensabriß* als das *Vorvernünftige* bezeichnet. Als Schriftsteller hatte er sich zu diesem Zeitpunkt vom „Individuell-Besonderen dem Typischen, das heißt [...] dem Mythischen“ (Mann XI, 137)²⁵ zugewendet. Diesen Bezug auf das Allgemein-Menschliche nennt er in Hinblick auf die Joseph-Romane die „*Humanisierung des Mythos*“²⁶. Dieser „Mythos“ oder „Mythus“ wie Thomas Mann ihn nennt, verkörpere das

rika zugängliche Kommentare und Übersetzungen anderer mittelhochdeutscher Romane; bei der ironischen etwas mittelalterlich wirkenden Sprache orientiert er sich an Karl Simrocks Übersetzungen des *Parzival* und des *Nibelungenliedes*. Das Ergebnis ist eine Mischung aus Hochdeutsch mit einer mittelhochdeutscher Syntax, vermischt mit Anklängen an das Französische und Lateinische (vgl. Klaus Makoschey: Quellenkritische Untersuchungen zum Spätwerk Thomas Manns. *Joseph, der Ernährer, Das Gesetz, Der Erwählte*. Frankfurt a.M. 1998, S. 132; vgl. auch den Brief an Auerbach vom 12.10.1951: MANN XI, 691ff.).

²³ Vgl. die Briefe an Samuel Singer vom 20. Januar und 13. Februar 1948 (Thomas Mann: Briefe. Band 3. Hg. von Erika Mann. Frankfurt am Main 1965, S. 14 und 20).

²⁴ Vgl. Klaus Makoschey: Quellenkritische Untersuchungen zum Spätwerk Thomas Manns, S. 128–130. Neben dem Ödipus greift Thomas Mann für seinem Roman jedoch auch auf eine Reihe anderer mythologischer Quellen zurück, z. B. textübergreifend auf den Mythos von Narziss, beim Geschwisterinzest auf Isis und Osiris und Zeus und Hera, beim Liebesgeraune auf Adam und Eva, bei der Aussetzung auf Moses, bei der Rückkehr des Gregorius auf Vegetationsmythen u. s. w. (vgl. Hans Wysling: Thomas Manns Verhältnis zu den Quellen, S. 287, vgl. auch die alternative Interpretation des Inzests mit Hilfe des Mythos des Sonnenhelden bei Joachim Schulze: Joseph, Gregorius und der Mythos vom Sonnenhelden. Zum psychologischen Hintergrund eines Handlungsschemas bei Thomas Mann. In: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 15 (1971), S. 465–496, S. 471–481).

²⁵ Thomas Manns Werke werden nach folgender Ausgabe zitiert: *Gesammelte Werke* in 12 Bänden. Frankfurt am Main: S. Fischer 1960.

In seiner Rede *Freud und die Zukunft*, bezeichnet er die Entstehungsgeschichte der Josephromane ähnlich, als Weg vom *Bürgerlich-Individuellen* Erzähler hin zum *Mythisch-Typischen* (Mann: Freud, S.147).

²⁶ Christoph Jäger: *Humanisierung des Mythos - Vergegenwärtigung der Tradition*. Stuttgart 1992, S. 295. Er beschreibt die Methode von der Humanisierung des Mythos als hermeneutisches Verfahren, das verschiedene Verstehensschichten freilegt.

Prinzip einer anfanglosen oder uranfänglichen vertikalen Verankerung des menschlichen Lebens als kulturelle Prägung in der zeitlichen Tiefe, wofür Assmann später den Begriff des ‚kulturelles Gedächtnisses‘ geprägt hat²⁷.

Durch die Erfahrung mit dem Nationalsozialismus, der den Mythos zur Vermittlung seines rationalitätsfeindlichen Weltbildes nutzte, kommt es zu einer Zäsur in der Mythenrezeption Thomas Manns. Nach diesen Erlebnissen folgert er, sei keine unkritische Verwendung des Mythologischen mehr möglich, vielmehr müsse die humanistische Bildungstradition gestärkt werden²⁸. Der Mythos müsse produktiv gemacht werden, indem er „menschliches Verhalten [...] im Zuge einer aufgeklärten Humanität“ erhellte. Thomas Mann rezipiert hier die Mythentheorie Sigmund Freuds, „die den Mythos zur Erklärung und Beschreibung der menschlichen Bewußtseinswelt heranzieht“ – er solle hier jedoch der Erhellung des menschlichen Seins dienen und nicht der „Mystifikation und Verdunklung“²⁹. Thomas Mann schreibt deshalb 1934:

„Als Erzähler bin ich zum Mythos gelangt - indem ich ihn freilich, zur grenzenlosen Geringschätzung der nichts als Seelenvollen und Mächtgern-Barbaren, humanisiere, mich an einer Vereinigung von Mythos und Humanität versuche, die ich für menschheitlich zukünftiger halte als den einseitig-augenblicksgebundenen Kampf gegen den Geist, das Sich-beliebt-Machen bei der Zeit durch eifriges Herumtrampeln auf Vernunft und Zivilisation“ (Mann, IX 464 f.).³⁰

Aus dieser Erfahrung heraus dürfe das Verhältnis zum Mythos auch nicht unkritisch sein, vielmehr müsse er über die aufklärerische Tradition zunächst entmythologisiert, in wissenschaftlich rationales Denken übersetzt, gedeutet und entschlüsselt werden, um schließlich wieder remythologisiert zu werden³¹. Thomas Mann nennt in seiner Rede *Freud und die Zukunft* seinen literarischen Ansatz „gelebte Vita“ und versteht darunter ein *In-*

²⁷ Vgl. Jan Assmann: Zitathaftes Leben. Thomas Mann und die Phänomenologie der kulturellen Erinnerung. In: Thomas Mann. Neue Wege der Forschung. Hg. Heinrich Detering und Stephan Stachorski. Darmstadt 2008, S. 80-97, hier S. 83; S. 93.

²⁸ Vgl. dazu Heike Bartel: Mythos in der Literatur. Münster 2004, S. 27f. Der Mythos sei deshalb doppeldeutig zu bewerten und habe eine helle und eine dunkle Seite (ebd. 72 ff.).

²⁹ Bartel: Mythos, S. 71.

³⁰ Ähnlich in einem Brief vom 18. Februar 1941 an Kerényi: „denn tatsächlich ist Psychologie das Mittel, den Mythos den faschistischen Dunkelmännern aus der Hand zu nehmen und ihn ins Humane ‚umzufunktionieren‘. Diese Verbindung repräsentiert mir geradezu die Welt der Zukunft, ein Menschentum, das gesegnet ist oben vom Geist herab und ‚aus der Tiefe, die unten liegt“ (MANN XI, 651).

³¹ Vgl. Jäger: Humanisierung des Mythos, S. 295 f.; 308. Thomas Mann geht es dabei um die Vereinigung der Verstehenshorizonte der Antike, repräsentiert durch den Mythos und die Aufklärung der Neuzeit.

Spuren-Gehen im Sinne von Intertextualität. Diese Identifikation gehe mit einem psychologischen Interesse einher, das im Sinne eines ‚gelebten Mythos‘ als epische Idee in das Mythische übergehe, denn das ‚mythische Interesse ist der Psychoanalyse genau so eingeboren, wie allem Dichtertum das psychologische Interesse eingeboren ist‘. Analog zur Tiefenpsychologie, die einen Blick in die Urgründe der Menschenseele zulässt, zeige der Mythos die Urnormen und Urformen des Lebens. Er erlaube den Blick auf eine höhere Wahrheit, „die sich im Wirklichen darstellt, das lächelnde Wissen vom Ewigen, Immerseienden“³²

Im Kontext des Konzepts von der Humanisierung des Mythos sind Intertextualität und Mythenrezeption eng miteinander verwoben³³: „Das Altdeutsche [...] erscheint im ‚Erwählten‘ als eine Stimme im europäischen Literatur- und Erzählkonzert, aber auch als ein zeitliches Stadium der europäischen Erzählgeschichte“³⁴. In dem Versuch, Nachkriegsdeutschland kulturell in Europa zu integrieren, wird für den *Erwählten* das deutsche Mittelalter in die europäische Tradition eingebettet, wenn Thomas Mann beispielsweise am Schluss seines Romans darauf hinweist: „Diese Erzählung gründet sich in den Hauptzügen auf dem Versepos ‚Gregorjus‘ des mittelhochdeutschen Dichters Hartmann von Aue, der seine ‚Geschichte vom guten Sünder‘ aus dem Französischen (‚Vie de Saint-Grégoire‘) übernahm“ (Mann VII, 261)³⁵. *Der Erwählte* ist aber nicht nur ein Konglomerat verschiedener mittelalterlicher Texte, sondern integriert verschiedene mythologische Traditionen und Erzählstränge in die Handlung.

