

# Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters

---

Herausgegeben von  
Christoph Huber, Burghart Wachinger  
und Hans-Joachim Ziegeler



MAX NIEMEYER VERLAG  
TÜBINGEN

Peter Strohschneider

## Inzest-Heiligkeit

Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns 'Gregorius'

### I

In der Religion, sofern sie Transzendenzreligion ist, geht es um das aus der Immanenz Ausgeschlossene. In einem allgemeinsten Sinne, so könnte man daher sagen, hat sie »es mit der Unterscheidung von Vertrautem und Unvertrautem zu tun [...]«. Sie behandelt das Unvertraute, läßt es nämlich »im Vertrauten erscheinen« und »formuliert und praktiziert« derart »die Weltlage eines Gesellschaftssystems, das sich in Raum und Zeit von Unbekanntem umgeben weiß.«<sup>1</sup> Heiligkeit läßt sich in diesem Zusammenhang als eine Distanzkategorie auffassen. Sie ist das Unvertraute, das Inkommensurable und Maßlose, das Unverfügbare, doch in eigentümlich paradoxer Gestalt: Denn als Distanzkategorie ist Heiligkeit zugleich eine Relationskategorie. Das Inkommensurable und Unverfügbare des Heiligen läßt sich nur denken in Relation zu jenem Vertrauten und Profanen – und von ihm her –, von welchem es Abstand nimmt. Und auch poetisch sprechen läßt sich vom Heiligen allein in der Weise, daß diese Distanz gerade nicht aufgehoben, sondern als Distanz überbrückt wird. Die Rede vom Heiligen ist stets ein Einschließen des unvertrauten Ausgeschlossenen als Ausgeschlossenes ins Vertraute.<sup>2</sup> Speziell in der narrativen Rede von einem Heiligen kommt diese Paradoxie in jenem Problem zum Vorschein, daß der kategoriale Bruch, daß der unüberbrückbare Hiatus zwischen Welt und Anderwelt, Immanenz und Transzendenz, daß der radikale Unterschied von Profanem und Heiligem hier im Vitschema als Prozeßzusammenhang epische Gestalt gewinnen muß. Es muß als Übergang gezeigt werden, was allein ein Sprung sein kann. Die wichtigste Möglichkeit, diesen Widerspruch weitgehend zu invisibilisieren, ist der Mechanismus der göttlichen Gnade, ist das Wunder des Übergriffs Gottes, also des unvertraut Inkommensura-

---

<sup>1</sup> Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Teilbde., Frankfurt a. M. 1997, S. 230ff., hier S. 232. – Die folgenden Überlegungen habe ich auf dem Heiligkreuztaler Kolloquium zu Ehren von Walter Haug, später auch an den Universitäten München, Stuttgart und Konstanz vortragen können: Allen Diskussionspartnern danke ich sehr herzlich. Die Spuren jener mündlichen Kommunikationssituationen, welche auch im Duktus der Argumentation spürbar sein mögen, wollte ich bei der Überarbeitung nicht zur Gänze tilgen.

<sup>2</sup> Vgl. auch Luhmann [Anm. 1], S. 230ff. sowie S. 646.

blen schlechthin, in die Kontingenz, in die profane und vertraute Welt der Unterschiede.

Ohne diesen Mechanismus kommt selbstverständlich auch Hartmanns von Aue Erzählung vom guten Sünder nicht aus. Keinesfalls schon die Buße des Büßers auf dem Stein, sondern allein seine gnadenhafte Erwählung durch Gottes unmittelbaren Eingriff in die Geschichte erst schließt Gregorius aus dem Schuld- und Sündenzusammenhang des Diesseits aus. Dieser Ausschluß heißt ›Erlösung‹, und ›gnadenhaft‹ heißt dabei auch: Reue und Buße und Abtötung des Fleisches sind allenfalls notwendige,<sup>3</sup> doch keineswegs hinreichende Bedingungen für die Erwählung. Gottes *hulde* operiert hier nicht in Verpflichtungs- oder Äquivalenzverhältnissen, sie ist prinzipiell unverfügbar.<sup>4</sup> Auch für den Text: Er kann die göttliche Gnade konstatieren, er kann von ihren Effekten erzählen. Von ihr selbst erzählen kann er nicht. Also erzählt er von dem, was ihr vorausliegt, von Sünde schwer überbietbaren Ausmaßes, so daß gewissermaßen das Gnadenhafte und die Fülle der göttlichen Gnade um so glänzender hervortrete.

Wie Hartmanns Text dies tut, das soll im folgenden beobachtet werden: nicht ohne Verkürzungen freilich, doch ist Beobachten ja gar nicht anders denkbar denn als perspektivische Selektion. Und ich versuche zum Zwecke solcher Beobachtungen eine Beschreibungssprache zu finden, welche die poetische Rede von Sünde und Schuld, Buße und Erlösung nicht reproduzieren muß, sondern von ihr Abstand nimmt, um sie vielleicht analytisch weiter aufschließen zu können.<sup>5</sup> Dabei beruhen diese Erwägungen zugleich auf einer

---

<sup>3</sup> Vgl. etwa v. 44 ff., 162 ff., 2698 ff., 3959 ff. – Ich zitiere: Hartmann von Aue, Gregorius, hg. v. Hermann Paul, 13., neu bearb. Aufl. besorgt v. Burghart Wachinger, Tübingen 1984 (ATB 2).

<sup>4</sup> Vgl. Walter Haug, Die Problematisierung der Legende. Hartmanns 'Gregorius'-Prolog, in: ders., Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, 2. überarb. u. erw. Aufl., Darmstadt 1992 (zuerst 1985), S. 134–154, hier S. 135. Allein so wird ja begründbar, daß der *z̄wivel*, also der Verlust der Erlösungsgewißheit, um jede Erlösungschance bringt; vgl. v. 66 ff., 157 ff., 2698, sowie insbesondere Friedrich Ohly, Desperatio und Praesumptio. Zur theologischen Verzweiflung und Vermessenheit, jetzt in: ders., Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und Bedeutungsforschung, hg. v. Dietmar Peil u. Uwe Ruberg, Stuttgart u. Leipzig 1995, S. 177–216; ders., Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld, Opladen 1976 (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften G 207).

<sup>5</sup> Dafür, also ganz instrumentell und ohne dies hier irgend theoretisch diskutieren zu wollen, nehme ich einige wenige differenztheoretische Begriffsanleihen bei der Systemtheorie Niklas Luhmanns [Anm. 1] und bei kulturtheoretischen Überlegungen von René Girard (am wichtigsten ist hier René Girard, Das Heilige und die Gewalt, aus dem Franz. v. Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich 1987 [zuerst unter dem Titel: La Violence et le sacré, 1972]; vgl. weiterhin René Girard, Ausstoßung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks, aus dem Franz. v. Elisabeth Mainberger-Ruh, Frankfurt a. M. 1992 [zuerst unter dem Titel: Le Bouc émissaire, 1982]; Grundfiguren dieses Ansatzes finden sich bereits in: ders., Mensonge romantique et

Grundentscheidung, die eingangs signalisiert worden ist, indem Transzendenz formal als das aus der Immanenz Ausgeschlossene bestimmt wurde. Bezogen auf Hartmanns Erzählung: Ich wähle einen Ansatz, der des Gregorius Weg ins Heil zunächst nicht in seinem Bezug auf Gott, nicht also in der Perspektive religiöser Erfahrung in den Blick bringt,<sup>6</sup> sondern im Bezug auf die Welt, als Ausschluß aus und Unterscheidung von ihr; deswegen wurde Heiligkeit als Distanzkategorie eingeführt. Am Beispiel eines exemplarischen Textes handelt es sich insofern zugleich um Beobachtungen zu der Frage, wie im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts in der laikalen volkssprachigen Adelskultur die Relation von Heiligem und Welt konstituiert und beobachtet werden konnte. Welt aber heißt hier stets: soziokulturelle Welt, heißt also: Begründung, Strukturierung und Verstetigung von Gemeinschaft, Welt heißt: Differenzierung,

---

*vérité romanesque*, Paris 1961; eine knappe Selbstexplikation in: ders., *Mythos und Gegenmythos: Zu Kleists Das Erdbeben in Chili*, in: Positionen der Literaturwissenschaft. Acht Modellanalysen am Beispiel von Kleists *Das Erdbeben in Chili*, hg. v. David E. Wellberry, München 1985, S. 130–148). Zur Diskussion um Girards Konzept wäre zuletzt zu vergleichen: Bruno Quast, *Anthropologie des Opfers. Beobachtungen zur Konstitution frühneuzeitlicher ›Verfolgungstexte‹ am Beispiel des ›Endinger Judenspiels›*, *Zeitschrift für Germanistik N.F.* 8 (1998), S. 349–360 (mit weiterer Literatur). Vgl. weiterhin die Arbeiten von Walter Burkert (besonders: *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972; *Anthropologie des religiösen Opfers: Die Sakralisierung der Gewalt*, München 1987 [Carl Friedrich von Siemens Stiftung. Themen XL]; *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1990 [Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek 22]).

<sup>6</sup> Walter Haugs Interpretationen zeigen, wie mit Hilfe der Doppelkreisstruktur des arthurischen Romans im 'Gregorius' die Erfahrung des Glaubens als geistlicher Aventureweg gestaltet wird (Walter Haug, *Vom Imram zur Aventure-Fahrt. Zur Frage nach der Vorgeschichte der hochhöfischen Epenstruktur*, in: ders., *Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters*, Studienausgabe, Tübingen 1990, S. 379–408, hier S. 405f.; ders., *Die Symbolstruktur des höfischen Epos und ihre Auflösung bei Wolfram von Eschenbach*, in: ebd., S. 483–512, hier S. 489), wie freilich zugleich auch hier transzendente Ziele schließlich nur zu erreichen sind, indem »man den Weg zu [ihnen] zusammenbrechen läßt« (ders., *Transzendenz und Utopie. Vorüberlegungen zu einer Literarästhetik des Mittelalters*, in: ebd., S. 513–528, hier S. 525). Weiter zu überlegen wäre, welcher Begriff von Erfahrung – und damit: von Subjektkonstitution – hier zugrundeliegt, und sodann: wie Erfahrungskonstitution im literarischen Text überhaupt konstituiert wird. Die Frage wäre deswegen nicht unwichtig, weil sie eine Basisbegrifflichkeit berührt für Haugs Konzeption der Ausdifferenzierung von Weltlichem und Geistlichem im 12. Jahrhundert, die ihrerseits grundlegend ist für sein Modell der Evolution volkssprachiger Dichtung im Mittelalter (vgl. etwa ders., *Grundformen religiöser Erfahrung als epochale Positionen: Vom frühmittelalterlichen Analogiemodell zum hoch- und spätmittelalterlichen Differenzmodell*, in: ders., *Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters*, Studienausgabe, Tübingen 1997, S. 501–530, hier S. 501ff. sowie Einleitung S. XIII). Die folgende Lektüre des 'Gregorius' diskutiert diese Frage nicht, sie versucht einen komplementären Ansatz, der auf den Begriff der religiösen Erfahrung – vielleicht auch nur: vorerst – verzichten kann.

Ordnung der – hier wesentlich familialen, genealogischen – Unterschiede.<sup>7</sup> Diese Relation von Heiligem und Welt soll nun überdies zunächst nicht vom Zentrum der ‘Gregorius’-Diskussion aus anvisiert werden, sondern gewissermaßen von deren Peripherie, nicht von einem ›Prozeß‹ oder ›Sprung‹ der Veränderung, nämlich der Verwandlung des sündigen in ein heiligmäßiges Leben, sondern von einem Problem der Dauer her: den Verstetigungen sozialer Strukturbildung, hier also der Konnexität und Persistenz von genealogischem Verband, feudaler Herrschaft und geistlichem Amt im Fluß der Zeit. Die Bedeutung solcher Verstetigungen läßt sich schon an der epischen Struktur des ‘Gregorius’ zeigen, wenn man vorerst darauf verzichtet, für diese ein legendarisches Viten-Modell oder das Doppelkreis-Schema des frühen Artusromans<sup>8</sup> bereits vorauszusetzen. Jede solche Voraussetzung implizierte überdies eine Vorentscheidung zugunsten einer der beiden Grundpositionen, welche sich im Streit der ‘Gregorius’-Interpretationen nach wie vor gegenüberstehen (Legende vs. Roman und die dazugehörigen Ableitungen),<sup>9</sup> und sie wäre zugleich in beiden Fällen eine Entscheidung für ein Strukturmodell, welches auf der Einheit einer Protagonistenfigur operiert, deren Identität als sich wandelnde indes allererst auf ihre textuellen Bedingungen und Konstitutionsformen hin zu befragen wäre. Ich versuche also, demgegenüber noch einmal gewissermaßen ›tiefer‹ anzusetzen: zunächst bei der topochronologischen Ordnung der erzählten Welt, denn wie Christoph Cormeau meine ich, daß die »Schwierigkeiten der Interpretation« vor allem auch darin liegen, »die Räume mit ihren Implikationen richtig zu erfassen und die Ordnung zu durchschauen, in die sie gerückt sind«,<sup>10</sup> sodann bei dem, was man auch die mythische Struktur der Erzählung nennen könnte: Regeln, Elemente, Formen eines elementaren Wissens über gültige Ordnung überhaupt, hier also eines Wissens, das – mit Cassirer zu sprechen – die ›Ur-Teilung‹ in die zwei Welten des ›Heiligen‹ und des ›Profanen‹ konstituiert.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> Gegenüber Haugs Konzept (vgl. Anm. 6) treten (in Bezug auf die erzählte Welt) an die Stelle der Kategorie ›Transzendenz Erfahrung‹ also Kategorien wie Handlung, soziale Strukturierung, Kommunikation, Unterscheidung, Differenz.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Dagmar Hirschberg, Zur Struktur von Hartmanns ‘Gregorius’, in: Befund und Deutung. Zum Verhältnis von Empirie und Interpretation in Sprach- und Literaturwissenschaft. FS Hans Fromm, hg. v. Klaus Grubmüller u. a., Tübingen 1979, S. 240–267; Haug [Anm. 6], S. 405 f., 489 f.

