

**T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
BATI DİLLERİ VE EDEBİYATLARI  
(ALMAN DİLİ VE EDEBİYATI)  
ANABİLİM DALI**

**MOTIV UND SYMBOL IN HARTMANN VON AUES  
„GREGORIUS“ UND „DER ARME HEINRICH“  
AUS DER CHRISTLICHEN UND DER ISLAMISCHEN  
PERSPEKTIVE**

**Ein Beitrag zur interkulturellen Kommunikation**

Doktora Tezi

Gülrû Bayraktar

Ankara, 2018

**T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
BATI DİLLERİ VE EDEBİYATLARI  
(ALMAN DİLİ VE EDEBİYATI)  
ANABİLİM DALI**

**MOTIV UND SYMBOL IN HARTMANN VON AUES  
„GREGORIUS“ UND „DER ARME HEINRICH“  
AUS DER CHRISTLICHEN UND DER ISLAMISCHEN  
PERSPEKTIVE**

**Ein Beitrag zur interkulturellen Kommunikation**

Doktora Tezi

Gülrû BAYRAKTAR

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Battal ARVASI

Ankara – 2018

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
BATI DİLLERİ VE EDEBİYATLARI  
(ALMAN DİLİ VE EDEBİYATI)  
ANABİLİM DALI

MOTIV UND SYMBOL IN HARTMANN VON AUES  
„GREGORIUS“ UND „DER ARME HEINRICH“  
AUS DER CHRISTLICHEN UND DER ISLAMISCHEN  
PERSPEKTIVE

Ein Beitrag zur interkulturellen Kommunikation

Gülru Bayraktar

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Battal ARVASI

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı:

İmzası:

|                            |  |
|----------------------------|--|
| Prof. Dr. S. Battal Arvası |  |
| Doç. Dr. Ünal Kaya         |  |
| Prof. Dr. Durmuş Zengin    |  |
| Doç. Dr. Muhammet Kocatepe |  |
| Doç. Dr. Nihat Ülner       |  |

Tez Sınavı Tarihi: \_\_\_\_\_

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(01.02.2018)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Gülrû BAYRAKTAR

İmzası

  
.....

## Danksagung

An dieser Stelle möchte ich meinen besonderen Dank nachstehenden Personen entgegen bringen, ohne deren Mithilfe die Anfertigung dieser Promotionsschrift niemals zustande gekommen wäre:

Mein Dank gilt zunächst Herrn Prof. Dr. S. Battal Arvasi, meinem Doktorvater, für die Betreuung dieser Arbeit, der freundlichen Hilfe und der mannigfachen Ideengebung, die mir einen kritischen Zugang zu dieser Thematik eröffnete. Die zahlreichen Gespräche auf intellektueller und persönlicher Ebene werden mir immer als bereichernder und konstruktiver Austausch in Erinnerung bleiben. Ich habe unsere Dialoge stets als Ermutigung und Motivation empfunden.

Ich danke Herrn Prof. Dr. Dursun Zengin, Herrn Doç. Dr. Nihat Ülner und Doç. Dr. Ünal Kaya für die hilfsbereite und wissenschaftliche Betreuung, für ihren kritischen Diskurs und die Überlassung notwendiger Quellen und Dokumente.

Des Weiteren möchte ich mich bei Frau Dr. Sarah Schackert Feld für die kritische Auseinandersetzung mit meinem Themenkomplex, für die Durchsicht meiner Arbeit und vor allem aber für ihren moralischen Beistand und den menschlichen Halt bedanken.

Mein ganz besonderer Dank aber gilt meinen Eltern, meinen Schwestern, meinem Ehemann Işık Bayraktar und meinem Sohn Derin, die mir meinen bisherigen Lebensweg ermöglichten und denen ich diese Arbeit widme.

# INHALTSANGABE

|   |           |
|---|-----------|
| <b>EINLEITUNG.....</b>  | <b>3</b>  |
| 0.1. Zielsetzung.....   | 3         |
| 0.2. Forschungsstand.....   | 4         |
| 0.3. Zu Aufbau und Methode.....   | 11        |
| <b>1. GESCHICHTLICHE UND KULTURELLE VORAUSSETZUNGEN.....</b>              | <b>16</b> |
| 1.1. Scholastik.....  | 16        |
| 1.2. Welt- und Gott-Problematik .....                                     | 23        |
| <i>1.2.1. Ordo-Gedanke</i> .....  | 23        |
| <i>1.2.2. Dualismus und Rittertum</i> .....                               | 27        |
| 1.3. Sünde, Buße und Gnade.....   | 34        |
| <b>2. MOTIV- UND SYMBOLSTRUKTUR.....</b>                                  | <b>43</b> |
| 2.1. Begriffsbestimmung und Definition .....                              | 43        |
| <i>2.1.1. Motiv</i> .....   | 43        |
| <i>2.1.2. Symbol</i> .....  | 45        |
| 2.2. Motiv- und Symbolaufbau in ‚Gregorius‘ und ‚Der arme Heinrich‘ ..... | 48        |
| <i>2.2.1. Motive</i> .....  | 48        |
| 2.2.1.1. Die Sünde .....  | 48        |
| 2.2.1.2. Die Buße.....  | 64        |
| 2.2.1.3. Missetât und Miselsuht.....                                      | 76        |

|   |            |
|---|------------|
| 2.2.1.4. Moses und Hiob.....                    | 85         |
| 2.2.2. <i>Symbole</i> .....                     | 93         |
| 2.2.2.1. Das Blut und das Blutopfer .....       | 96         |
| 2.2.2.2. Mutter, Frau und Jungfrau .....        | 105        |
| 2.2.2.3. Die Insel als Ort der Verbannung ..... | 114        |
| 2.2.2.4. Leib – Körper .....                    | 120        |
| 2.2.2.5. Eltern .....                           | 127        |
| 2.2.2.6. Fisch .....                            | 131        |
| 2.2.2.7. Der Schlüssel .....                    | 134        |
| 2.2.2.8. Der Spiegel .....                      | 137        |
| 2.2.2.9. Der Gürtel .....                       | 140        |
| 2.2.2.10. Der Ring .....                        | 142        |
| 2.2.2.11. Zahlen .....                          | 146        |
| <b>SCHLUSSFOLGERUNG .....</b>                   | <b>155</b> |
| <b>ÖZET .....</b>                               | <b>162</b> |
| <b>ABSTRACT .....</b>                           | <b>163</b> |
| <b>QUELLENVERZEICHNIS.....</b>                  | <b>164</b> |

# **EINLEITUNG**

## **0.1. Zielsetzung**

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, die Erzähltexte ‚*Gregorius*‘ und ‚*Der arme Heinrich*‘ Hartmann von Aues hinsichtlich des Motiv- und Symbolaufbaus aus der christlichen und der islamischen Perspektive auszulegen und somit zur interkulturellen Kommunikation beizutragen. Die Texte bieten dazu vieles an; die Berücksichtigung der islamischen Perspektive bei der Auslegung der genannten Texte ist ein neuer Ansatz auf dem Gebiet der Hartmann-Forschung.

Beide Texte Hartmanns wurden in der Germanistik über Jahrzehnte hinweg vor allem in der deutschen Mediävistik oft analysiert. Dies geschah jedoch immer unter dem besonderen Fokus der westlich-christlichen Prägung. Außer Acht gelassen wurde dabei bislang, dass beide Texte Kulturaspekte beinhalten, die auch eine Deutung aus der Perspektive des islamischen Kulturkreises zulassen. Diese Arbeit strebt nun ein Vergleich an, der darstellt, wie Motive und Symbole in der christlichen Motiv- und Symbolforschung definiert wurden und welche Parallelen sich bieten, wenn man sie aus der islamischen Perspektive deutet.

## 0.2. Forschungsstand

Die ersten relevanten Publikationen zum Werk von Hartmann von Aue gehen bereits auf die Frühromantik zurück. Die Forschung nach dem Ureigenen – typisch für diese Epoche – bewegte viele Wissenschaftler der Romantik dazu, Sagen, Mythen und Epen wiederaufleben zu lassen. In diesem Zusammenhang machten sich um 1827 die Germanisten Lachmann und Georg Friedrich Benecke<sup>1</sup> daran, die „*Handschriftlichen Zeugnisse*“ Hartmann von Aues zusammenzutragen. Die Verbreitung dieser mittelalterlichen Texte ist eine Folge dieser Initiative.

Was die Forschung in Bezug auf die Symbolik in Hartmanns Erzählungen angeht, so schaffte es Paulus Stephanus Cassel<sup>2</sup> 1882 durch seine Veröffentlichung mit dem Titel „*Die Symbolik des Blutes und der arme Heinrich*“ eine grundlegende Studie über die Bedeutung des Blutes im Erzähltext ‚*Der arme Heinrich*‘ darzustellen. Die Arbeit wurde 2010 vom Kessinger Verlag erneut publiziert.

In der darauffolgenden Zeit, bis in die fünfziger Jahre, sind Publikationen im Bereich der Motiv- und Symbolforschung innerhalb Hartmanns Werken eher spärlich. Die Theologie hat indessen ein vermehrtes Interesse an den Texten Hartmanns. So verfasste Hildegard Nobel<sup>3</sup> 1957 eine Arbeit mit dem Titel: „*Schuld und Sühne in Hartmanns ‚Gregorius‘ und in der fröhscholastischen Theologie.*“

---

<sup>1</sup>Benecke, G. F.; Lachmann, K. (1959). *Iwein. Eine Erzählung von Hartmann von Aue*. Berlin: Walter de Gruyter, 1959. (Unveränderte Nachdruck der Fünften, von Ludwig Wolff durchgesehene Ausgabe).

<sup>2</sup>Cassel, Paulus, Stephanus. (2010). *Die Symbolik des Blutes; und der arme Heinrich, von Hartmann von Aue (1882)*, Kessinger Verlag.

<sup>3</sup>Nobel, Hildegard. (1957). *Schuld und Sühne in Hartmanns "Gregorius" und in der fröhscholastischen Theologie*. In: Zeitschrift für deutsche Philologie Bd. 76. S. 42-79.