In Bezug auf die Legendenhandlung unterscheidet Thomas Mann wie auch bei seiner Arbeit an den Josephromanen nicht mehr zwischen dem Mythos und dem Religiösen³⁶. In diesem Sinn handelt es sich bei seinem

³² Thomas Mann: Freud und die Zukunft. Vortrag gehalten in Wien am 8. Mai 1936 zur Feier von Sigmund Freuds 80. Geburtstag. In: Sigmund Freud: Abriss der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur. Mit einer Rede von Thomas Mann als Nachwort. Frankfurt a.M. 1972, S. 131–151, hier S. 144 f.

³³ Vgl. dazu Bartel: Mythos, S. 35.

³⁴ Wimmer: Die altdeutschen Quellen, S. 289.

³⁵ Vgl. dazu auch den Erzählerkommentar: „in der ich jetzt sogleich meine Gnadenmär ausgestalten und gültig darstellen werde, daß viele spätere noch, Franzosen, Angeln und Deutsche, daraus schöpfen und ihre Rimelein darauf machen wollen“ (MANN VII, 15).

³⁶ Vgl. dazu Mann: Freud, S. 144 f. Die Frage nach dem Religiösen im Werk Thomas Manns wird in Bezug auf den *Erwählten* und die Josephromane kontrovers diskutiert und eine genauere Erörterung des Themas würde in diesem Zusammenhang zu weit führen. Verwiesen sei hier vor allem auf Assmann: Zitathaftes Leben, S. 82, der zwei Ebenen des Romans voneinander unterscheidet: 1. die literarische Ebene, d.h. die spielerische Handhabung der Geschichte und 2. die geistes-, bewusstseins- und religionsgeschichtlichen Reflexionen. Neuere Arbeiten, wie diejenige von Renate Böschenstein (*Der Erwählte - Thomas Manns postmoderner Ödipus?* In: *Colloquium Helveticum* (26) 1997. S.

Konzept vom Mythos nicht nur um einen Schlüssel zum Verständnis seiner Romane, sondern auch um ein literaturtheoretisches Konzept, unter dessen Prämissen er die Gregorius-Geschichte erzählt³⁷.

Elemente des Ödipusmythos im *Erwählten*

Wie oben bereits ausgeführt wurde, basiert Thomas Manns Rezeption des Ödipusmythos im *Erwählten* im Wesentlichen auf zwei Quellen: Im Handlungsverlauf folgt er Hartmanns *Gregorius* und für die Geschichte des Ödipus dient Sophokles' Drama als Leitfaden. Die Schablone, vor der er sowohl die religiöse als auch die antike Überlieferung interpretiert, ist jedoch Freuds Mythentheorie, die wie Lehnert es formuliert hat, selbst schon mythologische Züge trägt, da sie „das Raster von Freuds Wahrnehmung der Gegenwart sei: Der Mythos erklärt die Welt nicht, sondern interpretiert sie.“³⁸ Vor allem der Ödipuskomplex wird als neuer Mythos rezipiert³⁹ und prägt Thomas Manns Verständnis der Inzesthandlung und der Eltern-Kind-Beziehung entscheidend, da er beides neben dem Rätsel als Form der Selbsterkenntnis als eigentlichen Kern der Handlung versteht. Die Fragen nach dem Umgang mit Schuld und Schicksal, die sowohl das antike Drama als auch die mittelalterliche Gregoriusgeschichte prägen, treten seit Freud hinter der Familiengeschichte zurück.

Der Vater als Rivale

Der gedoppelte Inzest in der Gregoriuslegende könnte den Vater in mehrfacher Hinsicht als Konkurrent des Sohnes erscheinen lassen, ein Handlungsaspekt, der sowohl im antiken Mythos als auch bei Hartmann ausgespart bleibt. Bei Sophokles tötet Ödipus unabsichtlich seinen Vater, der mittelhochdeutsche Text verzichtet sogar auf jede Konfrontation zwischen Kindern und ihren leiblichen Eltern. Die Geschichte der Elterngeneration wird dort in zehn Versen (Gregorius⁴⁰, 180-189) abgehandelt: Der Herr von Aquitanien bekommt mit seiner Frau zwei Kinder, die Mutter

71–101, hier S. 81) oder Andreas Urs Sommer: Neutralisierung religiöser Zumutungen, S. S. 215) interpretieren den *Erwählten* durchaus als ernsten theologischen Text.

³⁷ Vgl. zur Bedeutung Thomas Manns als Theoretiker der Mythenrezeption: Jan Assmann: Zitatthaftes Leben. Thomas Mann und die Phänomenologie der kulturellen Erinnerung. In: Thomas Mann. Neue Wege der Forschung. Hrsg. von Heinrich Detering und Stephan Stachorski. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, S. 80–97, hier S. 80 f.

³⁸ Gertrud Lehnert: Freud und der Mythos. In: Komparatistik als Arbeit am Mythos. Hg. Uwe Lindemann und Monika Schmitz-Emans. Heidelberg 2004, S. 291–304, S. 291.

³⁹ Ebd. 293 ff.; vgl. auch im Fazit S. 300 ff.

⁴⁰ Hartmann von Aue: Gregorius. Hrsg. von Hermann Paul. 15. durchgesehene und erweiterte Auflage besorgt von Burghart Wachinger. Tübingen 2004. Im Folgenden Sigle G.

stirbt bei der Geburt, der Vater als die Kinder zehn sind. Die Episode schließt mit einer Fürstenlehre an den Sohn (G 214-265) in deren Verlauf der Junge unter anderem aufgefordert wird, das Mädchen zu verheiraten (G 236-242)⁴¹.

Thomas Mann erzählt ausführlicher von der Kindheit und Jugend der Geschwister (Mann VII, 17-37) und interpretiert sie im Sinne von Freuds Ödipuskomplex als unmittelbar sexuell gefärbte Rivalität von Vater und Sohn um die Tochter⁴². Hierbei bearbeitet er seine Vorlage auf zwei Wegen: Als erstes weitet er bei Hartmann vorgegebene Handlungsstränge aus, wenn er das Unverheiratetsein des beim Tod des Vaters siebzehnjährigen also eindeutig heiratsfähigen Mädchens auf den Unwillen des Herzogs zurückführt, sie einem anderen Mann zu übergeben: „und, in Treuen, ich gönn dich keinem so leicht, ich alter Ritter“ (Mann VII, 30). Auf der anderen Seite wird das Vater-Tochter-Verhältnis zusätzlich als sexuell interpretiert, wenn der alte Fürst seinen Sohn vertreibt, um „allein mit dem Jungfräulein zu kosen“ (Mann VII, 29) und auch im Gespräch mit ihr fordert er zumindest „Rührung“ und „Dank“ (Mann VII, 30) als Kompensation für den Verlust der Ehefrau⁴³. Der Herzog zeigt zudem seinem Sohn gegenüber ein dominantes Verhalten, wenn er z.B. sagt:

„Aber so lange ich lebe, bin ich, traun ihr Schützer allen zuvor, und wenn du dir schmeichelst, das so ein holdes Kind dem Bruder trauter angehört als ihrem rüstigen Vater, so magst du ein paar Datteln gegenwärtigen von meiner Hand“ (Mann VII, 30)⁴⁴.