<sup>9</sup> Zur Übersicht vgl. Christoph Cormeau u. Wilhelm Störmer, Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung, München 1985 (Arbeitsbücher zur Literaturgeschichte), S. 113 f.; zuletzt Ulrich Ernst, Der ‘Gregorius’ Hartmanns von Aue im Spiegel der handschriftlichen Überlieferung. Vom Nutzen der Kodikologie für die Literaturwissenschaft, Euph. 90 (1996), S. 1–40.

<sup>10</sup> Cormeau/Störmer [Anm. 9], S. 113.

<sup>11</sup> Vgl. Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen II. Das mythische Denken, Darmstadt 1987, S. 95 f., 99, 129, 270, 310 u. ö.

Jedenfalls ein Risiko solchen Vorhabens ist mir wohl bewußt: Der folgende Lektüreversuch könnte recht forciert, möglicherweise ›unhistorisch‹ wirken. Doch handelt es sich um ein Experiment, und als solches möchte es vielleicht doch erlaubt sein bei einem Text, dessen ästhetischer Rang und dessen kanonische Geltung in der germanistischen Mediävistik zwar außer Frage stehen, der indes zugleich in kreisenden, auch aporetischen Forschungsdebatten beinahe endgültig zum Verstummen gebracht worden ist: Gewissermaßen der ›klassische‹ Fall eines toten Klassikers. Man muß, meine ich, einen Punkt neu zu bestimmen versuchen, von welchem aus sich überhaupt noch und wieder über diesen Text sprechen läßt. Allein darum ist es einstweilen hier zu tun, und das heißt auch, daß die folgenden Erwägungen nur der Vorbereitung dessen dienen, was sie selbst noch nicht sein können: Eine umfassende Interpretation von Hartmanns 'Gregorius' an seinem historischen Ort.

## II

*Diu seltsænen mære* (v. 175), die, wie Hartmann sagt, *vil starc ze hærenne* sind (v. 53)<sup>12</sup> und die im wesentlichen, doch keineswegs in sämtlichen belangvollen Elementen der altfranzösischen 'Vie du pape Saint Grégoire' folgen, sie beginnen in Aquitanien und sie enden in Rom, genauer: in der ewigen Seligkeit. Was dazwischen liegt, ist als Weg erzählt, und für dessen Strukturierung wie für die des Textes gibt es konkurrierende Vorschläge. Am besten scheint mir allerdings ihre interpretatorischen Vorentscheidungen eine Gliederung des 'Gregorius' in fünf Teile kontrollieren zu können, welche nicht schon thematische Schwerpunktsetzungen impliziert, sondern vom Raumprogramm der Erzählung ausgeht.<sup>13</sup> Dieses Programm wird deutlich vom Wasser, vom Meer

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu Haug [Anm. 4], S. 138. Hartmann spielt wohl auf die ›harte Rede‹ (*haec dixit in synagoga docens in Capharnaum/ multi ergo audientes ex discipulis eius dixerunt durus est hic sermo quis potest eum audire*) des Johannesevangeliums (6,60f.) an.

<sup>13</sup> Im Ergebnis ähnliche Gliederungen bei Wolfgang Dittmann, *Hartmanns Gregorius. Untersuchungen zur Überlieferung, zum Aufbau und Gehalt*, Berlin 1966 (Phil. Stud. u. Quellen 32), S. 213ff.; Hansjürgen Linke, *Epische Strukturen in der Dichtung Hartmanns von Aue. Untersuchungen zur Formkritik, Werkstruktur und Vortragsgliederung*, München 1968, S. 36f. – Zu konkurrierenden Strukturentwürfen vgl. Dittmann, S. 206ff.; Hirschberg [Anm. 8], S. 240ff.; vgl. auch Wolfgang Haubrichs, *Einleitung: Für ein Zwei-Phasen-Modell der Erzählanalyse. Ausdrucksform und Inhaltsform in mittelalterlichen und modernen Bearbeitungen der Gregoriuslegende*, in: *Erzählforschung I. Theorien, Modelle und Methoden der Narrativik. Mit einer Auswahlbibliographie zur Erzählforschung*, hg. v. Wolfgang Haubrichs, Göttingen 1976 (LiLi Beiheft 4), S. 7–28, bes. S. 13ff.; Bernward Plate, *Einleitung*, in: *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*

zäsuriert, das hier wie sonst in der mittelalterlichen Literatur ein Zwischen- und Schwellenbereich ist, der unterschiedliche Welten voneinander absetzt. Viermal befährt der Protagonist das Wasser, nämlich als ausgesetztes Findelkind von Aquitanien zur Klosterinsel, als werdender Ritter von dort zurück nach Aquitanien, als Büsser von Aquitanien zur Felseninsel, schließlich als erwählter Papst von dort weiter nach Rom. So – und nur so: nämlich als erzählte Grenzüberschreitung – entstehen fünf topochronologische Räume: 1. Aquitanien (I) mit der Geschichte der Eltern und der Geburt des Protagonisten, 2. die Klosterinsel mit seiner Kindheit und Erziehung, 3. Aquitanien (II) mit Gregorius als Befreier und Landesherr, 4. Wüstenei und Felseninsel mit Gregorius als Büsser, und schließlich 5. Rom mit dem neuen Papst.

Das ist in dieser Allgemeinheit völlig unstrittig, und wichtig ist hieran einstweilen auch lediglich der Verzicht auf zwei sehr voraussetzungsreiche Alternativentscheidungen an den Rändern des Ausgangsmodells: Diese Strukturierung trennt nicht Herzogstod, Geschwisterinzeß, Geburt und Aussetzung des Protagonisten (Aquitanien I) als eine Nicht-Geschichte vor der Geschichte, also – wie man mit einem sehr bedenkenswerten und dann auch bedenklichen Ausdruck sagt – als ›Vorgeschichte‹ von der eigentlichen Geschichte ab.<sup>14</sup> Und diese Gliederung verzichtet zweitens darauf, die freilich ineinandererzählten Stationen Bußleben (Felseninsel) und Papsttum (Rom) schon wegen der *sanc-titas* des Protagonisten in eins zu fassen.<sup>15</sup> Geht man also von diesem Fünfer-

---

sogenannte Redaktion, hg. u. kommentiert v. Bernward Plate, Darmstadt 1983 (Texte zur Forschung 39), S. 5–11. – Ebenfalls vom Raumprogramm der Erzählung ausgehend entwickelt Anita Guerreau-Jalabert ihre Interpretation der altfranzösischen Gregorius-Erzählung (Inceste et sainteté. La 'Vie de Saint Grégoire' en français [XII<sup>e</sup> siècle], Annales E.S.C. 43 [1988], S. 1291–1319, hier S. 1294ff.; vgl. auch dies., Grégoire ou le double inceste. Le rôle de la parenté comme enjeu [XII<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> s.], in: Réception et identification du conte depuis le Moyen Age, Textes réunis. Actes du colloque de Toulouse, janvier 1986, hg. v. Michel Zink u. Xavier Ravier, Toulouse 1986, S. 21–38). Dieser Ansatz berührt sich, bei aller Unterschiedlichkeit der Erkenntnisinteressen, in manchem mit dem hier verfolgten, führt indes – so wird sich zeigen – zu ganz anderen Resultaten, was nicht allein an den Differenzen zwischen altfranzösischem und deutschem Gregorius-Gedicht liegt. Vgl. hierzu auch Ursula Peters, Familienhistorie als neues Paradigma der mittelalterlichen Literaturgeschichte?, in: Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche, hg. v. Joachim Heinze, Frankfurt a.M./Leipzig 1994, S. 134–162, hier S. 144f.

<sup>14</sup> Diese Operation ist gleichermaßen charakteristisch für Interpretationen, die mit dem Legenden-schema, wie für solche, die mit dem Doppelweg-Schema des Artusromans arbeiten: Die Abtrennung einer ›Vor-Geschichte‹ macht das Kloster zum Ausgangspunkt des Weges und die Fahrt nach Aquitanien zu einem Auszug in die Welt (der Sünde, des Todes usw.); vgl. weiter unten Anm. 16.

<sup>15</sup> So zum Beispiel verfahren Hermann Henne, Herrschaftsstruktur, historischer Prozeß und epische Handlung. Sozialgeschichtliche Untersuchungen zum »Gregorius« und »Armen Heinrich« Hartmanns von Aue, Göttingen 1982 (GAG 340), S. 5 (mit weiterer Forschung); Cormeau/Störmer [Anm. 9], S. 137f.

schema aus, dann sieht man: Es faltet eine zweigeteilte epische Welt aus,<sup>16</sup> die durch einen Unterschied definiert – und darin überhaupt erst narrativ konstituierbar – wird. Es gibt, könnte man sagen, Höfe (in Aquitanien, in Rom) und es gibt Inseln (Klosterinsel,<sup>17</sup> Felseninsel). Es gibt – so kann man selbst dann formulieren, wenn man von den axiologischen Semantiken vorerst absehen will, weil eben ihr Funktionieren interessiert – strukturell ein Diesseits und ein Jenseits des Wassers. Die Höfe liegen im Hier, die Inseln im Dort. Und der epische Prozeß – wie anders könnte er es – entsteht als Vorgang der Grenzüberschreitung.<sup>18</sup> Held ist derjenige, der als einziger die Grenze zwischen Hier

<sup>16</sup> So elementar eine derartige Gliederung des Textes in fünf Hauptteile und die Feststellung der binären Strukturierung der epischen Welt ist, sie würde es doch ermöglichen, eine ganze Reihe von – hier freilich nicht weiter zu verfolgenden – Beobachtungen anzuschließen: Man könnte unter anderem sehen, daß der Weg über die Schwelle jeweils zur Konfrontation mit Instanzen der Schwelle führt, nämlich Fischern, oder auch, daß er eingeleitet wird durch Grenzsituationen, in denen neugierige oder geschwätzigere Frauen eine Rolle spielen; man könnte sehen, daß sein Weg den guten Sünder nacheinander durch drei geistliche Lebensformen leitet (Kloster – Eremit – Papstamt); man könnte überhaupt beschreiben, wie Wiederholungen strukturell konstitutiv sind für diese Erzählung und wie sie über dem Syntagma des Geschehens paradigmatische Zusammenhänge produzieren, in denen dessen Sinn sich enthüllt.

<sup>17</sup> In der französischen 'Vie du pape Saint Grégoire' liegt das Kloster des Abtes nicht ausdrücklich auf einer Insel (La vie du pape Saint Grégoire ou La légende du bon pêcheur. Das Leben des heiligen Papstes Gregorius oder Die Legende vom guten Sünder, hg. nach der Ausgabe von Hendrik Bastiaan Sol mit Übersetzung und Vorwort v. Ingrid Kasten, München 1991 [Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 29]; dies wird im folgenden mit der Sigle V zitiert, A<sub>1</sub> und B<sub>1</sub> sodann sind die üblichen Handschriftensiglen für die Versionen des altfranzösischen Textes). – Hier wie im weiteren bleiben Verweise auf andere mittelalterliche Fassungen der Gregorius-Erzählung punktuell auf die vorgeschlagene Hartmann-Lektüre bezogen: Sie berücksichtigen keine textgenetischen Abhängigkeitsverhältnisse und sie implizieren nicht weiterführende Interpretamente zu solchen Fassungen. Es geht allein um die fallweise Demonstration, daß einzelne Beobachtungen nicht auf ein Substrat des ›Stoffes‹ sich beziehen, sondern auf dessen spezifische Realisierung bei Hartmann. Die dabei benutzten Siglen verweisen auf die folgenden Ausgaben: A = Arnold von Lübeck, Gesta Gregorii Peccatoris. Untersuchungen und Edition, mit einem Beiheft (Die Paderborner Handschrift), hg. v. Johannes Schilling, Göttingen 1986 (Palaestra 280); G = Kurzfassung von Hartmanns 'Gregorius' in der Handschrift G (Cologne-Genève, Bibliotheca Bodmeriana, Cod. Bodmer 62, fol. 7<sup>v</sup>-44<sup>v</sup>), hier benutzt in dem Abdruck bei Franz Pfeiffer, Quellenmaterial zu altdutschen Dichtungen. II. Zu Hartmanns Gregorius, in: Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Wien, Philosophisch-Historische Klasse, 16 (1869), S. 176–205; GR = Gesta Romanorum, hg. v. Hermann Oesterley (2. Nachdruckauflage der Ausgabe Berlin 1872), Hildesheim/New York 1980; P = Prosaauflösung 'Gregorius auf dem Stein' [Anm. 13], ich beziehe mich beispielhaft auf den hier abgedruckten Text von Innsbruck UB, Cod. 631, Papierhandschrift v. J. 1466–1470, fol. 254<sup>v</sup>–271<sup>r</sup>.