Auch der Germanist Hugo Kuhn<sup>4</sup> verfasst 1959 eine Studie über Hartmanns ‚Gregorius‘. Es handelt sich dabei um einen Vergleich zwischen Hartmann und Thomas Mann. Bei diesem Vergleich geht es Kuhn nicht darum, zu entscheiden, welcher der sündige und welcher der erwählte Autor ist. In einem Artikel in ‚Die Zeit Online‘ heißt es nach Kuhn, „*Höchster Kunst aus christlicher Verantwortung bei Hartmann steht höchste Kunst aus rationaler Erkenntnis bei Thomas Mann gegenüber*“<sup>5</sup>. Diese Studie von Hugo Kuhn trägt den Titel: „*Der gute Sünder- der Erwählte?*“.

Christoph Cormeau<sup>6</sup> ist einer der wichtigsten Wissenschaftler, der sich mit Hartmanns Erzähltexten beschäftigt. Seine Untersuchungen: „*Hartmanns von Aue ‚Armer Heinrich‘ und ‚Gregorius‘. Studien zur Interpretation mit dem Blick auf die Theologie zur Zeit Hartmanns. (1966)*“, „*Sünde und Heilserfahrung bei Hartmann von Aue nach den Verserzählungen ‚Armer Heinrich‘ und ‚Gregorius‘ (1969)* und stellen Grundlagen für die Studien der darauffolgenden Jahre dar. Hohen akademischen Wert besitzt auch die Arbeit von Peter Wapnewskis<sup>7</sup>, ‚*Hartmann von Aue*‘ aus dem Jahre 1969, die beim Metzler Verlag veröffentlicht und 1979 erneut überarbeitet wurde.

In den sechziger und siebziger Jahren wird Hartmanns ‚Gregorius‘ zunehmend zum Thema von wissenschaftlichen Studien. Beispiele dafür sind die Arbeiten von

---

<sup>4</sup>Kuhn, Hugo. (1959). *Der gute Sünder- der Erwählte?* Aus: Rüdinger, Karl (Hrsg.): Hüter der Sprache. Perspektiven der deutschen Literatur. München. (=Deutschkundliche Reihe. 1) S. 63-73.

<sup>5</sup><http://www.zeit.de/1959/49/erwaehlter-suender/seite-2>.

<sup>6</sup>Cormeau, Christoph. (1966). *Hartmanns von Aue "Armer Heinrich" und "Gregorius". Studien zur Interpretation mit dem Blick auf die Theologie zur Zeit Hartmanns*. München. (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters. 15).

Cormeau, Christoph. (1969). *Sünde und Heilserfahrung bei Hartmann von Aue nach den Verserzählungen "Armer Heinrich" und "Gregorius" skizziert*. Aus: Wilpert, P. (Hrsg.): *Lex et sacramentum im Mittelalter*. Berlin S. 113-126.

Cormeau, Christoph. (1993). Störmer, Wilhelm: *Hartmann von Aue. Epoche, Werk, Wirkung*. Zweite, überarbeitete Auflage. München. (= Arbeitsbücher zur Literaturgeschichte).

<sup>7</sup>Wapnewski, P. (1969). *Hartmann von Aue*. Sammlung Metzler. 4. Auflage. Metzler Verlag: Stuttgart.

Kenneth King<sup>8</sup>, der 1963 ein Buch mit dem Titel „*Zur Frage der Schuld in Hartmanns Gregorius*“ veröffentlichte. Erhard Dorn<sup>9</sup> und seiner Arbeit von 1967 mit dem Titel „*Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters*“ folgen 1968 Klaus Brinker<sup>10</sup> mit seiner Publikation „*Formen der Heiligkeit. Studien zur Gestalt des Heiligen in mittelhochdeutschen Legendeneben des 12. und 13. Jahrhunderts (1968)*“ und 1974 Klaus Dieter Goebel<sup>11</sup>, „*Untersuchungen zu Aufbau und Schuldproblem in Hartmanns Gregorius*“.

Auch Friedrich Ohly<sup>12</sup>, ein wichtiger Vertreter der Hartmann-Studien widmet sich dem Thema ‚Gregorius‘. Er fertigt 1976 eine Studie mit dem Titel „*Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld*“ an.

Wenig später, nämlich 1977 untersucht Bernd Lorenz<sup>13</sup> Hartmanns ‚Gregorius‘ und wählt einen eher philosophischen Ansatz für die Untersuchung. Er widmet sich dem inneren Motiv des Zwiespalts eines jeden Menschen, den es auch bei ‚Gregorius‘ gibt. Seine diesbezügliche Arbeit trägt den Titel: „*Bemerkungen zum Motiv der ‚Zwei Wege‘ in Hartmanns Gregorius.*“

Ab den 80er Jahren, wird Hartmanns von Aue Werk fester Bestandteil der Germanistikforschung. Sowohl auf literarischer als auch linguistischer Ebene gibt es zahlreiche Publikationen, die auch meiner Arbeit den Weg ebnen. Die folgenden

---

<sup>8</sup>King, Kenneth C. (1963). *Zur Frage der Schuld in Hartmanns Gregorius*. Aus: Kuhn, Hugo; Corneau, Christoph (Hrsg.): Hartmann von Aue. Darmstadt. (=Wege der Forschung. 359) S. 311-341.

<sup>9</sup>Dorn, Erhard. (1967). *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters*. München. (= Medium Aevum. 10)

<sup>10</sup>Brinker, Klaus. (1968). *Formen der Heiligkeit. Studien zur Gestalt des Heiligen in mittelhochdeutschen Legendeneben des 12. und 13. Jahrhunderts*. Bonn.

<sup>11</sup>Goebel, Klaus, Dieter. (1974). *Untersuchungen zu Aufbau und Schuldproblem in Hartmanns Gregorius*. Berlin. (= Philologische Studien und Quellen. 78).

<sup>12</sup>Ohly, Friedrich. (1976). *Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld*. Opladen. (= Rhein.-westfäl. Ak. d. Wiss. Vorträge G 207).

<sup>13</sup>Lorenz, Bernd. (1977). *Bemerkungen zum Motiv der "Zwei Wege" in Hartmanns Gregorius*. In: Euphorion, 71. S. 92-96.

Beispiele sind chronologisch aufgelistet. Der Grund für ihre Auswahl und Nennung liegt in ihrer unmittelbaren Beziehung zu dieser Arbeit.

#### *Forschungsstand zu ‚Gregorius‘ und ‚Der arme Heinrich‘*

Die Hartmann-Forschung auf die erwähnten beiden Texte bezogen, weist seit den 80er Jahren ein Spektrum von theologischen Arbeiten bis hin zu literarischen Arbeiten im Bereich zu Stoff, Motiv- und Symbolanalyse. Wichtig für meine Studie war vor allem die Arbeit von Hermann Henne<sup>14</sup> 1982. In seinem Werk *„Herrschaftsstruktur, historischer Prozess und epische Handlung: sozialgeschichtliche Untersuchungen zum ‚Gregorius‘ und ‚Armen Heinrich‘ Hartmanns von Aue“* spielt seine Abhandlung der epischen Handlung eine wichtige Rolle für meine Arbeit. Henne beschreibt in dieser Abhandlung umfangreich die sozialen Umstände, die Hartmann von Aue dazu bringen, beide Texte zu verfassen. Dies ist deshalb von großer Bedeutung, weil sich durch Hermann Hennes Arbeit erklären lässt, wodurch sich diese erwähnten Texte von den anderen Erzähltexten Hartmanns unterscheiden. Die Erzähltexte sind keine Helden-Epen, sondern besitzen religiöse Inhalte. Dies lässt darauf schließen, dass es innerhalb Hartmanns Leben eine Wendung gegeben haben muss, die ihn veranlasst haben, nunmehr religiös orientierte Erzähltexte zu verfassen. Auf diese Hypothese werde ich im weiteren Verlauf eingehen.

---

<sup>14</sup>Henne, Hermann. (1982). *Herrschaftsstruktur, historischer Prozeß und epische Handlung. Sozialgeschichtliche Untersuchungen zum ‚Gregorius‘ und ‚Armen Heinrich‘ Hartmanns von Aue*. Kümmerle Verlag. Frankfurt am Main.

Auf dem Hartmann Symposium in London 1985 trugen Timmothy McFarland<sup>15</sup> und Sylvia Ranawake ihre Arbeit „*Hartmann von Aue: Changing perspectives*“ vor. Eine wichtige Aufschlüsselung der veränderten Sichtweise die durch Hartmann eingeleitet wird. Diese Arbeit wird 1988 veröffentlicht. In diesem Zusammenhang ist auch Susan Clark's<sup>16</sup> 1989 veröffentlichte Arbeit „*Hartmann von Aue: Landscape of mind*“ zu nennen. Es handelt sich hierbei um eine eher philosophische Abhandlung, die versucht Gedankengänge des Autors zu verfolgen und zu verstehen.

Im engeren Zusammenhang mit den vorliegenden Untersuchungen steht Corinna Dahlgrün's Dissertationsarbeit mit dem Titel „*Hoc fac, et vives – Theologische Reflexionen eines Laien*“. Diese 1991 veröffentlichte Arbeit untersucht die beiden Werke ‚*Gregorius*‘ und ‚*Der arme Heinrich*‘ sowohl aus christlichem als auch germanistischen Blickwinkel.

In Bezug auf das Rittertum, dem Hartmann nach eigenen Angaben angehörte, konnte für diesen Beitrag aus der Arbeit von Henry Jacksons<sup>17</sup> geschöpft werden. Dieser verfasste 1994 die Abhandlung „*Chivalry in the twelfth-century Germany: The works of Hartmann von Aue*“. Er bietet in dieser Studie sowohl einen umfassenden Überblick über das 12. Jahrhundert, als auch über den Ritterorden. Jackson verweist in seiner Arbeit darauf, dass Hartmann sich ab einem gewissen Alter vom Rittertum löst und sich dem Glauben hingibt.

Verschiedene Arbeiten zahlreicher Philologen handeln auch von den einzelnen Motiven in Hartmanns Erzählungen. So beschäftigt sich zum Beispiel Scott E.

---

<sup>15</sup>McFarland, T., Ranawake, S. (Hrsg.) (1984). *Hartmann von Aue. Changing perspectives*. London Hartmann Symposium 1984: Göppingen.

<sup>16</sup>Clark, S., L. (1989). *Hartmann von Aue. Landscape of Mind*. Rice University Press: Houston Texas.

<sup>17</sup>Jackson, W., H. (1994). *Chivalry in twelfth-century Germany. The works of Hartmann von Aue*. Cambridge; Rochester N. Y.: D. S. Brewer, (Arthurian Studies 34).