Das Verhältnis zwischen dem Vater und Wiligis ist dementsprechend gespannt und der Junge hat – vermutlich schon in Vorausschau auf den späteren Inzest – Alpträume, in denen der alte Herzog zornig über ihm schwebt (Mann VII, 31f.). Folgerichtig setzt Thomas Mann den Tod des Vaters mit dem Beginn des Geschwisterinzests gleich.

⁴¹ Der Herzog ist im *Erwählten* jedoch kein vorbildlicher Fürst, die abschließenden Lehren sind hier Ausdruck seines Versagens als Vater (MANN VII, 32f.) und weniger wie bei Hartmann Reflex auf die Tugendlehren des Mittelalters (vgl. hierzu Cormeau und Störmer: Hartmann von Aue, S. 130). Auch der Rat bezüglich der Heirat wird ergänzt: In der Bearbeitung sollen beide heiraten: sie einen *ebenbürtigen Gemahl*; er eine Frau die einen Nachkommen gebiert (MANN VII, 34).

⁴² Vgl. hierzu auch Böschenstein: *Der Erwählte*, S. 71-101, hier, S. 75.

⁴³ Hier spielt Thomas Mann vermutlich auf ein gängiges Märchen- und Legendenmotiv an, wenn die heranwachsende Tochter die verstorbene Ehefrau als „Gemahlin“ des Vaters ersetzen soll (vgl. dazu Elisabeth Frenzel: *Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon Dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*. 4. überarbeitete und ergänzte Auflage. Stuttgart 1992, S. 409 f.)

⁴⁴ Vgl. auch S. 18 über die Säuglinge und 19 f. und die Kleinkinder: „Und dann plauderte und scherzte der Vater mir ihnen [...] indem er den Willo klappte, Sibylla aber küsste.“

Gregorius hat in beiden Textfassungen keine Möglichkeit sich mit seinem bereits verstorbene Vater auseinanderzusetzen, analog zum Ödipusdrama ist er jedoch, wenn auch nur mittelbar für dessen Tod verantwortlich, wenn dieser wegen der aufgezwungenen Trennung von seiner Schwester/ Geliebten auf der Pilgerfahrt stirbt⁴⁵. Im *Erwählten* findet der Mord an dem Vater beim ersten Inzest zumindest auf metaphorischer Ebene statt, wenn Wilgis in der ersten Nacht den mahnend jaulenden Hund ersticht.

Ein letzter möglicher ödipaler Konflikt – der zwischen Gregorius und seinen beiden von Thomas Mann neu hinzu gedichteten Töchtern findet jedoch nicht statt; vielleicht weil er an deren Kindheit und Jungend wegen seiner Bußfahrt keinen Anteil hat und er, als er sie schließlich wieder trifft, als Papst und damit Vater der ganzen Christenheit der individuellen Vaterschaft entrückt ist.

Der Geschwisterinzest

Der Geschwisterinzest dient in beiden Textfassungen als Ausgangspunkt der Handlung: Während er bei Hartmann jedoch eher als Katalysator der Geschichte fungiert, nimmt er im *Erwählten* breiteren Raum ein und ist durch eine bessere Motivierung der Figuren stärker in den Handlungsverlauf integriert. Zudem wird die Inzesthandlung in einen kulturgeschichtlichen Kontext gesetzt, wenn auf andere Legenden verwiesen wird, die ebenfalls intime Geschwisterbeziehungen reflektieren, wie beispielsweise bei dem heiligen Benedikt und seiner Schwester Scholastica (Mann VII, 47). Im *Gregorius* wird das Zusammenleben der Geschwister nach dem Tod des Vaters zunächst als vorbildliche jedoch ungewöhnlich enge Beziehung geschildert. Beide scheitern an dieser Situation vornehmlich, weil der *tiufel* (G 339-341), der als Initiator des folgenden Inzestes genannt wird, immer versuche, das Gute in Schlechtes zu verkehren:

Dô dise wünne und den gemach
 der werlde vîent ersach, [...]
 ir beider êren in verdrôz [...]
 sus gedâhte er si phenden
 ir veude und ir êren
 ob er môhte verkêren
 ir vreude ûf ungewinne (G 303-317).

⁴⁵ Vgl. hierzu auch Ulrich Ernst: *Der Gregorius* Hartmanns von Aue, S. 203. Die Vaterfigur als Feind und Rivale ist in der Legende wenig ausgeprägt, es kommt jedoch zur Abwendung von den Ersatzvätern – dem Fischer und dem Abt. Auch die aktive Ausschaltung eines väterlichen Rivalen in Form des Römerherzogs in Konkurrenz um eine mütterliche Frau, die Landesmutter, könne als ödipale Reaktion interpretiert werden.

Der Erzähler bewertet die enge blutsverwandtschaftliche Bindung damit grundsätzlich positiv (G 296-302) und zeigt, wie diese erst durch äußere Einflüsse verdorben wird. Die Geschwister werden dabei aber nicht ausschließlich als passive Opfer höherer Mächte verstanden – der Bruder wird auch durch „natürliche“ Reize in den Inzest getrieben: durch die „minne“ (V. 323), „siner swester schoene“ (V. 325) und nicht zuletzt durch seine mangelnde Klugheit (unwise, V. 357)⁴⁶. Seine Handlungen entsprechen hier in ihrem Verlauf dem Sündenschema der mittelalterlichen Theologie⁴⁷, wo der Teufel zwar als Auslöser fungiert, der Einzelne sich aber an eine falsche Handlungsweise gewöhnt und deshalb das sündhafte Verhältnis aufrechterhält.

Auch in Thomas Manns Fassung wird der Einfluss des Teufels erwähnt, diese Kommentare stehen jedoch isoliert im Text, da die Beziehung zwischen den Kindern schon vor dem Tod des Vaters als sexualisiert beschrieben wird: Vor allem die theologisch gebildete Erzählerfigur spricht von der Beteiligung höherer Mächte: „Denn nach Valandes⁴⁸ argem Rat-schlag und zu seiner greulichen Lust, die sie trüglich für ihre hielten, wohnte in dieser selbigen Nacht der Bruder der Schwester bei“ (Mann VII, 35)⁴⁹. Die Handlungsebene weist diese Interpretation des Erzählers jedoch zurück, da hier vor allem das Gefühl der Ebenbürtigkeit der Geschwister und die körperliche Nähe in den Inzest führen.

Ebenso wie in der mittelhochdeutschen Fassung sind die Kinder sehr schön: Wo diese Schönheit bei Hartmann jedoch als Merkmal ihres Adels interpretiert werden muss⁵⁰, steht sie im *Erwählten* für Individualität (Mann VII, 19, 20f. 23, 25f.) und ist als Hinweis auf die Auserwähltheit der

⁴⁶ Die Schönheit der Schwester leitet die Gefühle des Jungen in falsche Bahnen, bei Hartmann nutzt der Teufel diese für sein Werk, so dass sie als Handlungskatalysator dient. Vgl. Andrea Fiddy: *The Presentation of the Female Characters in Hartmann's Gregorius and Der arme Heinrich*. Göppingen 2004, S. 17 ff.; Claudia Brinker-von der Heyde: *Geliebte Mütter – Mütterliche Geliebte. Rolleninszenierung in höfischen Romanen*. Bonn 1996, S. 123 f. und Brigitte Herlem-Prey: *Schuld oder Nichtschuld, das ist oft die Frage. Kritisches zur Diskussion der Schuld in Hartmanns ‚Gregorius‘ und in der ‚Vie du Pape Saint Grégoire‘*. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift, Neue Folge* 39/1989. S. 3–25, S. 13.

⁴⁷ Ein solches Stufenschema wird von Cormeau näher erläutert. (S. 104; vgl. ähnlich: Friedrich Ohly: *Metaphern für die Sündenstufen und die Gegenwirkung der Gnade*. Opladen 1990, S. 151 ff. und auch Oliver Hallich: *Poetologisches, Theologisches: Studien zum Gregorius Hartmanns von Aue*. Frankfurt a.M. u.a. 1995, S. 69–74).

⁴⁸ Vgl. *malus genius, diabolus, mhd. vâlant, sonst auch foland, voland oder blosz fahl, phol*. (Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Band 3: E-Forsche. Leipzig: Hirzel 1862, 1267)

⁴⁹ Vgl. auch ähnlich: *So trieben sie's zu Ende und büßten Satans Lust* (MANN VII, 37).