<sup>18</sup> Grenzüberschreitung – nicht nur im übertragenen Sinne – ist die elementare Wiederholungsfigur im 'Gregorius': Der Protagonist gelangt von Hof zu Insel zu Hof und so weiter. Von dieser Grundstruktur her kann man das Problem der Erzählung zunächst als eine zentrale strukturelle Ambiguität beschreiben, die für den Konflikt der Interpretationen, neben allen

und Dort wiederholt kreuzen kann.<sup>19</sup> Bevor freilich sein Weg verfolgt werden kann, ist zunächst dessen strukturelles Bedingungsgefüge weiter zu analysieren.

Problemen der motivischen, sprachlichen und normativen Ausarbeitung, wohl fundierend ist. In der binär gebauten epischen Welt ist der erste Weg über die Grenze ein Auszug, der zweite eine Heimkehr, die Wiederholung der Grenzüberschreitung realisiert also ein elementares Schema von ›exile and return‹. Indes ist die Erzählung so gebaut, daß einer der Wege des Gregorius beides ist: Auszug und Heimkehr, jenes *bivium* gewissermaßen, an welchem sich denn auch die Interpretationen scheiden. Der Weg von der Klosterinsel nach dem aquitanischen Hof, vom – mit Rücksicht auf die Semantisierungen der topologischen Ordnung gesprochen – geistlichen Vater zur leiblichen Mutter, operiert in zwei Bezugssystemen, gewissermaßen einem mütterlichen und einem väterlichen. Liest man vom Diesseits des Hofes, von der genealogischen Herkunftswelt des Protagonisten her, so handelt es sich um eine Rückkehr, welche den mit der Aussetzung des Säuglings in Gang gekommenen Kreislauf von der leiblichen Mutter über den geistlichen Vater (v. 1139) zurück zur leiblichen Mutter abschließt. Umgekehrt zieht Gregorius ins Exil aus, wenn man diesen Weg vom Jenseits der Klosterinsel her betrachtet, um erst später auf dem Bußweg über die Felseninsel heimzukehren. Der identische Vorgang funktioniert in zwei verschiedenen Bezugssystemen also strukturell unterschiedlich und er bedeutet auch in ihnen Verschiedenes (man sieht dies freilich nur, wenn man den ersten Teil der Erzählung nicht als Vor-Geschichte ausblendet). Diese Ambiguisierung der Struktur, diese doppelte Lesbarkeit ist für die Erzählung zentral und sie wird auch von ihren Figuren explizit thematisiert. Am Ende des Gesprächs zwischen Gregorius und dem Abt, unmittelbar vor der in Rede stehenden Reise also, sind die kontrastierten Lebensformen und Identitäten von Ritter und Mönch auch über den Index einer Zeitperspektive unterschieden:

›sun, [...]  
verkoufe dîne kurze tage  
umbe daz êwige leben.  
sun, den rât wil ich dir geben.‹  
›Ouwê, lieber herre,  
[...]  
ich engeruowe niemer mê  
und wil iemer varnde sîn,  
mir entuo noch gotes gnâde schîn  
von wanne ich sî oder wer.‹ (v. 1795–1805)

Vergangenheit und Futur, Zukunft (*daz êwige leben*) und Herkunft (*von wanne ich sî*) sind oppositiv gegeneinander gesetzt und markieren jene konträren Ordnungen, in denen die Reise nach Aquitanien ein Weg ins Exil, ›Um-Weg‹ also in die Zukunft, und zugleich ein *return* in die eigene Herkunft ist. Auch so wird die Dialog-Konstellation zwischen Gregor und dem Abt genau bezogen auf die strukturell gestiftete Ambiguität der folgenden Grenzüberschreitung: Die Heimkehr ist ein Auszug und umgekehrt (– und darin der Heiligkeit als Distanz- und Relationskategorie strukturell homolog). Es ist nicht zuletzt dieser Zusammenhang zwischen den diskursiven Oppositionen der Figurenreden und dem Spannungsgefüge der Handlungsstruktur, der es übrigens verbietet, etwa die Reden des Abtes schon für den zulänglichen Ausdruck der Konzeption der Erzählung zu halten. Sie ist komplizierter.

<sup>19</sup> Der Vater stirbt den Minnetod, bevor er im heiligen Land ankommen kann (vgl. v. 831 ff., dazu Corneau/Störmer [Anm. 9], S. 117), die Mutter überquert nur einmal die Grenze: auf dem Weg von Aquitanien nach Rom. – ›Held‹ ist hier als formale narratologische Kategorie gemeint, vom Sprung aus der Immanenz in die Transzendenz – also von der Heiligkeit des Helden – ist noch nicht die Rede, obwohl es freilich darum gehen wird.

## III

In die angedeutete fünfgliedrige Struktur von Hartmanns Text ist eine Reihe paradigmatischer Konstellationen von Gesellschaft und Herrschaft eingeschrieben: Es gibt drei Höfe und jeweils zeigt der 'Gregorius' sie im Zustand prekär gewordener Herrschaft.<sup>20</sup> Die Handlung beginnt beim alten Herzog, der, als seine Kinder zehn Jahre alt sind (v. 187f.), im Sterben liegt, daher seine Vasallen versammelt, *die besten von dem lande* (v. 196), und die Kinder in deren Verantwortung oder Vormundschaft übergibt (Aquitanien I). Die agnatische Fortsetzung von Sippe und Herrschaft scheint also gesichert, dennoch ist der Herzog voll Sorge (v. 238ff.). Und dies nicht zu Unrecht: Der Übergang von einer Generation zur nächsten ist in Systemen personaler Herrschaft stets kritisch, im gegebenen Fall verfügt der Fürst zwar über treue Vasallen, doch hat er seine Tochter nicht so versorgt, daß sie in den agonalen Konstellationen des feudalen Adels als Ziel sexueller und feudalherrschaftlicher Begehrligkeiten ausschiede.<sup>21</sup> In Aquitanien II sodann haben sich die Tradierungsprobleme feudaler Herrschaft kritisch zugespitzt mit deren cognatischer Weitergabe an eine Frau, welche selbstverständlich den Annexionsbestrebungen konkurrierender Feudalherren beinahe hilflos ausgeliefert ist:

dô si daz lant zuo ir gewan  
unde daz ze mære erschal  
in den landen über al,  
vil manec rîcher herre  
nâhen unde verre  
die gerten ir ze wîbe. (v. 858–863)

Insbesondere ein *Rômære* (v. 1999) *verhert mit urliuqe und mit drô* (v. 910) die Herrschaft, bis der Herzogin nur noch ihre *houbetstat* (v. 917) bleibt. Drittens schließlich in Rom zeigt der Text wieder ein Problem der Verstetigung von Herrschaft in der Zeit, nun nicht im feudalen Familien- und Herrschaftsverband, sondern in der Situation eines Amtswechsels: Ein neuer Papst ist zu küren und dies droht an den internen Streitigkeiten der Römer zu scheitern, die je ihre eigene Sippe mit der Macht und dem Reichtum des Stuhles Petri verbinden wollen.

<sup>20</sup> Wie immer man strukturelle Analogien zwischen dem 'Gregorius' und Artusromanen beurteilen will, besteht doch in diesem Punkt eine gewichtige Differenz. Zur Krise feudaler Herrschaft – im Rahmen theoretisch problematischer, teils anachronistischer sozialgeschichtlicher Rekonstruktionen – vgl. etwa auch Henne [Anm. 15], S. 5 ff.

<sup>21</sup> Anders als in Hartmanns anderen Erzählungen ist die Ausgangssituation hier also ein Problem der Tradierung feudaler Herrschaft; schon von daher mag es nahe liegen, beim 'Gregorius' auch an Wolframs 'Parzival' zu denken.

Dreimal also ist der Fortbestand legitimer Herrschaft kritisch, und paradigmatisch ist diese Folge zumindest insofern, als in ihr die systematisch je gegebenen Lösungsoptionen realisiert werden. Denn mit Vererbung, Verheiratung und Gnadenwahl spielt der Text gewissermaßen jene Mechanismen durch, die in stratifikatorischen Sozialsystemen zur Bewältigung derartiger Kontinuitätsprobleme zur Verfügung stehen: In Aquitanien I vererbt der Herzog Land und Herrschaft an seinen minderjährigen Sohn unter der Vormundschaft der konsensbereiten Vasallen. In Aquitanien II erhält die bedrohte Landesherrin Hilfe von außen in Gestalt eines fremden Ritters, der den Aggressor unterwirft, sich dadurch als der Beste erweist und dementsprechend mit Zustimmung der Großen des Reiches Frau, Land und Herrschaft in der Fürstenheirat sich zu eigen macht; jener Widerspruch, daß dieserart gewissermaßen der eine Usurpator von einem zweiten aus dem Weg geräumt wird, ist durch die axiologische Besetzung ihrer Rollen als Bedroher und Befreier bearbeitet, welche Codierung von dem zugrundeliegenden Erzählschema ›Befreiung der bedrohten Unschuld‹ (›Erlösermärchen‹) garantiert wird.<sup>22</sup> In Rom schließlich, drittens, schlichtet die göttliche Eingebung selbst den Dissens des kurialen Wahlremiums und sichert mit der gnadenhaften Berufung des Büßers Gregorius die päpstliche Amtssukzession.

Wenn man die beschriebenen Konstellationen – so wie hier – in eine paradigmatische Reihe bringt, sieht man zugleich, daß in der ersten und zweiten die Bewältigung der Herrschaftskrise zunächst gelingt, dann aber doch an einem – nicht in der Eigenlogik der jeweiligen Lösung begründeten – Widerspruch scheitert: In Aquitanien I hat der Herzog es versäumt, seine Tochter exogam zu verheiraten und so zumindest die Bedingung der Möglichkeit für den Geschwisterinzest geschaffen; in Aquitanien II erweist sich der scheinbar fremde Erlöser, der nach dem organisierenden Schema zugleich der exogame Gatte werden wird, post festum als nächster Blutsverwandter der Herzogin. Umgekehrt sieht es in der dritten Situation, in Rom, zunächst so aus, als werde die

---

<sup>22</sup> Hartmann definiert dieses Erzählschema geradezu explizit:

durch got und durch êre  
wolde er verliesen sînen lîp  
oder daz unschuldige wîp  
læsen von des herren hant  
der ir genomen hâte ir lant. (v. 2070–2074)

Vgl. zum Schema Hugo Kuhn, *Tristan, Nibelungenlied, Artusstruktur*, in: ders., *Liebe und Gesellschaft*. (Kleine Schriften 3), hg. v. Wolfgang Walliczek, Stuttgart 1980, S. 12–35, hier bes. S. 18ff.; Lutz Röhrich, [Artikel] *Erlösung*, in: *Enzyklopädie des Märchens* 4 (1984), Sp. 195–222, bes. Sp. 197ff.; Hans Unterreitmeier, *Tristan als Retter*, Perugia 1984 (Centro internazionale di studi di filosofia della religione. Saggi 13).

Papstwahl an den Zwistigkeiten der Römer zuschanden, um dann dank Gottes Eingriff in das Geschehen doch noch zu gelingen. Diese Differenzen verweisen darauf, daß die drei Fälle in zwei unterschiedlichen Systemen operieren, Probleme und Lösungen also unterschiedlichen Regelzusammenhängen gehorchen. Es handelt sich, wie man sagt, dort um weltliche, hier um geistliche Herrschaft. Diese ist ein Amt und also insofern überpersonal: Seine Stabilität und seine Geltung beruhen nicht auf denen, die in das Amt eintreten oder aus ihm ausscheiden.<sup>23</sup> Vielmehr werden Kontinuität und Legitimität des Papsttums jenseits verwandtschaftlicher Strukturierung durch die metonymisch bezogenen Mechanismen von Wahl und göttlicher Inspiration gestiftet. Und wenn es zunächst Probleme gibt, dann allein deswegen, weil bei der Amtssukzession systemwidrigerweise personale, näherhin genealogische Regeln ins Spiel gebracht werden.<sup>24</sup> Nach dem Ableben des alten Papstes, so erzählt der Text,

ein ieglich Rômære warp  
besunder sînem künne  
durch des guotes wünne  
umbe den selben gewalt. (v. 3146–3149)

#### IV

Was mit Blick auf die Papstwahl Nepotismus hieße, ist im Falle weltlicher Herrschaft, auch derjenigen in Aquitanien, gerade der zentrale Geltungsgrund: Genealogie. Weltliche Herrschaft funktioniert als ein Personenverband, sie ist also personal, hängt an den adeligen Körpern und deren Aura, und ihre Kohärenz und Persistenz wie ihre Legitimität werden in einem Verwandtschaftssystem reguliert.<sup>25</sup> Deswegen kann der 'Gregorius' eine Krise weltlicher Herr-

---

<sup>23</sup> Zur Trennung von päpstlicher Person und päpstlichem Amt vgl. etwa Walter Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages: a study in the ideological relation of clerical to lay power*, Cambridge 1970; Agostino Paravicini Bagliani, *Der Leib des Papstes. Eine Theologie der Hinfälligkeit*, aus dem Ital. v. Ansgar Wildermann, München 1997 [zuerst unter dem Titel: *Il corpo del Papa*, 1994].

<sup>24</sup> Entsprechendes fehlt in V (A<sub>1</sub> v. 2301 ff.): Die Sukzession im Papstamt ist hier völlig unstrittig, denn von vorneherein verständigen sich städtischer Klerus und Bürgertum sowie die beteiligten Bischöfe darauf, die Wahl von göttlicher Inspiration abhängig zu machen, zu der es vermittels eines Engelsboten auch kommen wird; analog GR, Cap. 81. [73.], S. 407, 6–8, und P, 389 ff. G (fol. 37<sup>v</sup>) kürzt die Stelle, ohne sie jedoch in ihrem Aussagekern zu verändern.