Pincikowski<sup>18</sup> mit dem Motiv des Leids und des Aussatzes. Seine Studie trägt den Titel „*Bodies of Pain: suffering in the Work of Hartmann von Aue*“.

Im gleichen Jahr veröffentlicht Ulrich Ernst<sup>19</sup> seine Arbeit „*Gregorius H. v. Aue, Theologische Grundlagen, legendarische Strukturen*“. Er differenziert in dieser Studie die Mythen innerhalb deutscher Legenden von den religiösen Grundlagen. Laut Ernst ist aufgrund der zeitlichen Nähe eine klare Differenzierung von Mythen- und Legendenstoffen nicht mehr möglich. kommt zu dem Schluss, dass sich die Mythen in den deutschen Legenden innerhalb der christlichen Religion sehr tief festgesetzt haben.

Mit der Intention das Paradoxe zwischen Sünde und Vergebung aufzuzeigen, bearbeitet 2009 Kerstin Zimmermann<sup>20</sup>, Hartmanns ‚*Gregorius*‘ und es entsteht ihre Arbeit mit dem Titel „*Hartmann von Aue: Gregorius der gute Sünder*“. Diese analytische Untersuchung stellt in Frage, ob der eigentlich als Sünder dargestellte ‚*Gregorius*‘ bewusst sündigt. Zimmermann kommt zu dem Ergebnis, dass ‚*Gregorius*‘ fremdverschuldet Sünden begeht und so eigentlich in die Sünde hineingeworfen wird.

Doreen Kötschau<sup>21</sup> beschäftigt sich 2006 mit der Frage „*Hartmann von Aue 'Gregorius' - Ist Gregorius ein guter Sünder?*“ Sie analysiert in dieser Arbeit worin die Schuld des ‚*Gregorius*‘ eigentlich liegt und wie er durch Buße geläutert wird. Wie auch in der oben erwähnten Studie von Kerstin Zimmermann gelangt Kötschau zu dem

---

<sup>18</sup>Pincikowski, S., E. (2002). *Bodies of pain: suffering in the works of Hartmann von Aue*. Studies in medieval history and culture. V-11.:Routledge.

<sup>19</sup>Ernst, U. (2002). *Der 'Gregorius' Hartmanns von der Aue: Theologische Grundlagen - legendarische Strukturen - Überlieferung im geistlichen Schrifttum*. Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Ordo Verlag: Köln.

<sup>20</sup>Zimmermann, K. (2009). *Hartmann von Aue: Gregorius der gute Sünder*. Studienarbeit: GRIN Verlag.

<sup>21</sup>Kötschau, D. (2006). *Hartmann von Aue 'Gregorius' - Ist Gregorius ein guter Sünder?* GRIN Verlag: München.

Ergebnis, dass ‚Gregorius‘ unbewusst-unabsichtlich die von Hartmann dargestellten Sünden begeht.

Im gleichen Jahr verfasst Cornelia Panten<sup>22</sup> ihre Arbeit mit dem Titel *„Die Buße in Hartmanns "Gregorius" - Ein radikales Leben am Rande der Existenz?“* Sie setzt sich in dieser Studie stark mit der Abstinenz des ‚Gregorius‘ auseinander, die ihm verhilft Gnade zu erlangen.

Abschließend sollte hinzugefügt werden, dass es nicht nur akademische Arbeiten, sondern auch künstlerisches Schaffen in Bezug auf Hartmanns Werke gibt. So hat Gerhart Hauptmann 1902 sein gleichnamiges Werk *‚Der arme Heinrich‘* veröffentlicht. Thomas Mann schreibt 1951 *‚Der Erwählte‘* dessen Inhalt zweifellos aus dem *‚armen Heinrich-Stoff‘* zehrt. Auch später noch führt Tankred Dorst 1997 das Schauspiel *‚Der arme Heinrich‘* auf. 2009 vergleicht Adéla Rossípalová das Schauspiel mit der Erzählung in einer akademischen Abhandlung.

---

<sup>22</sup>Panten, C. (2006). *Die Buße in Hartmanns "Gregorius" - Ein radikales Leben am Rande der Existenz?* GRIN Verlag: München.

### 0.3. Zu Aufbau und Methode

Was die Methode der Arbeit angeht, so musste zunächst eine Interpretationsmethode ausgesucht werden, die eine umfangreiche Analyse in diesem Arbeitsbereich zulässt. Wie auch schon Stefan Neuhaus bezüglich der Literaturtheorien erklärt: *„Es gibt eine Vielzahl literaturtheoretischer Ansätze, die sich bei genauerem Hinsehen vervielfachen: Jede Arbeit bastelt ihre eigene, mehr oder weniger kleine Theorie zusammen, abhängig von dem Erkenntnisinteresse, also der Frage, was man eigentlich herausfinden will, wenn man diesen oder jenen literarischen Text untersucht“* (Neuhaus, 2009: 209). Wichtig für diese Arbeit war es, eine Methode anzuwenden, die auch den interkulturellen Aspekt mit einbezieht. Unter diesem Gesichtspunkt wurde für diese Arbeit die Methode der Hermeneutik gewählt. Hermeneutik, was so viel bedeutet wie Auslegen/Interpretieren, ist eine Theorie des Verstehens, die die Bedingungen und Möglichkeiten des Verstehens reflektiert (Allkemper; Eke, 2016: 171).

Literaturwissenschaftlich gibt es zahlreiche Wissenschaftler, die die Hermeneutik unterschiedlich auslegen. Einer der wichtigsten Vertreter ist Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher<sup>23</sup> (1768-1834), der als Vordenker der modernen Hermeneutik gilt. *„Ausgangspunkt für Schleiermachers Hermeneutik ist die zunächst einmal überraschende Einsicht, dass das Verstehen nicht selbstverständlich, und mehr noch: dass das Missverstehen oder Nicht-Verstehen die Regel ist. Darum so seine Schlussfolgerung, bedürfe es einer wissenschaftlichen fundierten und in einzelnen Schritten geregelten Auslegungspraxis, die nicht nur zum Verständnis einer Kultur,*

---

<sup>23</sup>Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) war als erster Theoretiker bestrebt, eine allgemeine Hermeneutik zu entwickeln, die er definierte als "die Kunst, die Rede eines anderen, vornehmlich die schriftliche, richtig zu verstehen" (S. 75). Er beschränkt sich dabei, der protestantischen Aufklärungshermeneutik folgend, auf einen einzigen Schriftsinn, den Wort- oder Literalsinn (sensus literalis) des Textes und verwirft damit die Lehre des mehrfachen Schriftsinns und die ihr folgende Auslegepraxis (<http://www.einladung-zur-literaturwissenschaft.de>).

*eines Kunstwerkes, eines Textes führen soll, sondern auch zum Selbstverstehen“*  
(Morgenroth, 2016: 74).

Aufbauend auf solch eine wissenschaftlich fundierte und geregelte Auslegungspraxis soll auch in dieser Arbeit das Nicht-Verstehen umgangen werden. Das Eindringen in einen unbekanntem Text kann über die Hermeneutik gewährleistet werden. *„Ein Text, der mir vorliegt, ist mir zunächst fremd: Es treffen zwei Welten aufeinander. Die Welt des Lesers und die Welt des Textes. Diese Fremde gilt es zu verbinden. In der Hermeneutik ist dieses Verbindende die Sprache, der gemeinsame Hintergrund einer Tradition oder Kultur, die anthropologische Gleichheit als Mensch, das gleiche menschliche Leben im Denken und Empfinden das Fremde ist dann das je Eigene und Besondere“* (Allkemper; Elke, 2016: 171).

Da unser Ausgangspunkt die Bearbeitung der inhaltlichen Textanalyse aus „christlicher und islamischer Perspektive“ ist, muss dieser Versuch aus einer Vielzahl von Betrachtungsmöglichkeiten und Arbeitsweisen vorgenommen werden. Hier ist also von pluralistisch methodischer Erwägung die Rede, somit wird eine Verbindung zwischen vielen Arbeitsmaterialien und den Untersuchungsobjekten angestrebt. Sittliche und religiöse Erscheinungen in Form von Motiven und Symbolen werden erfasst und zu interpretieren versucht, wie sie an sich sind und wie sie sich ausgeformt in den Werken manifestieren. Dies ist möglich über die Komparatistik. Denn die Komparatistik ist *„[...] nicht der Vergleich verschiedener Literaturen [...], sondern eine auf das einzelne literarische Werk und seine formale Organisation gerichtete allgemeine Theorie der Literatur, die hier Ansatz und Methoden der literaturwissenschaftlicher Arbeit prägen“* (Harth; Gebhardt, 1982: 230).

Es ist nicht immer leicht, den Stellenwert religiöser Motive und Symbole im Einzelfalle herauszufinden, denn die inhaltlichen Erscheinungen sind eher miteinander vermischt. Schließlich ist es erforderlich, die soziologischen, theologischen und biographischen Aspekte zu berücksichtigen. Dabei werden, wie bereits erwähnt beide hier analysierten Texte Hartmanns als ein Textkorpus verstanden und erarbeitet.

Die vernünftige Umsetzung dieses Ansatzes erfordert die Rücksichtnahme auf den geistig sozialen Hintergrund. Die Abhängigkeit von gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen im Zusammenhang mit der geistigen und sittlich-religiösen Haltung ist in dieser Untersuchung der Rahmen für das weitere Vorgehen. Um die einzelnen konkreten Ausführungen in den jeweiligen Motiven und Symbolen durch ihre Deutung sichtbar zu machen und Aue samt seiner Werke verstehen und deuten zu können, sollte man ein diesbezügliches Vorgehen in Erwägung ziehen.

Dies ist möglich durch die die Methode des sogenannten Biographismus<sup>24</sup>, nämlich die genaue Untersuchung der dichterischen Tätigkeit auch unter der Einbeziehung des Autors selbst. Dies äußert auch Maren-Grisebach in ihrem Werk *„Methoden der Literaturwissenschaft“* wie folgt:

*„Kein Werk eines Dichters kann hiernach ohne Wissen um die Person, die es hervorgebracht, kein Werk ohne Wissen um das Leben und Lebensmilieu, aus dem diese Person hervorging, verstanden werden“* (Maren-Grisebach, 1985: 11).