⁵⁰ Vgl. hierzu Joachim Bumke: *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*. 5. Auflage. München 1990, S. 419–425; S. 451–454.

Kinder zu verstehen. Schon vor dem Inzest formuliert Wiligis deshalb: „Denn unser beider ist niemand wert, weder deiner noch meiner, sondern wert ist eines nur dem andern, da wir völlig exceptionelle Kinder sind“ (Mann VII, 28, vgl. auch ähnlich 31). Zudem schlafen die Kinder ebenso wie in der mittelhochdeutschen Textfassung in einem Zimmer – das isoliert liegende Turmzimmer im *Erwählten* verstärkt jedoch die Entrücktheit des Geschwisterpaares von den anderen Menschen (Mann VII, 22, 27, 35).

Thomas Mann ergänzt weitere Szenen, die die natürliche Entwicklung der Geschwisterbeziehung hin zum Inzest hervorheben: So herrscht schon früh eine sexuelle Anziehung zwischen den Kindern: Es ist nicht nur so, dass beide miteinander *kosen* (Mann VII, 27), Sibylla fungiert in dem Turnier zu Ehren der Erhebung ihres Bruders in den Ritterstand auch als seine Dame (Mann VII, 24f.), eine Rolle die klassisch von einer geliebten oder begehrten Frau eingenommen wird⁵¹. Zudem reagiert sie auf Frauen eifersüchtig, die sich zu sehr für Wiligis interessierten und betont: *Mein ist der Trutgespiel* (Mann VII, 23); auch diese Wortwahl unterstreicht ihr romantisches Interesse am Bruder. Zur Eifersucht besteht jedoch kein Grund, denn auch der Junge bemerkt: „ich habe nur Augen für dich, du bist mein weibliches Gegenstück“ (Mann VII, 27).

Der Inzest selbst wird im *Erwählten* deshalb als folgerichtiger Abschluss einer immer schon vorhandenen Leidenschaft verstanden, die durch den plötzlichen Verlust der väterlichen Autorität unmittelbar ausbricht. Bei Hartmann steht hingegen der Bruch mit der früheren Lebensweise im Mittelpunkt, zudem vergeht dort zwischen dem Verlust des Vaters und dem Beischlaf eine unbestimmte Zeit⁵², in der die Geschwister auf vorbildliche Weise in einem fast paradiesischen Zustand miteinander leben: *wünne heten si genuoc* (G 302).

Vom ersten Beischlaf der Kinder berichten beiden Fassungen ausführlich: Bei Hartmann schläft das Mädchen zunächst⁵³ und setzt sich, als es erwacht, gegen die Umarmungen ihres Bruders erfolglos zur Wehr, wobei auch sie keinen Zweifel am Initiator dieser Handlung lässt: *lâ dich von dinen sinnen/ den tiuvel niht bringe* (G 382 f.). Dass das Mädchen nicht um Hilfe ruft, wird hier als Ausdruck ihres aussichtslos erscheinenden Zwiespalts verstanden, sich zwischen weltlicher Ehre und Seelenheil zu entscheiden:

si gedâhte: „swîge ich stille,
so ergât des tiuvels wille

⁵¹ Vgl. ebd. 366–69; 466 ff.

⁵² Vermutlich vergehen sogar ein paar Jahre bis zum Geschwisterinzest, da die Kinder in der mittelhochdeutschen Fassung beim Tod des Vaters erst zehn Jahre alt sind (G 188) und das Mädchen für die Empfängnis von Gregorius zumindest geschlechtsreif gewesen sein muss, was im Mittelalter vermutlich im 13. bis 14. Lebensalter war.

⁵³ „Nû vriste erz [der Bruder] unz an eine naht/ dô mit slâfe was bedaht/ diu juncvrouwe dâ si lac“ (G 353–355)

und wirde mines bruoder brüt,
 unde wirde ich aber lüt,
 so habe wir iemer mêre
 verloren unser êre' (G 385-390).

Im theologischen Verständnis besteht ihre Sünde somit zunächst weniger in dem Inzest selbst, sondern darin, dass sie sich für die Wahrung des äußeren Scheins entscheidet. Ihr Schweigen hat aber auch eine rechtliche Bedeutung, da man nur, wenn eine Frau laut schrie, von einer Vergewaltigung ausging⁵⁴.

Bei Thomas Mann beruht der erste Beischlaf hingegen im Prinzip auf gegenseitigem Einverständnis, der Junge ist nur – entsprechend gängigen Vorstellungen vom aktiven Mann und der passiven Frau – etwas forscher und das Mädchen etwas ängstlicher⁵⁵. Wie oben bereits erwähnt, ist der Inzest bei Thomas Mann eng an die Dualität von Leben und Tod gebunden. Anders als bei Hartmann geht es deshalb weniger um den Gegensatz von gesellschaftlichem Tod und ewigem Leben (vgl. dazu auch Hartmann, 436f. und unten S. 174): Dieser theologische Konflikt wird in die psychoanalytischen Kategorien *Eros* und *Thanatos* überführt⁵⁶, wenn die Erfahrungen mit dem Tod zu dieser aggressiven erotischen Entladung führen.

⁵⁴ Vgl. die Übersicht über die Forschungslage bei Eva-Maria Carne: Die Frauengestalten bei Hartmann von Aue. Ihre Bedeutung im Aufbau und Gehalt der Epen. Marburg 1970, S. 71 und Ingrid Kasten: Schwester, Geliebte, Mutter, Herrscherin: Die Weibliche Hauptfigur in Hartmanns ‚Gregorius‘. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 115/1993. S. 400–420, hier S. 408 f.: So betont Cormeau (Christoph Cormeau: Hartmanns von Aue *Armer Heinrich* und *Gregorius*. Studien zur Interpretation mit dem Blick auf die Theologie zur Zeit Hartmanns. München 1966, S. 50 f.) den gewaltsamen Beginn der Minnehandlung zwischen Bruder und Schwester, während Henne davon ausgeht, dass beide Geschwister den sündhaften Aspekt der Beziehung von Anfang an weniger bedenklich finden als den gesellschaftlichen, so dass in der ersten Nacht keine Vergewaltigung vorliege (Hermann Henne: Herrschaftsstruktur, historischer Prozeß und epische Handlung. Sozialgeschichtliche Untersuchungen zum *Gregorius* und zum *Armen Heinrich* Hartmanns von Aue. Göttingen 1982, S. 8, er relativiert diese Position allerdings auf S. 108 f.).

⁵⁵ Böschstein spricht von einem unbewussten Herbeisehnen des Geschlechtsakts durch das Mädchen (Böschstein: *Der Erwählte*, S. 78).

⁵⁶ Vgl. Jochen Ehlers: Zum Schicksal des Todestriebens in der Psychoanalyse. Positionen und Lesarten zu Sigmund Freunds umstrittener Konstruktion. Diplomarbeit der Universität Bremen 1995, S. 38. Freud geht in seiner Schrift *Jenseits des Lustprinzips* davon aus, dass der Todes- und Lebenstrieb sich miteinander vermischen, so dass zu einer gesunden sexuellen Beziehung immer auch eine aggressive Beimischung gehört, um den Partner zu „erobern“. Gleichzeitig kann der Todestrieb, wenn das Leben des Einzelnen aus dem Gleichgewicht gerät, auch zu sexuellen Perversionen – wie hier etwa den Geschwisterinzen – führen.

Im *Erwählten* wird dieses Thema jedoch variiert und dreifach formuliert: Zunächst – als das inzestauslösende Moment: Wiligis ist „erregt von des Vaters Tode und dem eigenen Leben [und] stöhnte unter den Pfahl im Fleisch“ (Mann VII, 35). Auf einer zweiten konkreteren Ebene ermordet der Junge den treuen Hund als Stellvertreter des Vaters oder aller übrigen Kräfte, die sich zwischen ihn und seine Schwester stellen. Und als drittes bittet Sibylla ihren Bruder, wegen der noch unbeerdigten Leiche des Vaters den Akt auf einen späteren Zeitpunkt zu verschieben, dieser lehnt unter Verweis auf den Tod der Mutter während der Geburt jedoch ab: „Aus dem Tod [...] sind wir geboren und sind seine Kinder. In ihm süße Braut, ergib dich dem Todesbruder und gewähre, was Minne als Minneziel begehrt!“ (Mann VII, 37)⁵⁷.