<sup>25</sup> Zur mediävistisch-literaturwissenschaftlichen Verwandtschafts- und Genealogie-Forschung vgl. insbesondere R. Howard Bloch, *Etymologies and Genealogies. A Literary Anthropology of the French Middle Ages*, Chicago/London 1983; ders., *Genealogy as a Medieval Mental Structure and Textual Form*, in: *La littérature historiographique des origines à 1500*, Tome 1, hg. v. Hans Ulrich Gumbrecht, Ursula Link-Heer u. Peter-Michael Spangenberg, Heidelberg 1986 (Grundriß

schaft und ihre Ursache erzählen als wiederholte Übertretung des Inzestverbotes. Er erzählt sie also als Sünde, doch weder ist diese Sünde hier in dem Sinne beliebig, daß sie etwa durch eine andere Todsünde substituiert werden könnte, noch ist in der Sündentheologie des Textes und der Kultur, zu welcher er gehört, die mit dem doppelten Inzest in die Erzählung eingebaute Problemstruktur schon analytisch zulänglich beschrieben. Hinsichtlich des Inzests nämlich ist Sündentheologie nur die historisch-kulturell kontingente Fassung eines allgemeinen Gesetzes,<sup>26</sup> und man dürfte diesen Sachverhalt zum Anlaß nehmen, einmal nicht nur nach dem theologischen Diskurs zu fragen, der dieses Gesetz sanktioniert – so hat es die ‘Gregorius’-Forschung nachdrücklich getan<sup>27</sup> –, sondern auch nach dem Gesetz selbst: dem Gesetz schlechthin.<sup>28</sup> Und dies zwar so, daß die Frage ihren Gegenstand nicht stets schon auf die Oedi-

---

der romanischen Literaturen des Mittelalters XI/1), S. 135–156; Guerreau-Jalabert [Anm. 13]; Peters [Anm. 13]; Christian Kiening, Anthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur. Konzepte, Ansätze, Perspektiven, in: Forschungsberichte zur Germanistischen Mediävistik, hg. v. Hans-Jochen Schiewer, Bern u. a. 1996 (Jahrbuch für Internationale Germanistik C, 5/1), S. 11–129, hier S. 49ff.; Beate Kellner, Kontinuität der Herrschaft. Zum mittelalterlichen Diskurs der Genealogie am Beispiel des ‘Buches von Bern’, in: Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent, hg., v. Jan-Dirk Müller u. Horst Wenzel, Stuttgart/Leipzig 1999, S. 43–62; Genealogie als Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. Kilian Heck u. Bernhard Jahn [erscheint 2000].

<sup>26</sup> So auch, doch ohne durchgreifende Folgen für die Analyse, Corneau/Störmer [Anm. 9], S. 115.

<sup>27</sup> Zuletzt etwa Corinna Dahlgrün, Hoc fac, et vives (Lk. 10,28) – vor allen dingen minne got. Theologische Reflexionen eines Laien im ‘Gregorius’ und in ‘Der Arme Heinrich’ Hartmanns von Aue, Frankfurt a. M. u. a. 1991 (Hamburger Beiträge zur Germanistik 14); Oliver Hallich, Poetologisches, Theologisches. Studien zum *Gregorius* Hartmanns von Aue, Frankfurt a. M. u. a. 1995 (Hamburger Beiträge zur Germanistik 22).

<sup>28</sup> Vgl. Claude Lévi-Strauss, Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, aus dem Franz. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1984 [zuerst unter dem Titel: Les structures élémentaires de la parenté, 1949], S. 77ff.; Zur Inzesttheorie von Lévi-Strauss vgl. auch Girard, Das Heilige [Anm. 5], bes. 322ff.; Michael Oppitz, Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie, Frankfurt a. M. 1975 (<sup>2</sup>1993), S. 104ff.; Françoise Héritier, Symbolique de l’inceste et de sa prohibition, in: La fonction symbolique. Essais d’anthropologie, hg. v. Michel Izard u. Pierre Smith, Paris 1979, S. 209–243; Robin Fox, The Red Lamp of Incest: an enquiry into the origins of mind and society, New York 1980; Frank Robert Vivello, Handbuch der Kulturanthropologie. Eine grundlegende Einführung, hg. und mit einer Einleitung v. Justin Stagl, Stuttgart 1981 [zuerst unter dem Titel: Cultural Anthropology Handbook. A Basic Introduction, 1978], S. 302ff.; Norbert Bischoff, Das Rätsel Ödipus. Die biologischen Wurzeln des Urkonfliktes von Intimität und Autonomie, München/Zürich 1985; Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, aus dem Amerikan. v. Kathrina Menke, Frankfurt a. M. 1991 [zuerst unter dem Titel: Gender Trouble, 1990], bes. S. 68ff.; zur Rezeption in der mediävistischen Literaturwissenschaft Kiening [Anm. 25], S. 49ff.; sowie Peters [Anm. 13], S. 140ff.

pus-Konstellation begrenzt, gar von der Freudschen Kulturtheorie ihre Antworten sich vorgeben läßt.<sup>29</sup>

Dies kann selbstverständlich nicht einmal ansatzweise skizziert werden. Worauf es ankommt, ist allein die These, daß die totalen Katastrophen von in Verwandtschaftssystemen organisierter Herrschaft eben deswegen immer wieder – und so auch im ‘Gregorius’ – als Inzest erzählt werden, weil es dieses Gesetz ist, das Verwandtschaft allererst konstituiert. Das »Inzestverbot ist [...] ein Gesetz, das heißt eine Institution mit einer Bedeutung, ein Symbol, ein Mythos und eine normative Aussage mit einem Sinn, der eine Unzahl menschlicher Handlungen organisiert, eine Vorschrift, die mitten im Bereich des Möglichen eine Mauer zwischen Erlaubtem und Verbotenem zieht, einen Wert schafft und das gesamte Bedeutungssystem neu anordnet, insofern sie beispielsweise der Blutsverwandtschaft einen Bedeutungsinhalt zuweist, den sie »zuvor« nicht hatte.«<sup>30</sup> Das Inzestverbot konstituiert Blutsverwandtschaft dadurch als einen sozialen Beziehungstypus, der von anderen unterschieden ist, daß es einen Unterschied macht zwischen Gebot und Verbot. Es klassifiziert die Gesamtheit aller möglichen Beziehungen<sup>31</sup> und ermöglicht es dieserart, diejenigen personalen Beziehungen, die nicht auch sexuelle sein dürfen, als Verwandtschaft aufzufassen. Damit begründet es Ordnung überhaupt, die nicht anders denn als strukturiertes Gefüge des Unterschiedenen zu denken ist. Das Gesetz konstituiert also vermittelt einer Unterscheidung von Erlaubtem und Verbotenem eine weitere Unterscheidung, diejenige von Verwandten und Nicht-Verwandten, wobei die erste Unterscheidung zur Ordnung des kulturellen Wissens gehört, die zweite sich als naturgegeben, als Ordnung des Blutes zeigt; die Unbefragbarkeit der Geltung des Gesetzes rührt nicht zuletzt daher, daß es dieserart »naturalistisch« seine eigene Konstruktionsleistung abblendet. Schließlich gilt für diejenigen, die als Verwandte unter das Verbot des Gesetzes fallen, ein komplementäres Gebot, die sogenannte Exogamieregel.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Vgl. insbesondere Günther Zuntz, *Ödipus und Gregorius: Tragödie und Legende, Antike und Abendland* 4 (1954), S. 191–203; Jürgen Kühnel, *Ödipus und Gregorius*, in: *Psychologie in der Mediävistik. Gesammelte Beiträge des Steinheimer Symposions*, hg. v. Jürgen Kühnel u. a., Göppingen 1985 (GAG 431), S. 141–170; kritisch weiterführend hingegen Christoph Huber, *Mittelalterliche Ödipus-Varianten*, in: *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger*, Bd. 1, hg. v. Johannes Janota u. a., Tübingen 1992, S. 165–199, bes. S. 189ff.

<sup>30</sup> Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, aus dem Franz. v. Horst Brühmann, Frankfurt a. M. 1990 [zuerst unter dem Titel: *L'institution imaginaire de la société*, 1975], S. 239.

<sup>31</sup> Feministische Diskursanalyse versucht zu zeigen, daß dieser Unterscheidung eine weitere logisch und historisch vorausliegt, die der Geschlechter im Homosexualitätsverbot; vgl. Butler [Anm. 28], bes. S. 93ff., 113ff. Eine dritte, weniger allgemeine Unterscheidung baut schließlich darauf auf: das Polygamieverbot.

<sup>32</sup> Vgl. Lévi-Strauss [Anm. 28] S. 94ff., insbesondere S. 106; Girard, *Das Heilige* [Anm. 5], S. 345ff.

In jener Ordnung des Wissens, die auch Hartmanns 'Gregorius' seine narrativen Spielzüge vorschreibt, stehen Genesis und Geltung des Gesetzes völlig außer Frage. Sie werden nicht zuletzt durch den theologischen Diskurs sanktioniert und sie werden präsent gehalten vor allem auch dadurch, daß man vom Verstoß gegen das Gesetz und seinen katastrophalen, Kultur nämlich grundsätzlich zerstörenden Folgen erzählt. Die Erzählung verwendet das Verbrechen als Problematisierungsfigur und damit kommunikativ als Mechanismus der Stabilisierung von genealogischer Ordnung, hier also Ordnung allgemein. Das Verbrechen, der Inzest, erscheint theologisch als Todsünde, strukturell aber als »Krise der Unterschiede«, als Krise von Kultur überhaupt, die auf den vom Gesetz begründeten Unterschieden aufbaut.<sup>33</sup>

## V

Von solchem Zusammenstürzen dessen, was als Unterschiedenes geordnet ist – und zwar präzise vom Kollaps des Kultur, Gesellschaft, Herrschaft organisierenden Verwandtschaftssystems –, erzählt der 'Gregorius' zweimal. Um die für jede Lektüre entscheidenden Differenzen dieser beiden Erzählungen (Aquitanien I – Aquitanien II) hernach deutlich herausarbeiten zu können, sind zuvor kurz ihre Zusammenhänge zu skizzieren. Sie sind syntagmatischer wie handlungslogischer Art.

Im Syntagma des epischen Prozesses sind solche Zusammenhänge zunächst als Einheit des Handlungsraums Aquitanien, als in der Zeit strukturierte Abfolge der Geschehnisse und auch hinsichtlich des Personals über die weibliche Hauptfigur gegeben. Die Tochter des alten Herzogs aus Aquitanien I, für die wir keinen Namen haben, ist in Aquitanien II Landesherrin; auf diese personal begründete Kontinuität der aquitanischen Herrschaft sind übrigens ihre Bußformen nach dem Geschwisterinzest genau abgestimmt (v. 2709ff.). Sie versagt sich allen sie und die Herrschaft begehrenden Fürsten, um sich dem einzig berechtigten Bewerber nicht mehr versagen zu müssen – welcher sich hier freilich zugleich als der einzig verbotene erweisen wird.

Handlungslogische Kausalitäten unterfangen diesen syntagmatischen Nexus der beiden Inzesterzählungen. Der Inzest der Geschwister in Aquitanien kann nur beantwortet werden mit dem, was ich später die Ausstoßung des Bruders nennen werde, mit seiner Bußfahrt nach Palästina: Wer in der Übertretung des Gesetzes das Verwandtschaftssystem destruiert, kann nicht mehr personale Herrschaft als Ordnung der auch genealogischen Unterschiede legitim ausüben. Damit schon und erst recht nach dem Tode des Bruders (v. 825ff.) hän-

---

<sup>33</sup> Girard, Das Heilige [Anm. 5], S. 77ff.

gen Stabilität und Dauer herzoglicher Macht in Aquitanien aber an der alleinregierenden Schwester. Und weil feudale Machtsysteme solche unentwegter männlicher Statuskonkurrenz sind<sup>34</sup> – Landherren müssen sich benachbarte weibliche Herrschaft einverleiben –, sind dieserart die umsitzenden Fürsten zur Unterwerfung von Land, Herrschaft und Frau geradezu genötigt, was es ermöglicht, die strukturierte Geschehnisfolge des ›Erlösermärchens‹ kausal anzuschließen.

Diese skizzierten Zusammenhänge erlauben es, die gravierenden Differenzen deutlich zu profilieren, die in Hartmanns Text zwischen den beiden Inzest-erzählungen selbst sowie zwischen den Konstellationen bestehen, in welche sie eingefügt sind. Es sind dies Unterschiede der jeweiligen Figurenkonstellationen (hier Geschwister-, dort Mutter-Sohn-Inzest), der Handlungssysteme (Minne vs. Aventure) und der jeweiligen Relationierung von Gesetz und Wissen: In dieser Hinsicht kann man den ersten, von den Figuren im Bewußtsein der Schuld begangenen Tabubruch als ein Problem der Moral abheben vom zweiten als einem Problem gewissermaßen des Schicksals,<sup>35</sup> weil hier Mutter und Sohn unwissend die inzestuöse Bindung eingehen. Paradigmatisch verschieden sind die beiden Gesetzesübertretungen darüberhinaus aber auch auf einer komplexeren Ebene, die nähere Beobachtung erfordert.