---

<sup>24</sup>Biographismus bezeichnet seit dem 18. Jahrhundert eine literaturwissenschaftliche Methode, nach der fiktionale Texte vor allem oder auch ausschließlich über die Biografie des Autors erschlossen werden. Der Begriff wird meist abwertend verwendet. *„Der Biographismus bringt den Kunstcharakter des Textes demgegenüber von vorneherein zum Verschwinden, und er rechnet nicht mit textprägenden Größen. Der Text wird vielmehr unmittelbar auf den Autor als Mensch bezogen, einerseits auf dessen Lebensproblematik, [...] andererseits auf das vom Autor als Menschen Ererbte, Erlebte, Erlernte [...]“* (Tepe, 2007: 347).

Die Deutung der Motive und Symbole erlaubt auch einen Einblick in die psychologischen Vorgänge, die sich zwar nicht einfach in der sprachlichen Gestaltung widerspiegeln, aber die jeweilige innere Form der Motive prägen. Der Stoff der Dichtung entstammt der Gesamtheit der persönlichen Eindrücke des Dichters und wird in ästhetischer Verfahrensweise in die Form des Kunstwerkes umgesetzt. In der vorliegenden Studie wird also überwiegend je nach dem Originalitätsverhältnis des Untersuchungsobjekts die geistes- und ideengeschichtliche Methode verwendet. Diese Methode zielt darauf, ein Werk in seiner Ganzheit zu verstehen. Nicht das Kunstwerk als künstlerisches Ganzes mit allen Einzelteilen und Zusammenhängen, sondern das Kunstwerk als Ausdruck der einheitlichen Idee und des Geistes seiner Zeit sollen hierbei untersucht werden. Wilhelm Dilthey nach bildet die Dichtung keine sozialen und historischen Bedingungen ab, was eine tendenziell positivistische Vorstellung wäre, sondern ist ein freier individueller Erlebnisausdruck, in dem sich im Idealfall die Gesamtstruktur einer historischen Epoche, samt ihrer Ideen und ihres Geistes spiegeln (Vogt, 2008).

Im Unterschied zu den bisherigen Arbeiten, soll diese Studie also einen Einblick gewähren in die Unterschiede und Gemeinsamkeit zweier Kulturen, aus deren Perspektive die hier erwähnten Erzähltexte Hartmanns hinsichtlich ihrer Motive und Symbole analysiert werden. Es handelt sich dabei nicht um eine Komparation der Werke untereinander. Lediglich die Motive und Symbole, die sie enthalten, sollen auf einer interkulturellen Ebene aus der Perspektive des Christentums und aus der Perspektive des Islam gegenübergestellt werden.

Da die Erzähltexte, die Gegenstand dieser Arbeit sind, mehrfach ins Neuhochdeutsche übersetzt wurden und diese Übersetzungen oft Abweichungen

enthalten, wurde in dieser Arbeit mit den Originaltexten gearbeitet. Folgende Ausgaben wurden diesbezüglich als Hauptquellen verwendet:

„Hartmann von Aue, **Gregorius**, herausgegeben von Hermann Paul, 12. Auflage besorgt von Ludwig Wolff, Altdeutsche Textbibliothek, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1973.“

„Hartmann von Aue, **Der arme Heinrich**, herausgegeben von Hermann Paul, 18. unveränderte Auflage, neu bearbeitet von Kurt Gärtner, Altdeutsche Textbibliothek, De Gruyter Verlag, Berlin, 2010.“

# 1. GESCHICHTLICHE UND KULTURELLE VORAUSSETZUNGEN

## 1.1. Scholastik

In seiner Arbeit ‚Zwischen Aristoteles und Bibel‘ definiert Phillip Roelli den Begriff Scholastik wie folgt: *„Aus dem griech. Wort σχολατικός ‘Schulmeister’ entstand das lat. scholasticus, das im klassischen Latein meist einfach ‘rhetorisch’ bedeutet (z.B.: öfter bei Quintilian); substantiviert konnte es auch den ‘Schüler, Schulredner, Gelehrten, v.a. als Pedanten’ bezeichnen. Als mittelalterliche Eigenbezeichnung kommt es kaum vor; es handelt sich eher um ein Schimpfwort der Gegner dieser Methode in der frühen Neuzeit (mit den Konnotationen: sophistisch, unhistorisch, schematisch)“* (Roelli, 2008: 2). Roelli stellt in der gleichen Arbeit auch eine Definition des Begriffs der Scholastik dar, die tiefer in die Bedeutungsebene Einblick gewährt. Demnach erklärt Roelli, dass die Scholastik nicht wirklich zu begrenzen sei mit einer bestimmten philosophischen Richtung oder Schule. Roelli sieht die Scholastik eher als eine Denkform oder eine Methode an. Ihre Thesen seien begrenzt und auch die Anwendung der Scholastik habe zu unterschiedlichen Ergebnissen geführt. Auch wenn die Denkform der Scholastik weitgehend dem Mittelalter zugeordnet wird, kommt sie laut Roelli auch schon in der Antike vor. Hauptvertreter waren hierbei die Neuplatoniker. Roelli erklärt in seiner Arbeit außerdem, dass die Scholastik: *„die einzige im Universitätsbetrieb als wissenschaftlich akzeptierte Methode“* gewesen ist. *„Sie bestand in einer Weiterentwicklung der antiken Dialektik, der Lehre vom wissenschaftlich korrekten Disputieren und basiert auf autoritativen Texten [...] Da diese Methode vom Wissenschaftsverständnis und der Logik des Aristoteles geprägt war*

*und seine Schriften die wichtigsten Lehrbücher wurden, war sein Einfluss in der mittelalterlichen Scholastik enorm. Man kann aber Scholastik nicht mit Aristotelismus gleichsetzen. Es gab unter den Scholastikern auch Platoniker und Aristoteles-Kritiker. Im Prinzip kann ein Scholastiker jeden Standpunkt vertreten, wenn er ihn nur methodisch ‚scholastisch‘ begründete“ (Roelli, 2008: 2).*

Karl Baier verweist in seiner Arbeit *„Geschichte Der Philosophie II: Mittelalter“*, auf den Widerspruch zwischen Philosophie und Religion. Er erklärt, dass ab dem 9. Jahrhundert durch einen neuen Gedankenstrom, nämlich der Scholastik, eine Erklärung für diesen Widerspruch zu geben versucht wurde. Die Einwände derer, die die Religion immer noch anzweifeln, sollten durch neue Erklärungsversuche beseitigt werden. Dazu sollte die christliche Lehre vollständig rational begründet werden. *„Die Einheit mittelalterlichen Denkens für die der Begriff Scholastik steht, wird in bestimmten grundlegenden Lehren gesehen, die eine für die Epoche verbindliche, gemeinsame Basis darstellen sollen“* (Baier, 2004:16). Mit dieser Absicht wurde in den damaligen Klosterschulen die scholastische Methode entwickelt. Sie sollte den Zwiespalt zwischen Religion und Philosophie beseitigen und beide miteinander vereinen (Baier, 2004: 17-20). Weiterhin verweist Baier auf Martin Grabmanns Arbeit mit dem Titel *„Die Geschichte der scholastischen Methode“*. In dieser Arbeit definiert Grabmann die Scholastik auf diese Weise: *„Die scholastische Methode will durch Anwendung der Vernunft, der Philosophie auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubensinhalt gewinnen, um so die übernatürliche Wahrheit dem denkenden Menschengenossen inhaltlich näher zu bringen, eine systematische, organisch zusammenfassende Gesamtdarstellung der Heilswahrheit zu ermöglichen und die gegen den Offenbarungsinhalt vom Vernunftstandpunkt aus erhobenen Einwände lösen zu können. In allmählicher Entwicklung hat die scholastische Methode sich eine bestimmte*

*äußere Technik, eine äußere Form geschaffen, sich gleichsam versinnlicht und verleiblicht“* (Grabmann, 1909: 36/siehe auch in Baier, 2004: 17).

Ziel der scholastischen Methode war es also, eine bestimmte Vorgehensweise bei der Auslegung von philosophischen Texten zu erreichen. Diese Methode bestand aus bestimmten analytischen Schritten. Der Text, den es zu analysieren galt, wurden im ersten Schritt schriftlich kommentiert. Für diese Kommentierungen wurden kirchliche Lehrmeinungen genutzt. Hauptquelle hierbei war die Bibel selbst. Die sich aus diesen Kommentierungen ergebenden strittigen Punkte wurden ausdiskutiert. Pro- und Kontrameinungen wurden gegenübergestellt und durch Beteiligung von Geistlichen geklärt. Denker und ihre Auffassungen zu verschiedenen Themen in der Dogmatik wurden verglichen und es wurde letztendlich eine Synthese aus allem gezogen (Münkler; Röcke, 1998: 703-705).

Etwa zwischen dem 2. und dem 7. Jahrhundert war das Christentum noch stark von Platon und dem Neuplatonismus beeinflusst. Das war der Zeitabschnitt der Patristik<sup>25</sup>. Sie verlor jedoch in der Zeitspanne der Scholastik ihre Vorherrschaft an Aristoteles, der darauf über Jahrhunderte hinweg die christliche Philosophie aber auch die Wissenschaft stark geprägt hat (Frank; Leinkauf, Wriedt, 2006: 193).

Chronologisch lässt sich die Scholastik in drei Epochen gliedern. Grob eingeteilt, kann man von einer Früh-, Hoch- und Spätscholastik sprechen. Hauptthema der Frühscholastik war der Universalienstreit. *„In der Philosophie sind Universalien gewisse abstrakte Gegenstände unabhängig von Raum, Zeit und Kausalität“*<sup>26</sup>. In

---

<sup>25</sup>Frühzeit der Kirche ca. 2.–7. Jahrhundert, benannt nach den Kirchenväter, den Patres, Hauptvertreter ist Augustinus. <https://www.heiligenlexikon.de/BiographienA/Augustinus.html>

<sup>26</sup><http://www.philosophie.uni-koeln.de/sites/philos-sem/Personen/Grundmann/Metaphysik.pdf>

diesem Streit wurde versucht klarzustellen, ob es sich bei den sogenannten ‚Universalien‘ um reale, wirkliche Dinge handele oder nicht (Nusser, 1992: 43). Während des Universalienstreits kristallisieren sich verschiedene Ideologien heraus, die sich dieser Aufgabe widmen. Zu Beginn treten die Realisten in den Vordergrund. Sie sind stark an Platons realistischer Philosophie orientiert (Nusser, 1992: 44). Da sie in den Allgemeinbegriffen das sogenannte Primäre, das Reale sahen wurden sie als Realisten bezeichnet. Sie bezeichneten diese Auffassung als die ‚*Universalia ante res*‘ [ante res/rem - lat. vor der Sache. Universalia ante res - Die Universalien (Allgemeinbegriffe) sind vor den (Einzel-)Dingen vorhanden] (Künne, 2003).