In beiden Textfassungen wird die Zeit zwischen der ersten Nacht und der Schwangerschaft als glücklich beschrieben, da die gemeinsame Lust die Liebe festigt (Mann VII, 37; G 400-403)⁵⁸. Der *Erwählte* weitet diese Episode jedoch aus und betont vor allem den Gegensatz zwischen den Gefühlen der Kinder und ihrer familiären Situation, die es verhindert, dass beide heiraten und offen miteinander leben können (Mann VII, 38). Die bei Hartmann formulierten Gegensätze von Gott und der Welt, diesseitigem und jenseitigem Leben oder auch gesellschaftlicher Anerkennung und Sünde werden von Thomas Mann für die gesellschaftlichen Aspekte übernommen: „Aber wie äußerlich war diese Ordnung, und wie unordentlich stand es um das verirrte Paar“ (Mann VII, 37).

Nachdem das Mädchen entdeckt, dass es schwanger ist, wird dieses bei Hartmann als zweifacher Tod – im Gegensatz zu dem einfachen durch den Inzest – interpretiert: ‚bruoder, ich bin zwir tôt,/ an der sêle und an dem libe‘ (Hartmann, 436f.), und auch Wiligis sieht sich und seine Schwester im *Erwählten* mit der *Schande* und dem *Höllennrost* (Mann VII, 41) konfrontiert⁵⁹. Ebenfalls gleich geblieben ist die einseitige Schuldzuweisung

⁵⁷ Leben und Tod als verbindendes Motiv wird auch noch einmal bei der Trennung der Geschwister aufgenommen: „Aber ein wenig besser, daß muß ich gestehen, war doch meine Maid daran; denn sie sollte gebären, und so blickte sie in einem Sinne doch dem Leben in das Antlitz, er aber nur dem Tod“ (MANN VII, 49).

⁵⁸ Hartmann vermerkt, die Schwester wäre schon in der ersten Nacht schwanger geworden (G 398f.) und die Bearbeitung spricht vergleichbar von nur einigen Monaten (MANN VII, 39).

⁵⁹ Vgl. Kasten: Schwester, Geliebte, Mutter, Herrscherin, S. 408, die davon ausgeht, dass das Mädchen eine echte Wahl zwischen den beiden Übeln hatte, die sie auch anders hätte treffen können, obwohl sie Opfer männlicher Gewalt wurde. Das Denken in Analogien findet sich auch in Bezug auf die Schwangerschaft wieder, wenn die Kategorien Freude vs. Kummer (G 501–504); Ehre vs. Seele (S. 436 f.) Liebe vs. Leid (454); Honig vs. Galle (456) aufgerufen werden. Die Gefährdung *entweder am Leib oder an der Seele* nimmt Thomas Mann interessanterweise im Streit zwischen Gregorius seinem Milchbruder auf, wenn auch auf einer banaleren Ebene, denn der Leib ist nur durch eine blutige Nase

der Schwester: Bei Hartmann klagt sie im oben genannten Sinn: ‚wande ich hân durch dich verlorn/ got und ouch die liute‘ (G 440 f.), während die Vorwürfe im *Erwählten* eher pragmatisch auf die mangelhafte Aufklärung in Bezug auf die Möglichkeit einer Schwangerschaft bezogen sind (Mann VII, 39f.).

Nachdem der Bruder als Buße für die Sünde des Inzestes ins Heilige Land pilgert und die Schwester heimlich ihr Kind zur Welt bringt, kommt es wie in der Ödipusgeschichte zur Aussetzung des Sohnes. Als Motiv wird auf der einen Seite der Schutz des gesellschaftlichen Ansehens der Landesherrin angegeben und auf der anderen Seite die Rettung der Seele des Kindes (G 470 ff.; Mann VII, 40). In beiden Textfassungen ist diese Parallele jedoch nur schwach ausgeprägt, da Ödipus von seinem Vater ausgesetzt wurde, um zu sterben und nur durch ein Wunder überlebte; die Geschichte Gregorius' ähnelt eher der Moses, den seine Mutter auf dem Wasser aussetzt, um seine Überlebenschancen zu verbessern (Exodus 2, 1-7). Thomas Mann interpretiert diese Szene deshalb auch eher religiös als tiefenpsychologisch, indem er beispielsweise ergänzt, dass die Mutter dem Kind das Geld in zwei Broten einbäckt (Mann VII, 56)⁶⁰. Dem Brot kommt vor allem im Judentum eine zentrale Bedeutung zu, da sein Besitz ein Zeichen für Gottes Segen ist und auch im Christentum wird Gott im „Vater unser“ darum gebeten: *unser tägliches Brot gib uns heute*. Zudem wird auch in dieser Episode im *Erwählten* in zweifacher Hinsicht auf die Dualität von Leben und Tod verwiesen, zum einen durch den Hinweis auf die siebzehn Tage zwischen Aussetzung und Entbindung und zum anderen durch die Interpretation der Rettung aus dem Fässchen als zweite Geburt (Mann VII, 76).

Mutter-Kind-Inzest

Die spätere inzestuöse Beziehung zwischen Gregorius und seiner Mutter wird im *Erwählten* bereits vor der Geburt des Kindes heraufbeschworen, als Sibylla träumt „sie gebäre einen Drachen, der ihr dabei gar grausam den Mutterschoß zerriß. Danach flog er davon, was ihr sehr großen Seelenschmerz breitete, kehrte aber wieder und drängte sich zu ihrem noch größeren Schmerze in den zerrissenen Mutterschoß zurück“ (Mann VII, 52). Diese Ergänzung lässt sich in zwei Kontexten lesen: zum einen in Bezug auf die Traumdeutung der Psychoanalyse und zum anderen im Kontext der mittelhochdeutschen Literatur.

gefährdet und die Seele durch *Knien und Fasten* wieder rein zu waschen (MANN VII, 101).

⁶⁰ So ist ein Jude nach dem Religionsgesetz der *Halacha* dazu verpflichtet, zwei Brote vor allen anderen Dingen zu kaufen. Sie symbolisieren das Mana und sind Teil des Sabathrituals. Vgl. auch Michael Schick: Der Berches - Das Festtagsbrot der Juden. Eingestellt am 13.9.2001 17:47. http://www.uni-ulm.de/LiLL/brot/beitraege/berches_de.html (19.1.2010)

Die Tiefenpsychologie geht davon aus, dass das Traumgeschehen eine wichtige Informationsquelle für das unbewusste Erleben des Einzelnen sei. Vor allem die von Jung begründete analytische Psychologie beschäftigt sich mit der Bedeutung einzelner, in Träumen immer wieder auftauchender, von ihm als archetypisch bezeichneter Symbole, von denen der Drache einer ist⁶¹. Die Identifikation des Kindes mit dem Drachen wiederholt sich später in einer Selbstidentifikation Gregorius' nach der Erkenntnis seiner Herkunft: *ich bin ein Scheusal, ein Monster, ein Drache* (Mann VII, 113). Der Drache ist ein negatives und bedrohliches Symbol und steht für die Frucht des Inzests, den Inzest selbst und somit für die Abweichung von der gesellschaftlichen Norm. Und hierin liegt auch die Verbindung zur mittelhochdeutschen Literatur, speziell zum *Parzival* von dem diese Episode inspiriert wurde (Parzival, 103,25-104,6): Auch hier sieht Herzloyde ihr späteres Schicksal als Mutter in einem Traum voraus, in dem ein Drache ihr den Leib zerreißt, und auch dieser steht für das ungeborene Kind, dessen späterer Verlust ihren Tod bedeuten wird⁶².