Ich beginne, wie die Erzählung, beim Bruder-Schwester-Inzest, der die scheinbar erfolgreiche Bewältigung des Problems der Herrschaftskontinuierung beim Generationenwechsel nachträglich zunichte macht. Diese Verletzung des Gesetzes<sup>36</sup> ist das dritte Geschehnis in einer Reihe, die den gesamten Prozeß dynastischer Machtsicherung in Aquitanien begleitet und die schon mit der Geburt des Thronfolgers einsetzt:

des selben landes herre  
gewan bî sînem wîbe  
zwei kint diu an ir lîbe  
niht schœner mohten sîn,  
einen sun und ein tohterlîn.

---

<sup>34</sup> Schön beschrieben hat dies zum Beispiel Harald Haferland, *Höfische Interaktion. Interpretationen zur höfischen Epik und Didaktik um 1200*, München 1989 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 10), bes. S. 28 ff., 88 ff.

<sup>35</sup> Vgl. Luhmann [Anm. 1], S. 246. Insofern beweist der erste Inzest die Schuld der Beteiligten, der zweite die Macht Gottes. Letzteres gälte nur dann nicht, wenn man den zweiten Inzest kausal auf Gregorius Entscheidung gegen die monastische Lebensform, auf seinen Abschied vom Abt und Weggang aus dem Kloster bezöge. Wie immer man den paradigmatischen Sinnzusammenhang beurteilen möchte (vgl. auch oben Anm. 18): Für eine solche Kausalitätsbeziehung gibt es keinen Anhalt im Text. Geleitet von den Winden (v. 1835) wird Gregorius als Erlöser und Todsünder in einem nach Aquitanien geleitet.

<sup>36</sup> Vgl. V (A<sub>1</sub> v. 250): *contre lei*.

der kinde muoter erstarp,  
dô si in daz leben vol erwarp. (v. 180–186)

Es handelt sich also um Zwillinge.<sup>37</sup> Zwillinge stellen für viele Verwandtschaftssysteme ein gravierendes Problem dar, das zum Beispiel durch Tötung oder Aussetzung oder rituellen Ausschluß aus der Gemeinschaft bewältigt werden kann. René Girard und andere haben dies gedeutet als Reaktion des sozialen Verbands auf jene Unterschiedslosigkeit, die Zwillinge verkörpern<sup>38</sup> und Girard hat von daher die These vertreten, Zwillinge setzten die Gemeinschaft der gleichen Gefahr aus wie der Inzestuöse; dies gelte besonders bei gleichgeschlechtlichen Zwillingen.<sup>39</sup> Nun sind freilich die Verwandtschaftssysteme des Hochmittelalters längst so komplex und leistungsfähig, daß die Bedrohung durch Zwillinge weitgehend abgedämpft ist; wenn auch unübersehbar bleibt, daß das Thema fortgesetzt – zum Beispiel in der Literatur – diskursiv bearbeitet wird. Insofern darf man Girards Deutung nicht einfach in eine ‘Gregorius’-Interpretation einbauen. Man kann indes ihre Grundfigur bedenken, und dann läßt sich immerhin sagen: Auch die ungleichgeschlechtlichen Zwillinge negieren zunächst eine Differenz, die für die Konstruktion feudaler genealogischer Ordnungen zentral ist, sie können nicht als Erst- und Zweitgeborene differenziert werden.<sup>40</sup> Freilich bleibt ihnen ein anderer Unterschied, eben der des Geschlechts, und so hätte die Sippe die Möglichkeit, die fehlende Differenz gewissermaßen durch die Einführung einer neuen zu restituieren: In einer exogamen Heirat wäre die Tochter aus ihrer Herkunftsfamilie auszusondern und einem fremden Verwandtschaftsgefüge zuzuordnen.

Solche Überlegungen bewegen sich in Bereichen, die aus der Perspektive der ‘Gregorius’-Forschung peripher erscheinen mögen, gar spekulativ. Doch würde dabei übersehen, daß, was ich hier beschreibe, im Text selbst als gewichtiges Problem ausdrücklich thematisiert wird – vom alten Herzog gegenüber seinem Sohn:

jâ vürhte ich harte sêre  
dîner schœnen swester.  
des ist mîn jâmer vester  
und beginnez nû ze spâte klagen

<sup>37</sup> Ebenso bei Arnold von Lübeck: *Durch die Gnade Gottes werden dem aquitanischen Herrscher Erben von besonders schöner Gestalt geschenkt, und zwar ein Sohn gemeinsam mit einer Tochter* (A, I, 1. v. 20f.); anders in GR, Cap. 81. [73.], S. 399, 6f., und in P, 2ff.

<sup>38</sup> Vgl. Girard, *Das Heilige* [Anm. 5], S. 88 ff.; Victor Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, aus dem Engl. v. Sylvia M. Schomburg-Scherff und mit einem Nachwort v. Eugen Rochberg-Halton, Frankfurt a. M./New York 1989 (Theorie und Gesellschaft 10) [zuerst unter dem Titel: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 1969], insbesondere S. 49.

<sup>39</sup> Girard, *Das Heilige* [Anm. 5], S. 115.

<sup>40</sup> Und eben diese Ähnlichkeit bereitet dem alten Herzog *vil bitterlichen smerzen* (v. 210).

daz ich ze allen mînen tagen  
ir dinc niht baz geschaffet hân:  
daz ist unväterlich getân. (v. 236–242)

Es ist dies die letzte Klage des Fürsten vor seinem Tod. Man mag sie als Sorge bloß um die ökonomische Versorgung der Tochter lesen, doch wäre sie dann unberechtigt: In der Obhut ihres Bruders wie unter der Vormundschaft der Großen eines mächtigen Herzogtums ist die Tochter durchaus angemessen ausgestattet. Vielmehr geht es offenbar darum, daß der Fürst bei seiner Tochter die Befolgung der Exogamieregel unterließ.<sup>41</sup> *unväterlich* ist dies in jenem genauen Sinne, daß der Vater als Instanz von Personenverband und Herrschaft die kulturelle Ordnung der Unterschiede aufrechtzuerhalten hätte. Dies nicht getan zu haben, und zwar auch angesichts des Zwillingstatus seiner Nachfolger nicht, das ist hier sein Versäumnis,<sup>42</sup> und so kollabiert die Ordnung der Unterschiede im Inzest der Zwillinge: doppelt notwendig gewissermaßen nicht gemäß den kausalen Handlungszusammenhängen, doch gemäß ihrer fundierenden Mytho-Logik.

Hartmann erzählt diese Übertretung des Gesetzes als wachsende und schließlich zu große Nähe<sup>43</sup> der Geschwister. Da es um ihre Körper geht, zeigt sich an deren proxemischer Ordnung im Raum das Schwinden des Unterschieds, und dies allererst ist es, was dem Teufel einen Ansatzpunkt für seinen Eingriff in das Geschehen bietet (v. 303 ff.). Seiner Gegenwart und der freilich hier allenfalls punktuell angebrachten theologischen Sündensemantik ungeach-

---

<sup>41</sup> So explizit auch in GR, Cap. 81. [73.], S. 399,9–14. Zur entsprechenden Situation in der 'Vie' Guerreau-Jalabert [Anm. 13], S. 1299f. – Vgl. Lévi-Strauss [Anm. 28], S. 643: »Das Inzestverbot ist weniger eine Regel, die es untersagt, die Mutter, die Schwester oder Tochter zu heiraten, als vielmehr eine Regel, die dazu zwingt, die Mutter, die Schwester oder Tochter anderen zu geben.«

<sup>42</sup> Vielleicht wäre sogar weitergehend zu sagen, daß es sich um mehr als nur ein Versäumnis handelt: Zwar warnt der alte Herzog seinen Sohn implizit vor inzestuösem Tun, indem er ihm die Tochter mit dem Gebot anempfiehlt, *daz dû dich wol an ir bewarst und ir bruoderlichen mite varst* (v. 261f.). Doch tut er dies, während er zugleich im Kreis der *mâge man und dienstman* (v. 201) *beidiu* Kinder *bî der hant* hält (v. 243): Nicht anders sähe ein Rechtsgestus der Verehelichung aus (vgl. P[aul] Mikat, [Artikel] Ehe, in: HRG 1 [1971], Sp. 809–833, besonders Sp. 820; Dietmar Peil, Die Gebärde bei Chrétien, Hartmann und Wolfram. Erec – Iwein – Parzival, München 1975 [Medium Aevum 28], S. 204f.; R[uth] Schmidt-Wiegand, [Artikel] Hochzeitsbräuche, in: HRG 2 [1978], Sp. 186–197, besonders Sp. 188). Insofern widersprechen die Aussagen des gestischen und des sprachlichen Codes einander und darin würde die Prekarität der Verhältnisse schon vor dem Inzest zum andern Male deutlich.

<sup>43</sup> Vgl. v. 287ff., 343, 365ff. Ich lese wachsende Nähe nicht als psychologisches Phänomen (dahingehend skeptisch auch zum Beispiel Cormeau/Störmer [Anm. 9], S. 130), sondern mythologisch als Krise des Unterschieds. Diese Lektüre ermöglichte sodann, im Rahmen des Theorieentwurfs von Girard zu verstehen, warum der Inzest zunächst eine Vergewaltigung ist: »Wo Unterschiede fehlen, droht Gewalt.« (Girard, Das Heilige [Anm. 5], S. 88)

tet,<sup>44</sup> ist diese Übertretung des Gesetzes vor allem anderen eine soziale Katastrophe: Destruktion der Unterschiede auf der horizontalen Ebene der Generation. Bruder und Schwester werden zu Gatten, die unumstößliche Ordnung der Genealogie ist zerstört und mit ihr die Regeln, nach denen personale Herrschaft allein Geltung und Dauer besitzen kann. Genau in dieser sozialen Dimension wird der Inzest von den Figuren auch wahrgenommen, das Stichwort dafür ist *êre*.<sup>45</sup> Abgebrochen wird er nicht ob seiner Sündhaftigkeit, sondern weil das Verbrechen und die faktische Störung der Genealogie mit der Geburt des Kindes nicht weiter zu verheimlichen wären.<sup>46</sup> Zur Bewältigung der Inzestfolgen wird daher nicht der Priester, sondern ein alter fürstlicher Rat um Hilfe gebeten. Anders als bei der zweiten Übertretung des Gesetzes im 'Gregorius' ist hier das Netz des moralischen und theologischen Diskurses so weitmaschig, daß jene destruktive Gewalt ganz direkt sichtbar wird, welche das inzestuöse Geschehen für die Gemeinschaft darstellt und auf welche diese Lektüre zunächst abhebt.

---

<sup>44</sup> Schuldsemantik wird von den Figuren nur selten (v. 440f., 470ff., 579, 599ff., 1780, 2484, 3304), an den wenigen übrigen Stellen vom Erzähler (v. 402, 688f., 1750) eingesetzt. Anders etwa bei Arnold von Lübeck; hierzu zuletzt Jens-Peter Schröder, Arnolds von Lübeck *Gesta Gregorii Peccatoris*. Eine Interpretation, ausgehend von einem Vergleich mit Hartmanns von Aue *Gegorius*, Frankfurt a. M. u. a. 1997 (Hamburger Beiträge zur Germanistik 23). – Zur Funktion des Teufels vgl. Daniel Rocher, Das Motiv der ›felix culpa‹ und des betrogenen Teufels in der 'Vie du pape Grégoire' und in Hartmanns 'Gregorius', GRM 38 (1988), S. 57–66.

<sup>45</sup> v. 390, 461, 500, 525, 531; vgl. auch Henne [Anm. 15], S. 8f.

<sup>46</sup> Freilich handelt es sich auch in Aquitanien I um (ethische) ›Sünde‹, doch erzählt wird sie in der Dimension der (sozialen) ›Schande‹ – und sodann, dies sei hier am Rande doch notiert, in einer Semantik des höfischen Minnediskurses:

An disem ungewinne [Schwangerschaft]  
erzeite ouch vrou Minne  
ir swære gewonheit:  
si machet ie nâch liebe leit. (v. 451–454)

Durch den Modus ihrer sprachlichen Vermittlung – bis hin zur Personifikation der Dame Minne, bis hin zum Herzenstausch (v. 653f.) und zum Liebestod des Bruders auf der Palästinafahrt (v. 831ff.) – verleiht die Geschichte den Zwillingen »programmatisch den Status eines Minnepaares« (Ingrid Kasten, Schwester, Geliebte, Mutter, Herrscherin: Die weibliche Hauptfigur in Hartmanns 'Gregorius', PBB 115 [1993], S. 400–420, hier S. 406), wird das Geschehen eingeordnet in ein Handlungssystem höfischer Liebe, welches es seinerseits in einer Elementarregel (v. 454) exemplarisch bestätigt. Das versteht sich freilich nicht schon als Kritik am höfischen Diskurs der Minne (wie anzunehmen naheliegt, wenn man den Text als Legende klarbekommen will), sondern sanktioniert diese als kulturell durchgearbeitete Form: als Beziehungstyp, der dann katastrophisch wird, wenn er nicht als Einheit einen Unterschied macht, einen Unterschied nicht nur zur Ehe, sondern auch zur Verwandtschaft.