Ab dem 13. Jahrhundert erlebt die Hochscholastik ihren Höhepunkt. Sie ist in erster Linie geprägt vom Thomismus. Der Thomismus ist eine nach der philosophischen Auffassung Thomas von Aquins<sup>27</sup> und seines Lehrers Albertus Magnus<sup>28</sup> benannte Ideologie.

Da etwa bis 1270, also über die gesamte Zeit der Kreuzzüge hinweg, ein starker Kontakt mit der arabisch und jüdischen Ideenwelt bestand, wurden Aristoteles Werke in der Welt der christlichen Denker verbreitet. Je bekannter die Philosophie Aristoteles wurde, desto weit- und tiefgreifender war auch ihr Einfluss auf die christliche Welt<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Thomas von Aquin (1224–1274) war der bedeutendste christliche Theologe und Philosoph des Mittelalters und zusammen mit Augustinus einer der zwei wichtigsten (jedenfalls einflussreichsten) Theologen und Philosophen des Christentums. Er stammte aus neapolitanischem Adel. Mit 20 Jahren trat er in den Dominikanerorden ein. Er studierte und lehrte u. a. in Neapel, Köln und Paris. Er versuchte Glaube und Vernunft, Philosophie und Theologie zusammenzubringen. In diesem Zusammenhang gab es viele Kontroversen mit weltlichen Professoren, den Franziskanern und den Averroisten. Die von ihm geschaffene Philosophie ist bis heute die offizielle Philosophie der katholischen Kirche (<http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel1.htm>).

<sup>28</sup> Albertus Magnus (Albert der Große, eigentlich Albert von Bollstädt, um 1193–1280) war ein bedeutender deutscher Theologe, Philosoph und Naturforscher. Er lehrte an den Ordensschulen der Dominikaner. Er leistete die Vorarbeit für die Entstehung des Thomismus. Sein Schüler Thomas von Aquin schuf ein geschlosseneres, umfassenderes System, das mit den Grundauffassungen von Albertus übereinstimmt ([https://www.heiligenlexikon.de/BiographienA/Albertus\\_Magnus.htm](https://www.heiligenlexikon.de/BiographienA/Albertus_Magnus.htm)).

<sup>29</sup> Zapp, H. (1991). *Johannes Calderinus*. In: LexMA, V, 1991, Sp. 559-560.; Fabian, C. (2000). Personennamen des Mittelalters (PMA). Nomina Scriptorum Medii Aevi. Bayerische Staatsbibliothek. 2. Auflage: München.

Doch die Berührung mit der arabischen und jüdischen Welt hatte für die Christen auch einen großen Einfluss in Bezug auf Kunst, Kultur, Wissenschaft und Mentalität. Hochkulturen wie die islamische Zivilisation in Andalusien brachten die Sehnsucht auf, ein alles umfassendes System der Welterkenntnis mit der Theologie an oberster Stelle zu errichten<sup>30</sup>. Diese Sehnsucht wurde ab dem 13. Jahrhundert durch das Bildungswesen realisiert. Die scholastische Methode bildete sich in dieser Zeit voll aus. Sie wurde fortan an Universitäten praktiziert. Daher kommt auch der akademisch ausgerichtete Name ‚Scholastik‘ (Frank; Leinkauf, Wriedt, 2006: 193).

Die Spätscholastik wird durch die Dominikaner und die Franziskaner eingeleitet. Sie bezeichnen Namen von Ordensgemeinschaften. Diese Orden entstehen neben den Hochschulen und Universitäten und werden als die sogenannten Bettelorden bezeichnet. Der Dominikanerorden wird von dem heiligen Dominikus<sup>31</sup> gegründet und hat eine recht demokratisch ausgelegte Orientierung. Gemeinsam werden in Wahlen Beschlüsse gefasst, die dann von dem Orden gemeinsam ausgeführt werden. Die Franziskaner haben ihren Namen von Franz von Assisi<sup>32</sup>. Sie stehen in Opposition zu den Dominikanern und haben im Gegensatz zu ihnen keinerlei Nationalverbundenheit (Münkler; Röcke, 1998: 703-705).

Als Folge dieser Lehrmethoden der Scholastik entwickelt sich die Disputation (Disputatio). In der Arbeit von Karl Baier mit dem Titel: *„Geschichte der Philosophie*

---

In:[http://www-app.uni-regensburg.de/Fakultaeten/PKGG/Philosophie/Gesch\\_Phil/alcuin/philosopher.php?id=6723](http://www-app.uni-regensburg.de/Fakultaeten/PKGG/Philosophie/Gesch_Phil/alcuin/philosopher.php?id=6723).

<sup>30</sup> D'Ancona, C. (2016). Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = (<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/arabic-islamic-greek/>).

<sup>31</sup>Der heilige Dominikus (1170- 1221) war der Gründer des Predigerordens. 1215 gründete er in Toulouse mit sechs anderen eine Gemeinschaft mit dem Zweck, die katholische Lehre zu verbreiten und die Häresie zu bekämpfen (<https://www.heiligenlexikon.de/BiographienD/Dominikus.htm>).

<sup>32</sup> Der Franziskanerorden wurde von Franz von Assisi (1182–1226) gegründet. Philosophisch und theologisch wurden die Franziskaner zu Gegenspielern der Dominikaner (<https://www.heiligenlexikon.de/Orden/Franziskaner.htm>).

II: Mittelalter“ erklärt er, dass ‚die Bezeichnung Disputation, die aus dem lateinisch *disputatio* und dem mittelhochdeutschen *disputazie* abgeleitet werden‘, wie folgt zu verstehen sind: *„Die Disputatio war das beherrschende Element des Unterrichts an der Universität. Die Vorlesung war nur eine Vorbereitung der quaestio, sie sollte zum Fragen und Suchen anregen. Die Stätte, an der die Fragen und Probleme offen ausgetragen wurden, war die disputatio, der Diskussion der Gelehrten, einer strengen Übung im Denken, die von großer Lebendigkeit erfüllt war“* (Baier, 2004).

Die Gelehrten aber auch die Dichter des Mittelalters bedienen sich dieser Methode, um Fragen (questiones) auszuarbeiten und zu analysieren. Sie bilden zwei Parteien, die gegeneinander argumentieren sollen. Michael Hoppmann beschreibt in seiner Arbeit *„Versionen der Streitkultur“* wie eine Disputation zu sein pflegte und erklärt: *„Die Disputation ist ein streng regelgeleiteter Dialog, der auf die Prüfung der argumentativen Konsistenz und glaubhaften Haltbarkeit einer These ausgerichtet ist. Den Disputanten dient sie zur Übung von treffender und schlüssiger Argumentation, präziser Analyse vorliegender Thesen und Definitionen, schneller Interaktion und dem strategischen Umgang mit Fragen und Aussagen sowie zum Vergleich der erworbenen Fähigkeiten“* (Hoppmann, 2005: 2).

An dieser Stelle wird der Zusammenhang der Scholastik mit dieser Arbeit zu Hartmann von Aue deutlich. Verschiedenen Quellen nach, kann man davon ausgehen, dass Hartmann von Aue sich in seiner Dichtung an der Disputatio der Scholastik orientiert hat. In der Publikation *„Disputatio 1200–1800: Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums Universitärer Wissenskultur“* von Marion Gindhart und Ursula Kundert stellen die beiden Wissenschaftlerinnen folgendes fest: *„Diese frühen Rezeptionszeugnisse machen es nicht unwahrscheinlich, dass Hartmann sich am Ende*

des 12. Jahrhunderts ebenfalls von dieser scholastischen Methode in seiner Dichtkunst hat anregen lassen, im ‚Gregorius‘ aber von der akademischen, der gewissermaßen aristotelischen Variante der ‚disputio in forma‘“ (Gindhart; Kundert, 2010: 338). Hartmann von Aue stellt in ‚Gregorius‘ den Abt und den Ritter als zwei Widersacher gegeneinander. Er benutzt die beiden Protagonisten zur Darstellung zweier Ansichten. Anja Becker formuliert in ihrer Arbeit *„Die göttlich geleitete Disputation. Versuch einer Neuinterpretation von Hartmanns ‚Gregorius‘ ausgehend vom Abtgespräch“* wie diese beiden Positionen gegenseitig argumentieren: *„So tritt Gregorius als Opponent und als Befürworter des Ritterlebens auf, während der Abt für das geistliche Leben im Kloster plädiert. Als Präsenz dieses Streitgesprächs, tritt Gott auf. Die von ihm festgelegte quaestio und determinatio werden nicht theoretisch formuliert, sondern narrativ ausgefaltet. Betrachtet man die Tatsache, dass Gregorius Fähigkeiten ihn sowohl für das Ritterleben als auch für das eines Geistlichen prädisponieren, scheint es auffällig, dass er in beiden Lebensformen scheitert und somit die aus der menschlichen Disputation hervorgegangene solutio widerlegt. Dadurch wird auch gezeigt, dass nur Gott allein die Antwort auf die quaestio bereitstellen kann, was durch seine Auserwählung des Gregorius zum Papst geschieht. Anstatt jedoch die bevorzugten Lebensformen der beiden Disputanten zu ignorieren, integriert es sie in seiner solutio: Als Papst kommen Gregorius sowohl seine geistlichen Fähigkeiten als auch seine weltlichen Talente als Herrscher zugute“* (Becker, 2010: 352).

Dieser Zwiespalt, den Hartmann in seinen Werken darstellt und den man auch als einen Widerspruch in sich oder eine Dualität ansehen kann, ist ein Merkmal der Geisteswelt des 12. Jahrhunderts. Sie schürt aus der sogenannten Welt- und Gott-Problematik, die es im folgenden Abschnitt näher zu erläutern gilt.