Mehr als der erste Inzest ist der zweite jedoch unstrittig schicksalhaft, da Gregorius in beiden Fassungen darauf hinweist, dass er sich von Gott zum Ort seiner ritterlichen Taten führen ließ (Mann VII, 118, 123; G 1825-1841 und 2609-2613) – allerdings zieht der Erzähler der Verfassung auch in Erwägung, dass der Teufel⁶³ beim Treffen von Mutter und Sohn seine Hand im Spiel hatte (G 1960-1962). Im *Erwählten* wird diese Episode auf der einen Seite in das Zeitschema des Romans integriert, indem Gregorius wiederum siebzehn Tage für die Fahrt braucht⁶⁴, die sich, um das Ganze realistischer zu gestalten, durch eine Flaute in die Länge zieht, denn das Fässchen mit dem Säugling kann kaum so lange unterwegs gewesen sein.

⁶¹ Vgl. die Übersicht bei W. Toman: Artikel „Traum.“ In: Lexikon der Psychologie. Hrsg. von Wilhelm Arnold u.a. 3 Bände. Freiburg 1971–1972, Band 3, Sp. 592–597.

⁶² Vgl. Joachim Bumke: *Wolfram von Eschenbach*. 8. Auflage. Stuttgart 2004, S. 52, der auch auf die antike Traumdeutung verweist, in der die Geburt eines Drachens auf die Geburt eines großen Herrschers hindeutet, gleichzeitig verkörpert der Drache in der mittelalterlichen Mythologie jedoch auch negative Prinzipien und gottfeindliche Kräfte (J. Engemann und G. Binding: Artikel „Drache. Allgemein“. In: *Lexikon des Mittelalters*. München 1977-1999. Band 3, Sp. 1339 f. Ähnlich wie im *Parzival* hat der Traum auch die Funktion Kommen-des anzukündigen (vgl. Bernard Plate: Hartmann von Aue, Thomas Mann und die ‚Tiefenpsychologie‘. In: *Euphorion*. 78 (1984) S. 31–59, hier S. 39.)

⁶³ Carne interpretiert die Existenz des Teufels als Symbol dafür, dass der Einzelne seinem Schicksal ausgeliefert ist (Eva-Maria Carne: *Die Frauengestalten bei Hartmann von Aue. Ihre Bedeutung im Aufbau und Gehalt der Epen*. Marburg 1970, S. 71). Auch im *Erwählten* wird der Teufel als Unterstützer des Inzests erwähnt, allerdings erst nach der Eheschließung (MANN VII, 160).

⁶⁴ Der Gegensatz zwischen Leben und Tod wird auch an anderen Stellen thematisiert, wenn beispielsweise darauf verwiesen wird, dass die Stadt einst *la vive* hieß, nun jedoch „nahezu die Tote genannt werden kann“ (MANN VII, 121, vgl. auch oben S. **Fehler! Textmarke nicht definiert.**).

Der Teufel spielt hier keine Rolle, vielmehr scheint eine höhere Macht sogar zu versuchen diesen zweiten Inzest zu verhindern, denn wo bei Hartmann die Ankunft in der Stadt relativ unkompliziert verläuft, wollen die Bürger und der Wind im *Erwählten* die Landung verhindern (G 1847 ff.; Mann VII, 119).

In beiden Textfassungen ist es wiederum die Schönheit der Landesherren, die das Interesse des jungen Ritters und den Wunsch ihr vorgestellt zu werden weckt, im *Erwählten* wird dabei schon früh auf den Altersunterschied von *siebzehn bis achtzehn* Jahren zwischen den beiden hingewiesen (Mann VII, 124)⁶⁵. Bei Hartmann gelingt es Gregorius kurz nach seiner Ankunft der Fürstin vorgestellt zu werden (G 1895 ff.). Thomas Mann erweitert hier die stark komprimierte mittelalterliche Legendenhandlung und setzt das erste Treffen später an: Zunächst muss sich der junge Ritter bewähren, um die Landesherren davon überzeugen, dass er adliger Herkunft sei (Mann VII, 127 f., 130). Vor allem das zentrale Thema der Abstammung wird hier früher in die Geschichte eingeführt, so dass – wie bei der Darstellung des ersten Inzests – schon früh Hinweise auf eine sich anbahnende problematische Beziehung gegeben werden, und der Handlungsverlauf plausibler wirkt.

Die erste Begegnung zwischen Mutter und Sohn findet in der Kirche statt. Thomas Mann ergänzt hier Merkmale weltlicher Prachtentfaltung, während sich Hartmann ausschließlich auf die im Gebet verharrende Frau konzentriert und dadurch die Frömmigkeit der Fürstin unterstreicht (G 1927 f., vgl. auch 871–885; Mann VII, 130 f.). Im *Erwählten* wird ihre Askese und der Wunsch nicht zu heiraten hingegen als Hochmut und Abwendung von einem Gott interpretiert, der ihr den Bruder genommen hat (Mann VII, 62f.)⁶⁶. In diesem Sinn wird auch das Kleid des Ritters, welches aus dem Stoff gemacht wurde, den die junge Mutter mit in das Fässchen gelegt hatte, nicht als Ermahnung aufgefasst (G 1954)⁶⁷, sondern

⁶⁵ Sibylla fragt sich nach der Hochzeit, ob der Altersunterschied zwischen den beiden der Grund für die Trauer ihres Gatten sei – der weint jedoch in Erinnerung an seine sündige Herkunft (MANN VII, 171).

⁶⁶ Vgl. in dem Sinne auch Sommer: Neutralisierung religiöser Zumutungen, S. 226.

⁶⁷ „daz ermante sî ir leide“. Diese Textstelle wird für die mittelhochdeutsche Vorlage kontrovers diskutiert: Schieb interpretiert sie als Beleg für die Schuld der Mutter am zweiten Inzest (Gerhard Schieb: Schuld und Sühne in Hartmanns *Gregorius*. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 72 (1950), S. 51–64, S. 58 f.), während King dem widerspricht (Kenneth Charles King: The mother's guilt in Hartmann's *Gregorius*. In: Mediaeval German Studies. Hg. Frederick Norman. London: University of London. Institut of Germanic Studies 1965. S. 84–93, S. 88). Ingrid Kasten betont, dass sich die Mutter später trotz dieser Szene für Gregorius als Ehemann entscheidet (Kasten: Schwester, Geliebte, Mutter, Herrscherin, S. 414 f.). Der Wunsch nach einem normalen Leben nach der langen Zeit der Buße und Zurückgezogenheit nimmt bei ihr überhand und führt schließlich in die Katastrophe.

weckt neben traurigen auch *sündig wonnevolle Erinnerungen* (Mann VII, 132). Zusätzlich wird der Umgang der Fürstin mit dem jungen Ritter mit mütterlichen Attributen belegt (Mann VII, 133, 138) und ihre Frage nach der Mutter Gregorius' ergänzt, die dieser mit *Ich habe sie nie gekannt* (Mann VII, 133) beantwortet. Hier werden folglich deutlich mehr Hinweise auf die wahre Identität Gregorius' gegeben als in der mittelhochdeutschen Vorlage, die Sibylla ähnlich wie Iokaste jedoch nicht entschlüsseln will.

Gregorius geht es im Kontakt mit der Fürstin vergleichbar, wenn er resümiert: *Wunderfremd war seiner Erfahrung ihr Bild und Wesen und wundersame doch seiner Natur* (Mann VII, 134). Und wo er in der mittelhochdeutschen Fassung noch „durch got und durch êre“ (G 2070) kämpfen will, geht es bei Thomas Mann explizit *um* die Fürstin (Mann VII, 139). Auch das Drachenmotiv wird hier wieder aufgenommen – Gregorius projiziert es jedoch auf den Aggressor, von dem er die Stadt befreien will (Mann VII, 138, 140). Dieses kann als weiteres Indiz gewertet werden, dass auch der Junge weiß, dass er den falschen Weg eingeschlagen hat und am falschen Ort ist – denn im Kloster wusste er noch, dass er selbst der Drache ist (vgl. dazu oben, S. 176). Auch der besiegte Herzog sieht Gregorius und seine Mutter als Paar und beschwört deren Schicksal „vom Himmel herab oder besser: aus der Hölle herauf“ (Mann VII, 147).