## VI

Vorhin war zu betonen: Handlungslogisch funktioniert auch der zweite Inzest im Risikozusammenhang feudaler Herrschaftssicherung und wie der erste macht er nachträglich eine dort gefundene, zunächst scheinbar erfolgreiche Lösung zunichte, ohne daß doch diese Zerstörung noch ins Licht der Erzählung träte.<sup>47</sup> Indes ist die Übertretung des Gesetzes zuvor die konsequente Folge dieser Lösung, nämlich im Handlungsschema von der Befreiung der bedrohten Landesherrin<sup>48</sup> und im Regelsystem von Aventure und Landesherrschaft, das jenem zugrundeliegt:

Der Queste-Ritter gelangt nach Aquitanien, erfährt dort von der Bedrohung der Landesherrin und erkennt diese Situation als Herausforderung wie Chance seiner ritterlichen Bewährung im Frauendienst (v. 1867 ff.). So kommt der Handlungsablauf in Gang. Der fremde Ritter und die Herzogin begegnen einander, es gibt einen Moment des Stutzigwerdens, doch zu einer Anagnorisis kommt es nicht.<sup>49</sup> Dies ist als Voraussetzung des späteren Inzestes selbstverständlich narratologisch vom Ende her motiviert, liegt zugleich aber auch in jener Logik der epischen Welt begründet, die ich herauszuarbeiten versuche: Die Blutsverwandtschaft von Ritter und Landesherrin hat ja ihren Grund in einer Krise der genealogischen Unterschiede, sie ist eine Unterscheidung, die sich selbst negiert; die Mutter des Gregorius ist zugleich seine Tante (Vaterschwester). Wie sollte man diese Konfundierung wahrnehmen können in einer Welt visueller Evidenzen, deren Ordnungen sich stets verkörpern in den feudalen Körpern, und in welcher daher Wahrnehmbarkeit, Beobachtung, die horizontalen und vertikalen Unterscheidungen des Verwandtschaftssystems voraussetzt?<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Gregorius zieht aus der Welt, die Mutter büßt so wie nach ihrer ersten Übertretung des Gesetzes (Askese, Almosen) und herrscht im Lande, v. 2711 ff. Die Machtlage des Herzogtums im weiteren wird nicht thematisiert. Die Annahme, daß sie prinzipiell wieder so prekär wäre wie vor der ritterlichen Befreiungstat des Gregorius, scheint naheliegend und wird doch unzutreffend sein. Wie gezeigt werden soll, trägt Gregorius zum Zwecke der Stabilisierung des sozialen Ordnungsgefüges das Verbrechen aus diesem heraus an einen anderen Ort und sichert es gerade damit endgültig.

<sup>48</sup> Vgl. oben Anm. 18.

<sup>49</sup> v. 1935 ff.; vgl. V (A<sub>1</sub>, v. 1315 ff.); GR, Cap. 81. [73.], S. 404, 18–20; P, 252 ff.

<sup>50</sup> So wird erklärlich, daß die Mutter angesichts seines Seidenkleides stutzig wird, ohne Gregorius zu erkennen (v. 1935 ff.). – Zur mittelalterlichen Kultur als einer Welt visueller Evidenzen vgl. etwa Haferland [Anm. 34], bes. S. 207 ff.; Höfische Interaktion. Das Zeremoniell und die Zeichen, hg. v. Hedda Ragotzky u. Horst Wenzel, Tübingen 1990; Peter Czerwinski, Der Glanz der Abstraktion. Frühe Formen von Reflexivität im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung I, Frankfurt a. M./New York 1989, besonders S. 19 ff., 192 ff.; ders., Gegenwärtigkeit. Simultane Räume und zyklische Zeiten, Formen von Regeneration und Genealogie im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung II, München 1993 (dazu Peter Stroh-

Der Ritter Gregorius also erprobt sich in kleineren Gefechten (v. 1972 ff.), denn da er aus dem Nirgendwo zu kommen scheint,<sup>51</sup> muß er zunächst vor sich und der aquitanischen Gesellschaft darstellen, daß er überhaupt Ritter ist, bevor er sodann im heldenhaften Zweikampf den gefährlichen Aggressor und Werber um die Landesherrin besiegen kann. Die damit beseitigte Gefährdung der Machtlage in Aquitanien hat aber auch die Risiken weiblicher Herrschaft evident gemacht, umgekehrt hat sich Gregorius als der beste aller Ritter bewiesen. Es gibt hier also keine Alternative: Der Beste muß die Frau heiraten,<sup>52</sup> um als neuer Landesherr Stabilität und Dauer der Herrschaft zu garantieren. Der Vorschlag dazu kommt schemagemäß von den Vasallen, die ausdrücklich abwägen zwischen den Ansprüchen des Bußlebens der Landesherrin<sup>53</sup> einerseits, andererseits demjenigen, was für Stabilität und Dauer des Herzogtums unumgänglich ist (v. 2199 ff.). Und das Ergebnis ist klar. Die Gemeinschaft zieht in jedem Fall die Sicherung ihrer eigenen Weiterexistenz den Einzelinteressen (und seien es die religiösen) eines ihrer Mitglieder (und sei es die Landesherrin) vor. Der Ritter wird also die Herzogin heiraten und als *rex iustus et pacificus* vorbildlich herrschen.

Dieses Erzählschema samt den in ihm gespeicherten Regeln von Aventure und Herrschaft funktioniert hier freilich unter falschen Voraussetzungen.<sup>54</sup> Es

---

schneider, Die Zeichen der Mediävistik. Ein Diskussionsbeitrag zum Mittelalter-Entwurf in Peter Czerwinkis ›Gegenwärtigkeit‹, IASL 20 [1995], S. 173–191); Horst Wenzel, Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995; Haiko Wandhoff, Der epische Blick. Eine mediengeschichtliche Studie zur höfischen Literatur, Berlin 1996 (Philologische Studien und Quellen 141); Ursula Peters, Zwischen New Historicism und Gender Forschung. Neue Wege der älteren Germanistik, DVjs 71 (1997), S. 363–396, hier S. 367 ff.

<sup>51</sup> Für sich selbst: weil er seine Herkunft nicht kennt; für die Aquitanier: weil sie nicht wissen, woher er kommt. Denn in beiden Perspektiven kommt Gregorius aus einem Jenseits: Aus dem Jenseits genealogischer Unterscheidungssysteme (Inzest), aus dem Jenseits der höfischen Welt (Kloster), von jenseits des Meeres (Insel).

<sup>52</sup> Zu den ›einfachen Regeln‹, die hier wirksam werden, vgl. Peter Strohschneider, Einfache Regeln – komplexe Strukturen. Ein strukturanalytisches Experiment zum ‚Nibelungenlied‘, in: Mediävistische Komparatistik. FS Franz Josef Worstbrock, hg. v. Wolfgang Harms u. Jan-Dirk Müller, Stuttgart/Leipzig 1997, S. 43–75.

<sup>53</sup> Die Vasallen wissen nichts von der Inzestschuld der Landesherrin, kennen also den konkreten Grund ihres Bußlebens nicht, doch müssen sie ihn auch nicht kennen: Die Hingabe an Gott und die Armen ist in diesem Weltmodell immer legitim und plausibel.

<sup>54</sup> Im Rahmen des Schemas wird diesen falschen Voraussetzungen, dem Legitimitätsmangel der gefundenen Lösung, vom Text nur durch zwei Leerstellen Rechnung getragen. Die Ehe ist kinderlos und zuvor: Gregorius fehlt der Ritterschlag. Er wird vom Abt zum Ritter gemacht, indem dieser ihn mit den entsprechenden Requisiten ausstattet, und er macht sich durch die Befreiungstat in Aquitanien selbst zum Ritter, doch die rituelle Initiation in die höfische Laiengesellschaft fehlt. Sie muß auch fehlen: Nur ein Ritter, nicht der Abt, kann den Ritterschlag erteilen, nur wer Genealogie, legitime Geburt vorzuweisen vermag, kann ihn erhalten. In V (B<sub>1</sub> v. 894) bittet Grégoire den Abt ausdrücklich um den Ritterschlag, daß er ihn auch erhalte, wird nicht erzählt.

garantiert nämlich nicht allein die Befreiung der bedrohten Herrschaft und deren fortdauernde Sicherung durch Heirat. Es garantiert zugleich die Exogamie des Befreiers: Während die Bedroher in der Regel die umsitzenden Landesherren, also die Nächsten sind, kommt der Erlöser stets aus der Ferne, verkörpert er einen Unterschied. In seiner radikalsten Form kommt er aus dem Nirgendwo, aus dem U-topos; so zum Beispiel Konrads Schwanritter als Verkörperung des radikal Anderen, der nicht aus einer fremden Sippe, etwa der des Grals, kommt, sondern aus gar keiner, dorthin also, wo zu aller genealogischen Ordnung eine prinzipielle Differenz besteht, welche mythisches Heil – nicht garantiert, sondern: ist.<sup>55</sup> Wer aber aus dem Nichtunterschiedenen kommt, garantiert als Befreier – zunächst, also: innerhalb des vom Schema organisierten epischen Zusammenhangs – nicht Heil, sondern Unheil. So Gregorius: Der Befreier kommt nicht ganz von Außen (wie es den Anschein hat, v. 1859 ff.), sondern ganz von Innen, er ist der Sohn der zu erlösenden Frau. Damit schon ist das Gesetz der Unterscheidung übertreten und der vollzogene Inzest in der Mutterehe macht dies gewissermaßen nur noch manifest, indem er nun auch in der Vertikale des Generationengefüges die Sippenordnung kollabieren läßt.

## VII

Liest man den Inzest, liest man die Übertretung des Gesetzes, wie es hier versucht wird, als Zerstörung jener Unterschiede, in welchen soziale Ordnung ihren Grund hat – dies im doppelten Sinne von Gründung und Begründung, Genesis und Geltung –, so geraten in einem weiteren Schritt auch die an den Verbrechen vollzogenen Folgen in eine neue Perspektive. Wenn die Untat eine die Gemeinschaft in ihrem Grund gefährdende Ent-Differenzierung ist, dann kann auf sie nur mit Versuchen der Re-Differenzierung reagiert werden. Der Mythos hat dafür den Mechanismus der Ausstoßung:<sup>56</sup> der Ausschließung desjenigen, der die Ordnungsbedrohung verkörpert, einen Mechanismus also der Wiederherstellung eines Unterschieds. Und auch im 'Gregorius' wird von diesem Mechanismus dreimal Gebrauch gemacht: in der Palästinafahrt des Vaters, in der Aussetzung des Säuglings und endlich in der Selbstaussetzung des Büßers auf dem Stein.

Die Palästinafahrt des inzestuösen Vaters zunächst ist semantisch selbstverständlich als eine Bußfahrt angelegt. Sie scheitert am vorzeitigen Minnetod

<sup>55</sup> Vgl. Peter Strohschneider, *Ur-Sprünge. Körper, Gewalt und Schrift im »Schwanritter« Konrads von Würzburg*, in: *Gespräche – Boten – Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter*, hg. v. Horst Wenzel, Berlin 1997 (Philologische Studien und Quellen 143), S. 127–153.

<sup>56</sup> Vgl. besonders Girard, *Ausstoßung* [Anm. 5].

ihres Protagonisten (v. 831ff.), also an der unvermindert übergroßen Nähe der Zwillinge, und man sieht daran, daß sie gerade nicht leistet, was ihre motivische Funktion zu sein hätte: Fahrt über das Meer, Herstellung von Distanz, Schwellenübertretung hinein in eine andere Welt;<sup>57</sup> was sie zu sein hätte gemäß der Logik des Talion: Übergroße Nähe, Grenzüberschreitung im Innern, kann nur Grenzüberschreitung in ein Draußen zur Folge haben, maximale Distanz der Zwillinge. Strukturell wäre also die Orientreise des Vaters die Restitution des Unterschieds, und wieder ist ihre Gemeinschaftsrelevanz darin präsent gehalten, daß die Reise auf Geheiß jenes alten Rates unternommen wird, der Instanz des Herrschafts- und Personenverbandes ist (v. 572ff.). Ihre Oberflächensemantik ist die der genuin ritterlichen, personalen Bußeleistung, die mythische Logik der Palästinafahrt aber ist die Ausstoßung des Verbrechers durch die Gemeinschaft.

Hiermit durchaus vergleichbar ist die Aussetzung des inzestgeborenen Säuglings auf dem Meer.<sup>58</sup> Doch gibt es ein entscheidendes neues Moment: Diese zweite Verstoßung eines Mitglieds aus der Sippenordnung beruht auf einer Verschiebung. Gregorius hat kein Gesetz übertreten (v. 470ff.), er nimmt aber das Verbrechen seiner Eltern auf und mit sich und trägt es in ein Jenseits des Meeres, und er vermag dies, gerade weil er nicht durch eigene Schuld belastet ist. Das ist indes genau zu verstehen: Gregorius ist ein Stellvertreter, doch heißt das nicht, er befreite damit seine Eltern von deren eigener personaler Schuld; das kann er nicht – noch nicht –, und deswegen müssen Vater und Mutter auch selbst fortgesetzt büßen bis an ihr Ende. Vielmehr übernimmt er die elterliche Gesetzesübertretung in dem Sinne, daß damit die Gemeinschaft von deren katastrophalen Folgen befreit wird. Sicherung der *êre* lautet das entsprechende Stichwort des Textes:<sup>59</sup> Gregorius ist zunächst im genauen Sinne ein Sündenbock. Deswegen muß das ausgesetzte Kind so ausgestattet werden, daß es am Leben bleibt, damit nicht durch Verlust des Stellvertreters dessen Last auf das Kollektiv zurückfalle. Schließlich kann man in diesem Zusammenhang die Funktion der berühmten Schrifttafel beschreiben:<sup>60</sup> Sie etabliert

<sup>57</sup> Das Meer ist hier nicht das Wasser, welches die Schuld abwüschte; das vermöchte erst die Buße des Sünders in Palästina. Aber das Meer ist der Ort der Gedächtnislosigkeit, es macht die Krise der Unterschiede vergessen, so daß die Erinnerung daran, also der Bezug zwischen Sünde und Buße über die Distanz hinweg, beim Büßer separat installiert werden muß, nämlich im Herzenstausch (v. 653f.).