## 1.2. Welt- und Gott-Problematik

### 1.2.1. Ordo-Gedanke

Der Ordo-Gedanke ist ein Begriff, der sich aus der scholastischen Metaphysik entwickelt hat. Der Begriff drückt aus, dass alles auf der Welt eine bestimmte Ordnung besitzt. Rudolf Zitzmann macht in seiner Arbeit *„Der Ordo-Gedanke des Mittelalters und Walthers Sprüche im ersten Reichston“* auf eine ganz bestimmte Stelle aufmerksam. Er schreibt; *„An einer bestimmten Stelle des zweiten Spruches nämlich, an einer Stelle, die offenbar einen gedanklichen Höhepunkt jedes einzelnen der drei Sprüche bestimmt, steht der Satz: ‚sô wê dir tiuschiu zunge / wie stêt dîn ordenunge!‘ Das Wort ordenunge übersetzt den lateinischen Terminus ordo, der das Rückrat mittelalterlicher Weltanschauung bildet und vor wenigen Jahren Gegenstand philosophischer Auslegung gewesen ist. [...]“* (Zitzmann, 1970: 220). Diese Ordnung (*Ordo*) ist zweierlei zu verstehen: Zum einen die *Ordo Universi*; das bedeutet die von Gott errichtete, demnach vollkommene Ordnung. Zum anderen die *Ordo Creationis*; diese steht für die von den Geschöpfen, also dem Menschen, geschaffene und somit mangelhafte Ordnung. Diese Ordnung steht für eine von Gott gewollte, hierarchische Einteilung der Welt. Sie beinhaltet die Über- und Unterordnungsverhältnisse innerhalb der Schöpfung. Auch die Ordnung innerhalb der Gesellschaft, der damaligen Stände bis hin zu innerfamiliären Beziehung umfasst dieser Begriff (Münkler; Röcke, 1998: 715).

In seiner oben genannten Arbeit erklärt Rudolf Zitzmann weiterhin: *„Ordo ist also das Ergebnis solchen Tuns, [...] kein Ordnen irgendwelcher Gegebenheiten oder Begriffe im modernen Sinne, kein bloßes Zurechtrücken oder Katalogisieren, sondern*

ein Tun, das die Dinge über ihre Substanz hinaus mit einem wesentlichen Sinngehalt erfüllt“ (Zitzmann, 1970: 222). Das Verhältnis der Hierarchie innerhalb der Welt des Erschaffenen bedurfte einer theoretischen Segmentierung und Klassifizierung. Gottes Ordnung musste sich innerhalb dieser Theorie in allem Erschaffenen widerspiegeln und sichtbar sein (Martini, 1991: 39). Diese Grundauffassung war für die Menschen des 12. Jahrhunderts einfach zu verinnerlichen, da sie glaubten, dass Gott die Welt aus dem Nichts erschaffen hatte und sie zudem in einer bestimmten Ordnung ausgerichtet hatte. Somit ging Schöpfung und Ordnung Hand in Hand (DeBoor, 1997: 13). Hauptvertreter des Ordo-Denkens war Augustinus von Hippo<sup>33</sup>. Die von ihm aufgestellte klassische Definition des Ordo-Begriffs: „*Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens disposition*“ (dt. Übersetzung<sup>34</sup>) (Affeldt, 1969: 89) war schon bald weit verbreitet. Augustinus ging davon aus, dass die Schöpfung vollkommen war, da sie nach einem bestimmten Maß, einer Zahl und einem Gewicht (*Mensura, Numerus und Pondus*) geordnet war. Nach Augustinischer Auffassung leben die Geschöpfe in dieser stufenweise angeordneten Ordnung nicht ganz vollkommen. Je Gott-Näher sie sind, desto vollkommener sind sie (Münkler; Röcke, 1998: 716). Die Gottesnähe bestimmt somit ihren Platz innerhalb der weltlichen Ordnung und somit auch innerhalb der Hierarchie.

Zitzmann stellt in seiner oben genannten Arbeit die *Mensura* wie folgt dar: „*Der Begriff mensura besagt, dass alles Geschaffene von Gott kommt, das Gott als das Maß aller Dinge die Voraussetzung dafür bildet, dass alles ist, was ist.*“ *Numerus* definiert er in seiner Arbeit auf diese Weise: „*Der Begriff Numerus besagt, dass alles Geschaffene seinen festen Platz im hierarchisch gestuften Kosmos innehat.*“ Für *Pondus* gibt er diese

---

<sup>33</sup>Augustinus von Hippo, auch: Augustinus von Thagaste, (354-430) war einer der vier lateinischen Kirchenlehrer der Spätantike und ein wichtiger Philosoph an der Epochenschwelle zwischen Antike und Mittelalter (<https://www.heiligenlexikon.de/BiographienA/Augustinus.html>).

<sup>34</sup>Übersetzung: „Jedem Ding ist der ihm Gebührende Platz zugewiesen.“

Erklärung: „In diesem Sinne besagt gerade der Begriff *pondus*, dass alles Geschaffene von seinem Platz im hierarchisch gestuften *ordo* auf seinen Ursprung zurückweist“ (Zitzmann, 1970: 224).

Das Verhältnis des Einzelnen zu Gott ist geprägt durch seine Stellung in der Gesellschaft. Hier ist der Bezugspunkt in den ritterlichen Tugenden zu sehen. Die Personen in den Texten, die eine prägnante Nähe zu Gott haben, sind oftmals Adelige (Münkler; Röcke, 1998: 715). Je schwächer ihr Stand innerhalb der Gesellschaft, desto geringer ist auch ihre Beziehung zu Gott. Deshalb geht die von Gott erteilte Strafe oft auch damit einher, dass für die begangene Sünde ein Verlust des gesellschaftlichen Ansehens (*êre*) dargestellt wird. In den erwähnten Erzähltexten dieser Arbeit wird dieses Motiv oft wiederholt. Vor allem in Verbindung mit den Hauptfiguren ‚Gregorius‘ und ‚Heinrich‘ bringt Hartmann die Auffassung vom Ordo-Denken in seine Erzählung mit ein (Nusser, 1992: 187). Hinsichtlich der im Ordo-Gedanken dargestellten Ordnung wird in den Erzählungen auf jeder Ebene eine Beziehung hergestellt, die die Nähe der Figuren/Personen zu Gott verdeutlichen soll. Es handelt sich um Personen wie Fischer, Bauern, Diener bis hin zu Landesherren, Adligen, Priestern und Königen.

Ganz deutlich wird der Ordo-Gedanke bei Walther von der Vogelweide, einem Zeitgenossen von Hartmann. Er verfasst einen sogenannten Reichston, in dem er sich über die im Land herrschende Unordnung Gedanken macht. Der Dichter fragt sich im ersten Spruch angesichts der in Unordnung befindlichen Welt, welches die Voraussetzungen sein könnten, die ein Leben nach Gottes ordnendem Willen in dieser Welt möglich machen. Wie man *zer welte*, im menschlichen Bereich des gottgeformten *ordo* leben könne. „*Ich saz ûfeime steine und dahte bein mit beine: [...] dô dâhte ich*

*mir vi lange, wie man zer welte sollte leben“.* Vogelweide ist der Auffassung, dass durch die menschliche Schuld die menschbezogenen Werte wie *êre* und *varnde guot*, in Konflikt geraten. In der verantwortungsschweren Entscheidung, die den Menschen von Gott überlassen ist, ob sie von sich aus Gottes Willen auf Erden verwirklichen wollen oder nicht, haben sie sich gegen Gott entschieden. Angesichts der geschichtlichen Gegebenheiten, also der fragwürdigen Handhabung des höchsten geistlichen Amtes durch Innozenz III. sieht Walter von der Vogelweide sich von Gott beauftragt, eine Lösung für die politische Notsituation zu schaffen. Im zweiten Spruch kündigt der Dichter von der ungestörten Ordnung im Kosmos. Von den Fischen im Wasser, dem Wild in den Wäldern und den Vögeln in der Luft. Dies steht für die Ordnung der Natur. *„Ich hörte ein wazzer diezen und sach die vische fliezen, ich sach swaz in der welte was, velt walt loup rôr unde gras.“* Im dritten Spruch widmet er sich der *Pondus*-Relation, die das weltliche-*ordo* stört. Also der Streit zwischen Pfaffen und Laien. Zitzmann schreibt in seiner oben genannten Arbeit: *„Endlich beschließt das Hauptanliegen des Dichters jeden der drei Sprüche: durch Vereinigung der drei Wertgebiete allein die Ordnung im weltlich-politischen Bereich des menschbezogenen ordo hergestellt werden“* (Zitzmann, 1970: 232). Das Gleichgewicht zwischen Gott und Welt ist demnach in den ritterlichen Tugenden zu finden. Diese fest vorgeschriebenen Tugenden einzuhalten führt zur Vollkommenheit sowohl auf der Welt als auch im Jenseits.

Auch Hartmann von Aue ist sich dieser Ansicht bewusst. Sowohl im ‚*Gregorius*‘ als auch im ‚*armen Heinrich*‘ führt er die *Disputatio* Abt gegen Ritter, Landesherr gegen Krankheit. Am Ende beider Erzählungen sehen wir, dass nur die Vereinigung beider eine Harmonie gewährleisten. Diese Harmonie wird dann

gewährleistet, wenn der dualistische Zwiespalt durch die ritterlichen Tugenden ins Gleichgewicht gebracht wird.

### 1.2.2. Dualismus und Rittertum

Wie im vorherigen Abschnitt bereits erwähnt wurde, war das Zeitalter der Scholastik durch viele verschiedene Philosophien und Theorien geprägt, die versuchten Erklärungen für religiöse Sachverhalte zu finden. Dies gilt auch für das Leib-Seele-Problem. Das Leib-Seele-Problem ist die Grundlage für das Gott-Welt-Problem. Die Krise, oder auch der Zwiespalt über den Zusammenhang von Körper und Geist ist bereits in der Antike Gegenstand der Philosophie. Rene Descartes bezeichnet diesen in seiner ersten klassischen Ausformulierung als Dualismus. Seine These des Leib-Seele-Dualismus lautet wie folgt: *„Annahme 1: Es gibt eine unbezweifelbare, nicht materielle und nicht ausgedehnte „denkende Substanz“ (res cogitans), die oft auch als Seele bezeichnet wird. Diese Seele umfasst kurz gesagt Geist und Bewusstsein und gehorcht nicht zwingend den Naturgesetzen. Annahme 2: Es gibt eine unabhängig von dieser Seele existierende ausgedehnte und materielle Substanz (die „Welt“), zu der auch der menschliche Körper oder Leib gehört. Diese Welt gehorcht den Naturgesetzen. Annahme 3: Leib und Seele gehören zwei grundsätzlich verschiedenen „Substanzen“ an, die aber kausal interagieren können. Descartes ging davon aus, dass diese Interaktion in der Zirbeldrüse stattfindet.“* (Rey, 2017: 1).