Die mittelhochdeutsche Fassung versteht das gegenseitige Nicht-Erkennen hingegen als Blindheit des Herzens (Hartmann, 1935-1938) und die gegenseitige Liebe als Missverständnis der natürlichen Gefühle zwischen Mutter und Kind (G 1969 ff.). Der Stoff des ritterlichen Gewandes dient hier als Handlungskatalysator, da sich Fürstin erst aufgrund dieses Zeichens für den fremden Ritter interessiert (Hartmann, 1944-1953). Die Frage, ob es der Mutter hier möglich gewesen wäre, den zweiten Inzest über eine Identifikation des jungen Ritter als ihren Sohn zu verhindern, wird in der Forschung kontrovers diskutiert, fest steht jedoch, dass Thomas Mann die Hinweise im Vergleich zu seiner Vorlage deutlich breiter gestreut hat, so dass er den zweiten Inzest im Sinne der Theorie des Ödipuskomplexes als eine Liebe interpretiert, die gerade auf diesem gegenseitigen Erkennen, oder wie er es nennt sich auf der *Mißkennung* (Mann VII, 160) gründet:

So rekapituliert die Fürstin beispielsweise nach dem Kampf mit dem Herzog mehrfach die Ähnlichkeit zwischen Gregorius und ihrem Bruder, was den Erzähler zu dem Kommentar nötigt: „Aber daß sie stolz auf ihn war, sogar auf seinen Gang, das hätte, nach meiner Meinung, der Frau zu denken geben sollen“ (Mann VII, 148⁶⁸). Sibylla wirbt zärtlich um den Jungen (Mann VII, 149), wendet sich von der strengen Askese ab und kehrt schließlich an den Ort ihrer „sündigen Jugend“ (Mann VII, 152) zurück. Und bei der freien Wahl ihres Ehepartners sucht sie den jungen Rit-

⁶⁸ Vgl. auch ihre Namensverwechslung beim Abschied vom Sohn: ‚*Wiligis!*‘ rief sie aus tiefster Brust (MANN VII 181).

ter schließlich aus demselben Grund aus, aus dem sie auch ihren Bruder liebte: er sei ein „ebenbürtiger Gatte“ (Mann VII, 154⁶⁹).

Die hieraus folgende Ehe mit Gregorius wird bei Hartmann eher nebenbei erwähnt und bleibt kinderlos (G 2244 f., 2247-2276). *Der Erwählte* ist hier ausführlicher und stellt das erotische Vergnügen der Ehepartner in den Mittelpunkt, zusätzlich wird die Ehe mit zwei Kindern gesegnet (Mann VII, 159-163). Der Einfluss des Sexuellen wird dabei schon vor der Eheschließung angedeutet: Zum einen in der hoffnungsvollen Erwartung Sibyllas, dass man sie zu einer Eheschließung drängen würde und zum anderen in dem von der Erzählerfigur angedeuteten vorehelichen Geschlechtsverkehr (Mann VII 154, 159). Nicht zuletzt enthält das Gebet, das der Fürstin helfen soll, die richtige Entscheidung bezüglich ihrer Verheiratung zu fällen, eine Reihe sehnsuchtsvoller Verse⁷⁰: „Ich kann dir [Maria] kaum gestehen, wie der mir angenehm. Gern Fraue, das ist wahr, küsst ich ihn auf das Haar, und gäb er Freude kund, dann auf den Mund!“ (Mann VII, 156).

Das gegenseitige Erkennen wird im *Erwählten* deshalb zunächst mit Verleugnung, dem Wunsch nach einer Lüge und der Angst vor der Trennung (Mann VII, 176f.) begleitet. Im Laufe des Erkenntnisprozesses gestehen beide jedoch ihren Teil der Schuld ein, die im Gegensatz zur Vorlage deutlich formuliert wird: Es besteht kein Zweifel, dass beide einander nicht erkannten, weil sie es nicht wollten – und zwar aus Sehnsucht nach einem normalen Leben und der sexuelle Attraktivität des jeweils anderen (Mann VII, 177, 180f.)⁷¹. Gleichzeitig wird die erotische Anziehung zwischen Mutter und Sohn jetzt als ambivalent beschrieben, wenn Sibylla Gregorius beispielsweise noch als *Geliebten* bezeichnet, vor der Berührung seines Haares jedoch zurückschreckt (Mann VII, 177). An dieser Stelle wird im Rückgriff auf die Vorlage und die Kommentare der Erzählerfigur auch aus der Figurenperspektive die Beteiligung Gottes und des Teufels anerkannt und Sibylla söhnt sich mit dem Christentum aus: Sie ist jetzt bereit wahre Buße zu tun. Die Entdeckung der Wahrheit führt Mutter und Sohn im Sinne der Psychoanalyse aus ihrer kranken Beziehung hinaus in die Welt der Erwachsenen⁷² und ermöglicht ihre Integration in die Gesellschaft – wenn auch zunächst nur in der Rolle des Büßers und der Helferin der Armen.

⁶⁹ Auch Gregorius bezeichnet sich nach dem Entdecken der Tafel als ihr *ebenbürtig* (MANN VII, 176) – was bei Sibylla die Erinnerung an den ersten Inzest wieder aufkommen lässt.

⁷⁰ Thomas Mann imitiert hier die in Paarreimen abgefassten mittelhochdeutschen Verse, ohne dieses jedoch im Drucksatz zu kennzeichnen.

⁷¹ Nach der Wiedervereinigung der Familie in Rom formuliert Gregorius noch mal ganz deutlich, dass er gewusst habe dass seine Frau seine Mutter war (MANN VII, 255 f.).

⁷² Plate versteht Gregorius als Selbstanalytiker, der über die Frage nach seiner Herkunft sich selbst finden will (Bernward Plate: Hartmann von Aue, Thomas Mann und die ‚Tiefenpsychologie‘. S. 40 ff.).

In der mittelhochdeutschen Vorlage wird das gegenseitige Erkennen von weniger ambivalenten Gefühlen begleitet (vgl. Hartmann, 251ff., 259ff.), hier steht die Aussöhnung mit Gott im Mittelpunkt, da eine Integration in der Gesellschaft wegen der Sünde nicht mehr möglich erscheint (G 2608 ff.). Beide ergeben sich in ihr Schicksal, ohne an Gottes Weisheit zu zweifeln oder sich dem Zorn oder der Trauer über die Ungerechtigkeit der Situation hinzugeben (Hartmann, 2607-2622): *wir* [Gregorius und seine Mutter] *suln ez bringen dar zuo/ daz uns noch got gelîche/ gesamene in sînem rîche* (G 2740-2742). Der Abschied wird in beiden Fassungen dementsprechend knapp rekapituliert, lediglich Gregorius' Verweis auf ein mögliches Wiedersehen im Himmel kann als Ausdruck der Hoffnung gelten (G 2553-2622; Mann VII, 180 f.).

Der Inzest als Merkmal des Ödipuskomplexes im *Erwählten*

Wie oben gezeigt werden konnte, folgt Thomas Mann in seiner Version der Gregoriuslegende in vielerlei Hinsicht der Ödipusinterpretation Freuds, ohne dabei andere historische und mythologische Quellen zu vernachlässigen. So orientiert er sich beispielsweise in der Episode mit der Aussetzung des Inzestkinds eher an der Bibel denn an Sophokles, bringt psychoanalytische Methoden wie die Traumdeutung mit in die Geschichte ein, oder verweist auf weitere mythologische Konzepte, wie das des Narziss.: „Die intellektuelle Grundlage zum Umgang mit dem Mythos ist nicht seine Reduktion auf einen bestimmten Bereich, sondern gerade die ästhetische Darstellung des Verlustes von Einheit“ (Bartel 2004, 75).

Die Bearbeitung bedient sich dabei zweier Methoden, um den mythologischen Kern der Inzesthandlung herauszuarbeiten: Zum einen wird die Geschichte stark erweitert, wenn beispielsweise mehr über die Kindheit und Jugend der Geschwister erzählt wird, zum anderen erfahren einzelne Episoden eine Umdeutung, wenn beispielsweise die Beteiligung des Teufels auf der Handlungsebene in Zweifel gezogen wird.