<sup>58</sup> Der Anstoß dazu geht von dem alten Rat, seiner Gattin und der Mutter des Gregorius gemeinsam aus, und darin ist auch die gottgefällige (v. 693ff.) Aussetzung des Säuglings in ihrer Sozialrelevanz markiert. In V wird die Aussetzung demgegenüber von der Mutter gegen den Widerstand der Gesellschaftsinstanzen durchgesetzt (vgl. A<sub>1</sub> v. 455ff.); ähnlich GR, Cap. 81. [73.], S. 401, 1–6.

<sup>59</sup> Vgl. v. 500, 531, 564f., 683ff., 738f., 766.

<sup>60</sup> Dazu u. a. Ursula Storp, Väter und Söhne. Tradition und Traditionsbruch in der volkssprach-

dauerhaft beim Stellvertreter den Stellvertretungsmechanismus als solchen, indem sie das Wissen von der Krise der Unterschiede präsent hält, und zwar in anonymisierter Form (v. 763 ff.), so daß eine Rückverschiebung der Last ausgeschlossen sein soll. Und die Schrifftafel ermöglicht es dieserart, die Stellvertretung in ritueller Wiederholung beständig zu aktualisieren, wie es in den Memorialakten der Gebete des Gregorius vor der Tafel denn auch geschehen wird.

Gleichwohl scheidet diese Ausstoßung, der Sündenbock stirbt nicht in der Wüste, sondern er kehrt ins Innere der Sippenordnung zurück, so daß es notwendig zu einer zweiten Übertretung des Gesetzes kommen muß.<sup>61</sup> Auch diese Rückkehr aber ist nicht zufällig, Gregorius muß aus strukturellen Gründen wiederkommen, und meine These wäre, daß er insofern<sup>62</sup> keine *vrie wal* (v. 1439) hat. Der Text zeigt das zunächst an der Zyklik der Handlungsfolge, insofern der Weg von Aquitanien I über die Klosterinsel nach Aquitanien II dem elementaren Schema von Exil und Rückkehr folgt.<sup>63</sup> Doch der eigentliche Grund für diese Wiederkehr liegt wohl tiefer. Denn daß der Stellvertreter zurückkehrt, heißt zunächst offenbar, daß er selbst durch die Krise der Unterschiede, durch den Inzest hindurchgehen muß. Gregorius muß selbst werden, was er vertritt, er muß die Repräsentation der Gesetzesübertretung in diese selbst verwandeln. (Psychologisch gesprochen würde man hier wohl sagen, daß Gregorius seine Funktion als Träger fremder Schuld anerkennen, daß er sie sich zu eigen machen, sie internalisieren, daß er also ganz in dieser Funktion aufgehen muß.) Dafür aber ist der zweite Inzest unerlässlich: Er ist genau diese Transformation des Gregorius aus einer Repräsentationsgestalt in eine Präsenzgestalt der Gesetzesübertretung, er ist die Transformation des Sündenbocks in den Sünder. So allererst wird es möglich, daß Gregorius die (passiv erlittene) Ausstoßung durch die (aktiv vollzogene) Selbstausschließung aus aller Sozialität gewissermaßen erfüllen kann. Im Weg aus der Welt auf die Felseninsel geschieht dies. Gregorius nimmt diese Funktion selbst an, nichts zu sein als jener Träger der Gesetzesübertretung, der diese aus der Gemeinschaft

---

lichen Literatur des Mittelalters, Essen 1992 (Item mediävistische Studien 2), S. 219, 230ff.; zuletzt Edith Wenzel u. Horst Wenzel, Die Tafel des Gregorius. Memoria im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, in: *Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Harald Haferland u. Michael Mecklenburg, München 1996 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 19), S. 99–114.

<sup>61</sup> Hierzu auch Storp [Anm. 60], insbesondere S. 226, 235.

<sup>62</sup> Also hinsichtlich seiner Rückkehr nach Aquitanien zur Mutter; über seine Entscheidungsfreiheiten zwischen den Lebensformen des Mönchs und des Ritters ist damit direkt noch keine Aussage verbunden. Zur Notwendigkeit von Gregorius Rückkehr, freilich in einem ganz anderen Interpretationsparadigma, auch Zuntz [Anm. 29], S. 95f.

<sup>63</sup> Vgl. oben Anm. 18.

heraus in ein Jenseits des Meeres trägt. Damit aber handelt er genau an jener Stelle richtig, an welcher sein Großvater falsch agiert hatte: Der Fürst als Verkörperung der (patriarchalischen) Ordnung der Unterschiede, der Herrschaft und der Kultur, er leitet seine Frau und Mutter zur Buße an (v. 2695 ff.), und er restituiert die Ordnung der Unterschiede, indem er in seiner eigenen Gestalt deren Krisis aus der Welt hinausträgt. Im Jenseits der Felseninsel ist Gregorius in diesem Sinne nichts als die totale Verkörperung der sozialen Katastrophe.

Wollte man hierfür jetzt doch einmal den religiös-theologischen Begriff einsetzen, so wäre also zu sagen, daß Gregorius ein Träger von Sünde ist. Weil er selbst ohne Schuld ist, kann er auf seinem Weg durch die Welt Sünden einsammeln, die von den Eltern ›geerbt‹ fremde Sünde wie die ihm als ›Schicksal‹ zugefallene eigene, um diese Sünden, nämlich die Übertretung des Gesetzes der Unterscheidung, in einen Raum zu tragen, der von der Ordnung der Unterschiede radikal getrennt ist. Dieserart sichert er den Fortbestand des Gesellschaftsverbands als Ordnung der Unterschiede trotz deren temporärer Krise. Insofern ist der Protagonist nicht paradox gekennzeichnet durch – wie es insbesondere Walter Haug formulierte – »schuldlose Schuld«<sup>64</sup>, und es wäre zu erwägen, ob nicht überhaupt die philologischen Suchen nach der Schuld des Gregorius im Sinne einer personal zurechenbaren Verantwortung für das katastrophische Geschehen zu sehr von Subjektkategorien gelenkt werden, die die Eigenlogik der mythischen Struktur der Erzählung unterschätzen.<sup>65</sup> Präziser als der zitierte Ausdruck von der »schuldlosen Schuld« ist, scheint mir, Hartmanns (und wohl auch seiner französischen Vorlage) eigene Wiederholungsformel: Der *guote sündære*<sup>66</sup> ist jener gute Stellvertreter und Sündenbock, der

<sup>64</sup> Vgl. Haug [Anm. 4], bes. S. 148 ff.; Kasten [Anm. 46], S. 418 f.; Haubrichs [Anm. 13], S. 18. Kritisch zur These von der ›schuldlosen Schuld‹ auch Joachim Heinzle, Die Entdeckung der Fiktionalität. Zu Walter Haugs »Literaturtheorie im deutschen Mittelalter«, PBB 112 (1990), S. 55–80, hier S. 67 f.

<sup>65</sup> Zur prinzipiellen Schuldlosigkeit des Gregorius vgl. Zuntz [Anm. 29], S. 93 ff.; Volker Mertens, Gregorius Eremita. Eine Lebensform des Adels in ihrer Problematik und ihrer Wandlung in der Rezeption, Zürich/München 1978 (MTU 67), S. 12 ff.; Haug [Anm. 4], S. 152, und dazu Heinzle [Anm. 64], S. 67. Zur Diskussion um die Schuldfrage vgl. Elisabeth Gössmann, Typus der Heilsgeschichte oder Opfer morbider Gesellschaftsordnung? Ein Forschungsbericht zum Schuldproblem in Hartmanns 'Gregorius' (1950–1971), Euph. 68 (1974), S. 42–80; Rudolf Voß, Die Artusepik Hartmanns von Aue. Untersuchungen zum Wirklichkeitsbegriff und zur Ästhetik eines literarischen Genres im Kräftefeld von soziokulturellen Normen und christlicher Anthropologie, Wien 1983 (Literatur und Leben N.F. 25), S. 59 ff.; Tomas Tomasek, Verantwortlichkeit und Schuld des Gregorius. Ein motiv- und strukturorientierter Beitrag zur Klärung eines alten Forschungsproblems im Gregorius Hartmanns von Aue, Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 34 (1993), S. 33–47.

<sup>66</sup> v. 176, 671, 2552, 2606, 4001; vgl. V (B<sub>1</sub> v. 34, 1280); dazu u. a. Hartmut Freytag, ›sun, des bewise dich der/ der dich näch im gebildet hât‹. Bemerkungen zu Antonomasien in Hartmanns

selbst zum Sünder wird, um die Sünden tragen und hinwegnehmen zu können, einer also, »qui tollit peccata mundi«,<sup>67</sup> jedenfalls diejenigen seiner epischen Herkunftswelt.

## VIII

Gregorius Weg zur Felseninsel und seine dortige Bußexistenz<sup>68</sup> sind dieser Lektüre in allen Etappen gewissermaßen Nachvollzug dessen, was zugleich längst der Fall ist: Ausstoßung, Ausschluß aus aller Sozialität,<sup>69</sup> und dies am sichtbarsten in seiner Distanz selbst zum Fischer als der Instanz jener Schwelle zur Anderwelt, welche hier das Meer darstellt. Die Felseninsel ist also der Ort des größten Unterschieds zur Ordnung des Unterschiedenen, zur Gemeinschaft. So wird der Weg zur Insel erzählt, so ist es der topologischen Ordnung der epischen Welt eingeschrieben und so vollzieht es sich am Körper des Büßers. An ihm lösen sich die Unterschiede auf: Er vergißt die Tafel, trennt sich also von der Erinnerung an seine Herkunft aus einem katastrophischen Geschehen der genealogischen Entdifferenzierung, er verliert Kleidung<sup>70</sup> und Schönheit<sup>71</sup> und damit alle sozialen Statusindices. Er geht ein in die Welt des Ununterschiedenen.<sup>72</sup> Wenn sodann aber die Erzählung schließlich bei der An-

---

von Aue 'Gregorius' und seinen lateinischen und volkssprachlichen Bearbeitungen, in: Latein und Volkssprache im deutschen Mittelalter 1100–1500. Regensburger Colloquium 1988, hg. v. Nikolaus Henkel u. Nigel F. Palmer, Tübingen 1992, S. 142–157, hier v. a. S. 151.

<sup>67</sup> Hierauf ließe sich eine Stelle aus der Allegorese des Samariter-Gleichnisses im 'Gregorius'-Prolog beziehen, wenn man mit Klaus Dieter Goebel, Hartmanns ›Gregorius-Allegorie‹, ZfdA 100 (1971), S. 213–226, hier S. 216f., und Haug [Anm. 4], S. 141, in der den Verwundeten auf die Schultern nehmenden Gottesfigur (v. 135ff.) nicht den guten Hirten, sondern Christus als Träger der Sünden der Welt sehen dürfte.

<sup>68</sup> Zur Dauer von 17 Jahren (v. 3131, 3139, 3299, 3578) vgl. Ohly, Der Verfluchte [Anm. 4], S. 17f.

<sup>69</sup> Vgl. auch v. 3519ff., 3553ff., 3579.

<sup>70</sup> Zur Thematisierung der Kleidungsstücke vgl. nochmals die Ausstattung des ausgesetzten Säuglings (v. 711, 1052f.), die Fertigung von Kleidern beim Verlassen des Klosters (v. 1641ff.), die Begegnung mit der Mutter (v. 1942ff.) sowie den Kleiderwechsel mit Antritt der Buße (v. 2748ff.).

<sup>71</sup> Vgl. die Beschreibungen des Gregorius vor der Buße (v. 674ff., 1034, 1131, 1156, 2785) und danach (v. 3379ff.).

<sup>72</sup> Im Sinne von Victor Turner wäre hier also von einer liminalen Phase zu sprechen: Victor Turner, Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels, aus dem Engl. v. Sylvia M. Schomburg-Scherff, Frankfurt a.M. 1995 [zuerst unter dem Titel: From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play, 1982], etwa S. 38: »Die symbolische Umkehrung sozialer Eigenschaften charakterisiert die Trennungsphase [von der Gesellschaft], das Verwischen und Verschmelzen von Unterschieden die Schwellen- bzw. Umwandlungsphase.«

kunft der römischen Boten auf dem Felsen diesen Körper, an dem alle Spuren kultureller Bearbeitung von ›Natur‹ getilgt sind,<sup>73</sup> einem imaginären höfischen Körper in seiner ganzen Schönheit kontrastiert – und Schönheit heißt hier differenzierende Zurichtung für die Choreographie sozialer Unterschiede im Gesellschaftstanz: *als er ze tanze solde gân* (v. 3398) –, dann ist solche Gegenüberstellung weit mehr als eigengültiger Ausdruck rhetorischer Virtuosität.<sup>74</sup> Sie zeigt vielmehr – und ebenso tut es die Situierung der Felseninsel in Aquitanien<sup>75</sup> –, daß noch diese Aufhebung der Unterschiede in der *sanctitas* des Bußlebens für den Beobachter strikt bezogen bleibt auf jene differenzielle Ordnung, welche sie vermittelt der Ausstoßung des Sündenträgers sichert.