Die daraus resultierende Gott-Welt-Problematik des Mittelalters schürt aus der feudalistischen Sichtweise. Der Mensch ist stets hin- und hergerissen zwischen Gottes Hulde und der Gesellschaft. Immer wieder findet man auch in der Literatur dieses

Zeitalters Texte, die verfasst wurden, um Klarheit zu schaffen. So zum Beispiel im „*Sachsenspiegel*“. Ruth Maria Hirschenberg schreibt über den *Sachsenspiegel*: „*Der ‚Sachsenspiegel‘ ist ein hochmittelalterliches Rechtsbuch, das innerhalb Deutschlands und darüber hinaus eine große Verbreitung fand und einen erheblichen Einfluss auf die mittelalterliche und neuzeitliche Rechtsprechung ausübte. Er wurde von einem gewissen Eike von Repgow um das Jahr 1230 verfasst. Für die Darstellung des hochmittelalterlichen Alltagslebens in der Mark Brandenburg ist diese Handschrift insofern interessant, als sie vor allem die besonderen Verhältnisse in den Siedelgebieten der Ostmarken des Reiches berücksichtigt, und aus den Rechtsvorschriften viele Aspekte des dörflichen Lebens und der lehensbedingten Abhängigkeiten erschließbar sind*“ (Hirschenber, 2003).

Wichtig für diese Arbeit ist die Zweischwerter-Theorie, die in diesem *Sachsenspiegel* vorgestellt wird. Gabriela Lakatos schreibt in ihrer Arbeit *‚Der Sachsenspiegel‘*, „*Ein weiterer interessanter Komplex des Sachsenspiegels war das Verfassungsrecht, wie man es heute bezeichnen würde. Dabei ist besonders das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Macht hervorzuheben, da dies ein zentrales Thema der mittelalterlichen Verfassung darstellt. Nach der Zweischwerterlehre gibt es zwei Gewalten auf der Erde, nämlich die weltliche und geistliche Macht*“ (Lakatos, 2007). Lakatos geht weiterhin von einem göttlichen Auftrag aus, der darin liegen sollte, die Christenheit gegen ihre äußeren und inneren Feinde zu beschützen. Die Zweischwerterlehre beinhaltet demnach die Verpflichtung der weltlichen und geistlichen Macht. Ihren Nachforschungen nach habe Gott dem Papst und dem Kaiser jeweils ein Schwert überlassen, wodurch ihre Kompetenzen verkörpert werden. Lakatos schreibt weiterhin: „*Die römische Kirche vertrat die Auffassung, der*

*deutsche König habe Anspruch auf die Kaiserwürde. Er erhalte damit die Qualifikation zum weltlichen Schutzherrn der Kirche.“ (Lakatos, 2007).*

Auch der Zwiespalt zwischen Herz und Verstand ist im Dualismus von großer Bedeutung. Verschiedene Texte dieses Zeitalters geben einen Einblick in diese weitverbreitete Krisenthematik. *„Das berühmte Falkenlied des Kürenbergers gehört wohl zu den bekanntesten mittelhochdeutschen Texten. Der Autor, gilt als der erster namentlich bekannter Minnesänger deutscher Zunge. Das Lied, das möglichen Interpretationen einige Freiräume offen lässt, dürfte in der Zeit um das Jahr 1160 entstanden sein“ (Swaton, 2007).* Obwohl auf den ersten Blick von eindeutigem Inhalt, bietet das Falkenlied des Kürenbergers doch einigen Raum zur Interpretation.

Die Schöpfungsgeschichte als Beispiel beinhaltet diesen Gegensatz in Form von Licht und Dunkelheit oder Adam und Eva. *„1 Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. 2 Und die Erde war wüst und leer, und Finsternis lag auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte über dem Wasser. 3 Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht. 4 Und Gott sah, dass das Licht gut war. Da schied Gott das Licht von der Finsternis 5 und nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht. Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag“ (Genesis, 1,1-1,5).* Mit dem Dualismus gehen viele Gegensätze einher, die vor allem im Christentum eine wichtige Rolle spielen z.B. der Gegensatz zwischen Gott und dem Teufel, Gut und Böse, Geist und Fleisch, Licht und Finsternis. *„So wie der Leib vom Geist, so sind Wissen vom Tun und Denken vom Handeln geschieden“* erklärt Tade Tramm in seiner 1994 veröffentlichten Arbeit mit dem Titel *„Die Überwindung des Dualismus von Denken und Handeln als Leitidee einer handlungsorientierten Didaktik“* (Tramm, 1994: 3). Das dualistische Weltbild des 12. Jahrhunderts findet seine Extreme im fundamentalen Dualismus. Dieser Dualismus

ist vertreten von den Katharern<sup>35</sup> und Bogomilen<sup>36</sup>. Allerdings wird ihre Auffassung von den christlichen Dogmen der katholischen Kirche widersprüchlich angesehen (Lambert, 2001: 32).

In den Erzählungen Hartmanns jedoch spiegelt sich der Dualismus stark wider. Er stützt sich immer wieder auf die Idee der gegensätzlichen Welt. Die sichtbare, materielle Welt ist böse. Sobald man ihr verfällt, sündigt man. Allen seinen Protagonisten setzt er diesen Fluch auf und lässt sie eine Wanderung der Läuterung vollziehen. In allen Erzählungen Hartmanns finden sich die Gegensätze der dualistischen Theorie. Dies sind zum Beispiel die Gegensätze zwischen Kaiser und Papst, Ritter und Mönch, Lebenslust und Lebensabscheu, Diesseits und Jenseits, Armut und Reichtum. Diese dualistische Auffassung entspricht auch der feudalen Struktur dieses Zeitalters. Das ist auch der Grund, warum sie so starken Zuspruch erhält. Hartmann von Aue stellt diesen Zustand in seinem Erzähltext *„Der arme Heinrich“* ganz deutlich dar. Hartmann setzt Figuren wie Lehnsherr-Lehnsmann, Ritter-Knecht, frouve-wîp und der gleichen in Beziehung. Am deutlichsten wird diese Beziehung zwischen *„dem armen Heinrich“* und der *„Meierstochter“*. In dieser Beziehung werden zwei Extreme dargestellt. *„Es geht wieder um das Gott-Welt-Problem, und die genannten Personen sind bestrebt, es einseitig zu lösen.“* (Inandl, 1988: 1). Hartmann weist der Meierstochter in seiner Erzählung Eigenschaften wie *„Schönheit, Treue, Dienstbereitschaft, Lieblichkeit und Frömmigkeit“* zu. Durch diese Eigenschaften gibt Hartmann zu verstehen, dass die Meierstochter durch ihre Tugenden erhaben ist. *„von gotes gebe ein süezer geist“* (V. 347) heißt es.

---

<sup>35</sup>Die Katharer waren eine christliche Glaubensbewegung, die vom 12. Jahrhundert bis zum 14. Jahrhundert vornehmlich im Süden Frankreichs, aber auch in Italien, Spanien und Deutschland lebten. Sie waren Vertreter des fundamentalen Dualismus.

<sup>36</sup>Die Bogomilen waren eine streng asketisch lebende Gemeinschaft mit einem doketistischen, dualistischen Lehrsystem.

Durch ihre Tugenden erlangt sie durch die Erzählung hindurch einen höheren Stand. Inandi beschreibt im Schlussteil seiner Arbeit „*Zum Verhältnis zwischen Meierstochter und Heinrich in Hartmanns von Aue: Armer Heinrich*“, „*Um ein Beispiel zu nennen, gebe ich die Bezeichnungen für Meierstochter reihenmäßig an: maget, gemahel; frouwelin (V. 1094, in Anrede des Arztes) und frouwe. Als maget untersteht sie Herrn Heinrich, als gemahel neben ihm und als frouwe ihm gleichgestellt.*“ (Inandi, 1988: 9).

„*Das Leben des Gregorius ist ein Musterbeispiel für den Dualismus zwischen Gott und Welt*“ erklärt Gustav Ehrismann in seiner Arbeit: „*swaz dem lîbe samfte tuot, dazn ist der sêle dehein guot*“ (V. 2659). Dieser Zwiespalt findet sich wieder in den gegensätzlichen Formen des Rittertums und im Klosterleben. Die Erzählung ist also eine Versinnbildlichung des Verhaltens des *communiter religious* und des *specialiter religious*, also das Leben dessen, der in *êre* lebt und nach *gotes hulde* strebt. Hartmann versucht zu verdeutlichen, dass die ungeordnete Anwendung seines freien Willens, ‚Gregorius‘ in die Welt geführt hat. ‚Gregorius‘ besitzt die Tugenden des weltlichen *honestum*. Diese sind auch gleichzeitig religiöse Tugenden, die dem System der Kardinaltugenden angehören. Aber wichtig für Hartmann ist die Verdeutlichung der einzig weltlichen Tugend, der *êre*. Auch die Grundidee des ‚armen Heinrichs‘ spiegelt den Widerstreit zwischen Welt und Gott. In diesem Konflikt liegt die Tragik des Geschicks des Helden. Seine Schuld besteht darin, dass er glaubt, *êre* und *guot* ohne *got* haben zu können.

Anhand von Aufzeichnungen Hartmanns, lässt sich konstatieren, dass er sich in einem bestimmten Abschnitt seines Lebens von seiner Aufgabe als Ministerial löst und zum Ritter aufsteigt. Den Annahmen von Peter Wapnewski nach, nimmt er als Ritter an

einem Kreuzzug teil: „*Die Sachlage: Hartmann rüstet sich – das Lied sagt es – zu einem Kreuzzug*“ (Wapnewski, 1969: 13). Dabei ist nicht ganz sicher um welchen Kreuzzug es sich handelt. Ganz gleich welcher Kreuzzug es auch ist, der Zug in den Krieg bedeutet für Hartmann das Ende seiner Karriere als höfischer Dichter und Minnesänger.