Basis der Ausrichtung der Legende am Konzept des Ödipuskomplexes ist dabei die Umbewertung des Elternhauses der Geschwister: Wo es bei Hartmann noch außer Zweifel steht, dass beide einer vorbildlich-adeligen Familie entstammen, verhält sich der Vater im *Erwählten* gegenüber den Kindern irrational und unverantwortlich und pflegt einen ungesunden Lebensstil – so stirbt er schließlich auch am Alkoholmissbrauch (Mann VII, 32). Die abschließende Rede an den Sohn muss deshalb eher als Versuch gewertet werden, alte Fehler wieder gut zu machen und sich nach außen hin als verantwortungsbewusster Herrscher zu präsentieren. Sowohl der erste, als auch der zweite Inzest erscheinen in diesem Kontext als Ergebnis einer missglückten Sozialisation der Geschwister und ihres Kindes. Neben diesen Umdeutungen ergänzt Thomas Mann zum Beispiel beim Mutter-Sohn-Inzest viele Hinweise auf eine mögliche Verwandtschaft beider, wenn immer wieder die Frage nach der Herkunft des jungen Ritters gestellt wird oder Szenen eingefügt werden, die den

Handlungsverlauf plausibler erscheinen lassen, wie die sportlichen Erfolge des jungen Gregorius, so dass seine Begabung für den ritterlichen Zweikampf nachvollziehbar ist.

Die psychoanalytische Deutung wendet sich in Bezug auf den Inzest gegen Kategorien wie Gut und Böse, indem beispielsweise die Beteiligung Gottes und des Teufels, wenn auch nicht durch die im Christentum verankerte Erzählerfigur, so doch auf der Handlungsebene in Zweifel gezogen wird⁷³. Im Mittelpunkt steht der Erkenntnisprozess der Protagonisten – die sexuelle Beziehung selbst wird vom Papst Gregorius später wegwerfend als *Kleinigkeit* bezeichnet (Mann VII, 232, vgl. auch 242, 255). Der Inzest ist nicht mehr und nicht weniger als der Durchbruch gehemmter Triebenergien⁷⁴ – ihm kommt keine darüber hinausgehende Bedeutung zu. Hartmanns Absage an die weltliche Liebe wird von Thomas Mann im gewissen Sinn durch die Huldigung des Auserwählten und Besonderen ersetzt⁷⁵, trotzdem bleibt die positive Bewertung der *minne* als verbindendes Element erhalten. Kuhn resümiert deshalb:

[Thomas Mann] bettet vielmehr Realismus und Psychologie zurück in mystische Typik und kommt so auf umgekehrtem Weg an einen ähnlichen Punkt wie ihn fast 500 Jahre vorher Hartmann von Aue nach vorne erreichte, der seine Personen und seine Welt eben aus mythischer Typik zu lösen berufen war.⁷⁶

Die bei Hartmann zentrale Dualität von gesellschaftlicher Anerkennung und ewigem Leben und Schuld und Sühne wird so unterlaufen. Ein modernes Ich wird dem antiken entgegengesetzt, was sich vor allem in der Abwertung der Sühnehandlung zeigt: Gregorius verbringt die Zeit auf dem Felsen quasi im Zustand des Winterschlafes und Sibylla in materieller Einschränkung, jedoch in einer harmonischen Familiensituation. Die im mittelhochdeutschen Text vorgegebene Dualität zwischen weltlicher Ehre und Seelenheil, wird in das Nebeneinander von Leben und Tod – oder in der psychoanalytischen Terminologie „Eros“ und „Thanatos“ überführt, wenn der Erzähler auf das Nebeneinander beider Ereignisse im Leben der Kinder hinweist. Die Zeit der Sühne dient hier der Selbsterkenntnis der

⁷³ Der Erzählerkommentar und Handlungsverlauf folgen zum Teil gegenläufigen Argumentationslinien, wenn zum Beispiel der Erzähler die *Mißkennung* zwischen Mutter und Sohn als Werk des Teufels bezeichnet, aus der Figurenperspektive jedoch psychologisch argumentiert wird, wenn gerade die Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn die erotische Attraktivität ausmacht (MANN VII, 148). Vgl. dazu auch Bernhard Plate: Hartmann von Aue, Thomas Mann und die ‚Tiefenpsychologie‘, S. 52.

⁷⁴ Vgl. Ulrich Ernst: *Der Gregorius* Hartmanns von Aue, S. 204.

⁷⁵ Die Auserwähltheit der Protagonisten bezieht sich im *Erwählten* nicht nur auf den Titelhelden, auch die Geburt der Zwillinge wird schon als göttliches Wunder gekennzeichnet.

⁷⁶ Kuhn: Nachwort, S. 238.

Protagonisten und ermöglicht ihnen am Ende eine Rückkehr in die Gesellschaft.

Wenn Thomas Mann im *Erwählten* in Analogie zu Freuds Verständnis des Ödipus-Mythos die Legende um den Papst Gregorius neu interpretiert, schafft er nicht nur eine neue Geschichte jenseits der christlichen Allegorisierung des Stoffes, sondern unterstreicht auch seine Idee von den Triebkräften, die das Leben des Einzelnen steuern. Sein theologisch gebildeter Erzähler fungiert dabei als Vermittler zwischen dem Wertesystem des mittelalterlichen Textes und Thomas Manns psychoanalytisch inspirierter Interpretation. Trotz aller Unterschiede in der Rezeption des Mythos bei Thomas Mann und Hartmann von Aue und unabhängig davon, ob in der mittelalterlichen Legende wirklich die Geschichte von Ödipus als Vorlage für die Inzestgeschichte diente, ist die Funktion mythologischer und religiöser Strukturen in den Texten gleich: In beiden Fällen funktioniert die Aufrufung bekannter Geschichten im Prinzip als Abkürzung im Erzählen: Hartmann berichtet von einem unschuldig Schuldigen, um so Gottes Güte und Weisheit zu untermauern, Thomas Mann die einer durch den zweifachen Inzest aus den Fugen geratenen Familie, um so die Heilkraft der Psychoanalyse anzupreisen: So lässt er das Geschlecht auch nicht aussterben, sondern führt sie nach ihrer Läuterung und Selbsterkenntnis am Ende in Rom zusammen, wo sich der Papst Gregorius an seinen Nachkommen erfreuen kann.

Ausgehend von Thomas Manns Konzept von einer *gelebten Vita*, als eines *In-Spuren-Gehen* in alten Überlieferungen, wurde die mittelalterliche Vorlage in neue mythologische Konzepte und historische Strukturen eingebettet. Wo Hartmann zum einen die Konzepte des höfischen Romans und zum anderen zeitgenössische theologische Diskurse bei der Abfassung seiner Version bemüht, versucht Thomas Mann in der Erzählung Spuren verschiedener antiken Mythen freizulegen – unter anderem auch den des Ödipus. Sein Interesse gilt hier den typischen Verhaltensmustern, die das Leben des Einzelnen prägen und deren Spuren das humanistische Bildungsgut bewahrt, auf das auch Freud sich in seiner psychoanalytischen Theorie bezieht.

So handelt *der Erwählte* auch eher von der historischen Kontinuität, wenn Eltern und Kinder in einem ewigen Kreislauf des sexuellen Begehrens miteinander verbunden sind: Der Vater begehrt die Tochter, der Bruder die Schwester, der Sohn die Mutter und so weiter und so fort. Wo Hartmann seinen Rezipienten noch sagt: Egal wie groß deine Sünde ist, bei aufrechter Buße wird Gott alles verzeihen, argumentiert Thomas Mann bei seiner Remythisierung des Mythos sachlicher und kann auf Gott und den Teufel verzichten. Denn seine *Humanisierung* des Ödipusmythos im *Erwählten* beschwört, wo die Legende nur das Glück im Jenseits versprechen kann, ein mit Hilfe der Selbsterkenntnis erlangtes, besseres Leben im Diesseits – was letztlich in der oben bereits erwähnten Enttheologisierung des Stoffes mündet. Beiden gemeinsam ist aber, dass sie dem schuldverstrickten Menschen Hoffnung anbieten.