Bis an die Grenzen der Erzählbaren hin wird Gregorius also in Distanz gerückt, wird er unterschieden von der Ordnung der Unterschiede. Genau so aber wurden eingangs Heiligkeit, Umschlag in die Transzendenz zu bestimmen versucht: als dasjenige, was von allem Unterscheidbaren und Unterschiedenen unterschieden ist. Dabei versteht sich: Die Disjunktion von Immanenz und Transzendenz, also die primordiale Unterscheidung, nämlich diejenige des Unterschiedenen vom Nichtunterschiedenen, liegt gewissermaßen im Rücken von Hartmanns Text (wie auch unserer eigenen Rationalitäten); sie kann nicht mehr beobachtet werden. Sie ist das unhintergehbare Gesetz des Textes und seiner metaphysisch konstruierten Welt. In dieser Welt aber ist der totale Ausschluß aus jener gesetzten und ›gesetzlichen‹ Ordnung der Unterschiede – die negative Theologie wird zum Beispiel mit Nikolaus Cusanus von *aliuditas* sprechen –, ist dieser Ausschluß zugleich der Eingang in das Nichtunterschiedene, in die Sphäre des *non-aliud*<sup>76</sup>: Es heißt Gott, Gnade, Heil. Gregorius hat in diesem Sinne die katastrophische Konfusion der Familie, Herrschaft, Welt begründenden Unterschiede ins Andere alles Unterschiedenen getragen, und

---

<sup>73</sup> Vgl. V (B<sub>1</sub> v. 1943f.): *Tut est veluz cum une beste,/ Des piez amunt desqu'a la teste*. Vgl. auch Haug [Anm. 4], S. 150f.

<sup>74</sup> Dies selbstverständlich auch: v. 3378–3400, 3423–3465. Eine entsprechende rhetorische Ausarbeitung fehlt in V (vgl. A<sub>1</sub> v. 2495ff.); G (fol. 40<sup>v</sup>) kürzt beide Stellen fast gänzlich.

<sup>75</sup> Vgl. v. 3180f., 3206, 3764; in V liegt die Felseninsel demgegenüber mitten auf dem Meer (vgl. A<sub>1</sub> v. 2205ff.).

<sup>76</sup> Jene Fassung des Problems, welche ich hier gebrauche, ist also auch in der theologischen Spekulation formulierbar, jedenfalls seitdem diese von Substanz- auf Funktionsontologie umstellt. Vgl. etwa Nikolaus von Kues, Vom Nichtanderen = De non aliud, übers. u. eingeleitet v. Paul Wilpert, (Schriften des Nikolaus von Kues, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hg. v. Ernst Hoffmann, Bd. 12), Hamburg 1952, und dazu u.a. Hans Blumenberg, Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner, erweiterte u. überarbeitete Neuausgabe von »Die Legitimität der Neuzeit«, 4. Teil, Frankfurt 1976, besonders S. 34ff.; Heinrich Rombach, Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, 2 Bde., Freiburg/München 1965/1966 (21981), bes. Bd. 1, S. 150ff.; Luhmann [Anm. 1], S. 893ff.

deswegen greift Gott an ihm direkt in das erzählte Geschehen ein: Er holt ihn in einen Raum jenseits aller, auch aller genealogischen Differenzierung, jenseits des Gesetzes; im französischen Text heißt es, er mache ihn zum *pastur* [...] *de la lei*<sup>77</sup>, zum Hirten über das Gesetz. Gott also erhöht den Sündenbock und Sündenträger zum Papst, und das heißt: Er macht Gregorius in neuer Weise zu dem, was er vom Moment seiner inzestuösen Zeugung an ist – einem Stellvertreter (v. 3497 f.).

## IX

Ist der Inzest die Krise des Gesetzes der Unterschiede, so ist die Gnade dessen Aufhebung. Vor ihrem ›Glanz‹ und ihrer ›Fülle‹ bleibt allein das immer wiederholte Scheitern hymnischer Metaphorik, bleiben »Bilder der unbegriffenen Wahrheit«<sup>78</sup>. Erzählen kann man von der Gnade selbst nicht, denn narrative Prozesse sind Operationen des Unterscheidens und Bezeichnens. Doch kann die Erzählung die Wirkungen der Gnade zeigen. Und wie die verbrecherische Zerstörung von Unterschieden im Inzest so bringt sie daher auch deren heilsichernde Aufhebung in der göttlichen Gnade auf der Ebene des genealogischen Diskurses zur Anschauung. Deswegen, so meine ich, ist die Erhöhung des Büßers Gregorius zum Papst, ist die Romfahrt mit ihren Wundern so wenig das Ende der Geschichte wie die päpstliche Friedensherrschaft, in welcher die göttliche Gnade auf die Ordnung der Welt bezogen bleibt.<sup>79</sup> Den Abschluß des Erzählens bildet erst die dritte Begegnung mit der Frau,<sup>80</sup> also die Wiedereinführung des genealogischen Diskurses mit dem Ziel, in ihm nun auch jenen Heiligkeitsraum narrativ aufscheinen zu lassen, der hier Rom, Papsttum heißt.

Der doppelte Inzest, so versuchte ich zu zeigen, hat Gregorius als Voraussetzung seines Papsttums und seiner Heiligkeit von allen genealogischen Legitimitätslinien abgeschnitten, hatte ihn schon in der Konfusion der Verwandtschaften von allen Vorgängern und Vorfahren, von aller Welt entbunden. Zuletzt der Verlust der Tafel beim Weg zur Felseninsel zeigt, daß dieser Ort jenseits aller Tradierungen, jenseits der Geschichte liegt: Gregorius ist dort ohne Ursprung. Nur und erst deswegen kann jetzt Gnade an die Stelle genealogischer Gründung treten. Oder anders gesagt: Das Papsttum des Gregorius,

<sup>77</sup> V (B<sub>1</sub> v. 1987).

<sup>78</sup> Susanne Köbele, *Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache*, Tübingen/Basel 1993 (Bibliotheca Germanica 30).

<sup>79</sup> Vgl. v. 3796 ff. und Haug [Anm. 4], S. 148 f.

<sup>80</sup> Eine entsprechende Anagnorisis-Szene fehlt in der Hartmanns Text insgesamt wohl am nächsten stehenden V-Version B<sub>1</sub>, nicht aber in den übrigen altfranzösischen Fassungen (vgl. V, S. 28, sowie Anmerkung zu v. 2593 ff.).

von dem alles andere abgefallen ist, hat keinen anderen Grund als die Gnade Gottes und in ihr also seinen absoluten Grund.<sup>81</sup> Das Heil der Sippe hat sich in totales Unheil und dieses in absolutes Heil verkehrt. Dieses aber hebt alles Differenzieren auf, und zum Zeichen dessen läßt die Erzählung die Mutter des Gregorius nach Rom kommen, als Erlösungssuche der Büberin<sup>82</sup> es inszenierend. Dort tritt sie ihrem geistlichen Vater gegenüber,<sup>83</sup> der ihr leiblicher Sohn ist, ohne daß dies noch einen Unterschied machen würde. Auch auf dieser Ebene schließt hier also jene Trias paradigmatischer Konstellationen ab, an welcher sich diese Lektüre wiederholt orientiert hatte: In Aquitanien I ist Gregorius der Sohn und Neffe der Frau, in Aquitanien II ist er ihr Sohn und ihr Gatte (v. 3926), jetzt in Rom ist er ihr Sohn und ihr Vater.

Daß es auf diesen genealogischen Diskurs bis zum Schluß ankommt, weil er allein im System des Textes aufscheinen läßt, was nicht zu erzählen ist, das signalisiert Hartmann dadurch, daß er am Eingang der Anagnorisis-Episode umgekehrt die Frau mit einer – ich denke, man muß sagen: – Trinitätsformel<sup>84</sup> einführt:

Sîn muoter, sîn base, sîn wîp  
(diu driu heten einen lîp) (v. 3831f.)

– sie wird nun die Tochter ihres Vaters, des Papstes. Der Raum des Heils ist derjenige, in welchem sich alle Unterschiede aufheben, auch die Ordnungen der Blutsverwandtschaft: *sus wâren si ungescheiden* (v. 3940),<sup>85</sup> weil Mutter und Sohn, Tante und Neffe, Gattin und Gatte, Vater und Tochter jetzt *zwei ûz erweltiu gotes kint* (v. 3954) sind. Man wird es nicht mehr überraschend finden, daß dieser Übertritt ins Heil, in welchem der Sohn zum Vater seiner Mutter wird, daß er genealogisch genau die Inversion jenes Inkarnationsvor-

<sup>81</sup> Paradigmatisch deutlich wird dies im Gegenlicht nicht zuletzt darin, daß der vor dem göttlichen Eingriff unternommene Versuch der Papstwahl eben daran scheitert, daß die Römer diese Wahl gerade innerhalb ihrer genealogischen Ordnungen betreiben, vgl. oben S. 115.

<sup>82</sup> Auch dies wird als Verwandlung ihres Körpers erzählt, vgl. v. 3847 ff.

<sup>83</sup> Vgl. Kühnel [Anm. 29], S. 158.

<sup>84</sup> Vgl. auch Karl Bertau, *Deutsche Literatur im europäischen Mittelalter*, 2 Bde., München 1973, S. 633: Von »Allotria« und »Zahlenspielerei« freilich ist diese »inzestuöse [...] Trinität« weit entfernt. Eine entsprechende Trinitätsformel in P, 456, nicht aber in V, so sehr auch dort immer wieder der Kollaps der Unterschiede an den Aporien der Verwandtschaftsterminologie verdeutlicht wird (A<sub>1</sub> v. 2599 ff.), und auch nicht in GR.

<sup>85</sup> Anders in V (A<sub>1</sub> v. 2675 f., 2685 ff.): Hier bringt Grégoire seine Mutter in ein Frauenkloster, wo sie schließlich den Schleier nimmt. Vergleichbar auch die Fassung in den 'Gesta Romanorum' (GR, Cap. 81. [73.], S. 408: »Illa hec audiens, ad pedes ejus cecidit et pre gaudio amare flevit, papa vero de terra eam levavit et in ejus nomine monasterium constituit, in quo eam abbatissam fecit et infra pauca tempora ambo animas deo reddiderunt«). Vgl. dazu Haubrichs [Anm. 13], S. 13 ff.; Haug [Anm. 4], S. 146 f.

gangs ist, in welchem Gott der Vater zum Sohn seiner Tochter Maria wurde,<sup>86</sup> um die Sünden der Welt hinwegzunehmen.

Von dem, was jenseits aller Unterschiede ist, kann in einer genealogischen Wissensordnung nur als Aufhebung der Verwandtschaftsstrukturen gesprochen werden, und nur in diesen Formen eines genealogischen Diskurses offenbar kann Hartmanns Text auf der Ebene seiner mythischen Struktur – also unterhalb seiner geistlichen wie weltlichen Semantiken –, das absolut Andere zur Ordnung des Gesetzes und des Verbrechens narrativ hervortreten lassen. Aus der Mytho-Logik dieser Ebene aber erklärt sich, warum der Sünder zum Heiligen wird und weshalb in der Gregoriusgeschichte die Sünde gerade im Inzest, weshalb die Heiligkeit eben in der Erhöhung zum Papst liegt: Heiligkeit ist eine Distanzkategorie für das, was von allen Unterschieden durch eine Unterscheidung getrennt ist, und der Heilige hat hier seinen Ur-Sprung daher in der Krise der Unterschiede (im Inzest),<sup>87</sup> aus ihr hervorgehend und vom Sündenbock/Stellvertreter zum Gottes-Stellvertreter sich wandelnd im schrittweisen Ausschluß aus der Ordnung der Unterschiede. Es scheint mir diese mythische Struktur zu sein, die den epischen Prozeß von Hartmanns 'Gregorius' organisiert und die zugleich die Spielräume festschreibt für das, was im höfischen und geistlichen Diskurs der Erzählung und auch im metanarrativen Diskurs des Textes zu sagen ist und gesagt werden kann.

---

<sup>86</sup> Vgl. etwa Anselm Salzer, *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters. Mit Berücksichtigung der patristischen Literatur. Eine literarhistorische Studie*, Darmstadt 1967 (Nachdruck der Ausgabe des Obergymnasiums Seitenstetten 1886–1894), bes. S. 98 ff.; Peter Kern, *Trinität, Maria, Inkarnation. Studien zur Thematik der deutschen Dichtung des späteren Mittelalters*, Berlin 1971 (Philologische Studien und Quellen 55), S. 89 ff.

<sup>87</sup> Deswegen kann schließlich auch der Zwillingsbruder der Mutter, der Vater und Onkel des Gregorius, in diesen transzendenten Raum aufgenommen werden (v. 3955 ff.): Er als letzter, denn er hatte in der inzestuösen Vergewaltigung seiner Zwillingschwester als erster die Krise der Unterschiede manifest werden lassen. – Der hier erwogene mytho-logische Zusammenhang zwischen der Krise der Unterschiede im Inzest und ihrer Aufhebung in der Heiligkeit liegt tiefer als die normative Entgegensetzung von »inceste et sainteté«, welche nach der Interpretation der altfranzösischen Grégoire-Vita durch Guerreau-Jalabert [Anm. 13] deren ideologisch-polemische Antinomie von natürlicher und spiritueller Verwandtschaft codiert.