Diese Entscheidung kann zwei Gründe haben. Zum einen der damalige Trend des Rittertums, in den heiligen Krieg zu ziehen, dem sich auch Hartmann zugehörig fühlte. Das würde den Aufstieg in den Ritterstand bedeuten, der ihm Ruhm und Ehre und natürlich auch finanzielle Möglichkeiten gewährt (Göttert, 2011: 54). Auf der anderen Seite könnte es aber auch der gleiche Grund sein, den er seinen Protagonisten erteilt: Die Buße. Wir haben keinerlei detaillierte Information über das Leben Hartmanns, doch die Wahrscheinlichkeit, dass er mit zunehmendem Alter der Schuld der Welt entrinnen möchte und Gottes Ansehen erlangen möchte, könnte ein Grund dafür sein, warum er diesen Kreuzzug antritt. Hermann Paul beschreibt in der Einleitung seiner ‚Gregorius‘ Übersetzung diesen Zustand wie folgt: „*Der Gregorius hebt damit an, dass der Dichter sich von der weltlichen Dichtung abwendet, der er sich bislang gewidmet hat; er beklagt es, dass ihn die tumben Jahre dazu verleitet haben, dass er des vil gesprochen hat nach der werlde lône stât*“ (Paul, 1973: III). In dieser Äußerung Hartmanns wird auch das Gott–Welt-Problem des 12. Jahrhunderts ganz deutlich. Die weltlichen Aufgaben, wie die eines Ministerialen, sind eher angehaftet vom Bösen. Wer sein Jenseits sichern möchte, der macht sich auf den Weg Gottes und erlangt somit seinen Zuspruch (Münkler; Röcke, 1998: 715).

Vergleicht man dieses Konzept der Abwertung des Diesseits mit dem Ansatz des Islam, wird deutlich, dass der Islam sich weder ganz auf das Jenseits noch ganz auf das

Diesseits konzentriert. Der Prophet Mohammed vergleicht die Äquivalenz zwischen beiden mit einem Acker. Er erklärt: „*Die Welt ist ein Acker für das Jenseits*“ (Ateş, 1985: 12). Das bedeutet, dass beide miteinander in Verbindung stehen und das Leben auf der Erde über das Leben im Jenseits entscheidet. Benjamin Idriz erklärt dazu: „*Der Koran kennt keine Herabwürdigung der Welt gegenüber dem Jenseits. Im Gegenteil, dort ist ein Gleichgewicht vorgesehen. Hunderte von Koranversen und Hadithen fordern die Gläubigen auf, das Leben in dieser Welt ernst zu nehmen und sich als eine religiöse Verpflichtung dazu zu bekennen, die gesellschaftliche Unbill zu bekämpfen und das Gute aufrechtzuerhalten*“ (Idriz, 2011: 74).



### 1.3. Sünde, Buße und Gnade

Im Mittelalter werden Sünde, Buße und Gnade in einem Kanon verstanden. Die Sünde stellt dabei nach der Auffassung des 12. Jahrhunderts die wissentliche und willentliche Nichtbefolgung der göttlichen Gebote in Gedanken, Worten und Werken dar. Wichtig für diese Zeit ist das Vorbild Jesus. Er repräsentiert das Bild des leidenden Menschen. Entsprechend dieses Vorbilds entsteht im Volk „*eine Sehnsucht nach einem Leben der Buße in Armut und tätiger Nächstenliebe [...]*“ (Dahlgrün, 1991: 61).

In der Frühscholastik wird die Sünde in einem engen Zusammenhang mit der Erbsünde verstanden. Die Idee Thomas von Aquins ist zu der Zeit weit verbreitet. Sie besagt, dass die Sünde in direktem Zusammenhang stehe mit den menschlichen Eigenschaften. Vor allem mit dem freien Willen des Menschen. Außerdem war er der Überzeugung, dass die Ur-Sünde vererbt würde. Um sich von solch einer Erbsünde zu befreien, müsse der Mensch getauft werden (Baier, 2004: 17).

Über die Erbsünde hinaus gibt es weitere Sünden, wie zum Beispiel die Todsünden, die auch als *peccatum mortale* bezeichnet wurden. Die Todsünde ist die schwerwiegendste aller Sünden. Die klassische Theologie geht davon aus, dass diese Sünden durch folgende sieben Charaktereigenschaften entstehen: Hochmut, Geiz, Wollust, Völlerei, Zorn, Neid und Faulheit. Diese sieben Sünden sind, der Auffassung des Mittelalters nach, der Ursprung aller weiteren Sünden (Dahlgrün, 1991: 64).

Diese oben dargestellten Sünden wurden auch später noch in der Literatur thematisiert. Im Mittelalter gibt es zum Beispiel die „*Albanus-Legende*“. Ihr Hauptthema ist wie auch in Hartmanns ‚*Gregorius*‘ der Inzest. Aber auch später in der

Literatur des 18. Und 19. Jahrhunderts wird das Thema der Sünde immer wieder aufgegriffen. Beispielsweise baut Goethe in seinem Werk „*Die Leiden des jungen Werther*“ die Todsünde des Selbstmordes ein<sup>37</sup>.

Die Buße wird in diesem Zusammenhang als die Ausbesserung des angerichteten Schadens verstanden. Dabei spielt die Kirchenbuße in der Zeit die Hauptrolle. Bei der Kirchenbuße werden den Sündern von Kirchenvätern Bußaufgaben auferlegt, die den Sünder verbessern sollen (Hamm, 2011: 512). Der Sünder wird, solange er seine Buße vollstreckt, von der Gemeinde ausgeschlossen. Bezweckt wird die Abkehr von den bisherigen Verhaltensmustern. Bei Hartmann von Aue tritt die Unterstreichung der Buße deswegen immer wieder in den Vordergrund. Zur Wiedergutmachung der begangenen Sünde gibt es bestimmte Vorgaben der Buße. Es handelt sich dabei um Gebete, Almosen, Dienst am Nächsten und Verzicht. Diese Art der Wiedergutmachung findet sich so auch im Islam. Dabei kann der Gläubige durch bestimmte Abgaben, Almosen oder das Fasten darauf hoffen seine begangene Schuld zu begleichen. Detailliert wird das im weiteren Verlauf dieser Arbeit in Abschnitt 2.2.1.2 ausgearbeitet.

Auf die Buße folgt die Gnade. Die Gnade wird aber nicht im direkten Zusammenhang verstanden, sondern Gott schenkt sie unabhängig von der Wiedergutmachung. Auch hier sind die Ideen von Augustinus sehr prägend gewesen. Augustinus ist der Auffassung, dass innerer Frieden nur erlangt werden kann, wenn man ein gutes Verhältnis zu Gott hat. Dabei geht er davon aus, dass die Sünde dazu führt, dass der Mensch sein ursprüngliches, ihm von Gott gegebenes Gleichgewicht verliert.

---

<sup>37</sup>Vollständiges Heiligen-Lexikon, Band 1. Augsburg 1858, S. 96-99.  
<http://www.zeno.org/nid/20002851806>

Das Gute erlischt somit im Menschen zunehmend. Nur durch die Gnade Gottes kann dieses Gleichgewicht wieder hergestellt werden. Augustinus erklärt, dass die Gnade ein Geschenk Gottes für den Sünder sei und sich ohnehin in der Seele des Sünders befindet (Emenegger, 2012). Das weltliche Tugendsystem, das für diese Arbeit von Bedeutung ist, lehnt sich an die vier Kardinaltugenden, dem *honestum*, und den Gütern, dem *utile*. Das gesamte sittliche Leben bewegt sich in den drei Wertgebieten des *summum bonum*, *honestum*, *utile*. Als Leitspruch aber einer Untersuchung über die ritterliche Tugendlehre kann wohl am Passendesten die Übertragung vorangegeben werden, die Walther von der Vogelweide den drei Begriffen gegeben hat: „*diu zwei sint ere und varnde guot, daz dritte ist gotes hulde*“ (Zitzmann, 1970: 232).

Doch unter allen mittelhochdeutschen Dichtern ist es Hartmann von Aue, der die Grundlagen seiner moralischen Anschauung am stärksten herausarbeitet. Er stellt tatsächliche Systeme auf und zeigt damit, dass er auf gesittliche-religiösem Gebiet ausgebildet ist. Streng trennt er beide Gebiete, das Reich der Gnade und das Reich der Welt. Seine beiden Erzählungen ‚*Gregorius*‘ und ‚*Der arme Heinrich*‘ führen den Leser auf die religiöse Schiene. Hartmann will Moral lehren, nicht nur in seinen beiden religiösen Werken, sondern auch in den drei weltlichen. Auch im Islam gibt es die Auffassung, dass der Mensch als reines Wesen, dem Islam entsprechend geboren wird, aber seine Umwelt ihn zu etwas Anderem formt. Detailliert wird dieses Thema unter 2.2.1.1 darlegen. Wobei wir auch auf die Milieutheorie von Hippolyte Taine eingehen werden.

In der Frühscholastik verändert sich der Begriff der Gnade dahingehend, dass Gnade sich in der Tugend des Menschen ausdrückt. Nur wer durch hohe Tugenden ein von Gottgewolltes Leben führt, der erfährt Gnade. Dieses Gottgewollte Leben äußert

sich in drei wichtigen Tugenden. Es sind die Liebe, der Glaube und die Hoffnung (Baier, 2004: 16). Diese Auffassung findet sich so auch im Islam. Der Islam sieht die Religion als eine Lebensweise an. Vorbild ist dabei der Prophet Mohammed. Durch seine Hadith können seine alltägliche Haltung, Ausübungen, Gewohnheiten erlernt und tugendhaft übernommen werden.

Um seine Auffassung von Sünde, Buße und Gnade besser zu verstehen, ist es von Vorteil einen Einblick in das Leben von Hartmann von Aue zu gewähren. Über das Leben Hartmanns von Aue gibt es nur wenig Informationen. Verschiedene literarische Quellen besagen, dass er einer der ersten höfischen Dichter seiner Zeit war. Sein Geburtsdatum ist um etwa 1160 anzusetzen. Aus seinen eigenen handschriftlichen Zeugnissen geht hervor, dass er als Ministeriale im Dienst eines Herrn von Aue gearbeitet hat (Neubuhr, 1977: 7). Dies geschah wahrscheinlich in der Nähe von Freiburg. Geht man davon aus, dass seine Dichtung autobiographische Züge aufweist, so muss angenommen werden, dass er 1188 und 1197 an einem Kreuzzug teilnahm. Nach 1210 ist nichts Schriftliches von oder über ihn aufzufinden. Folglich geht man davon aus, dass er ab 1210 verstorben ist. Informationen zu seinem Leben findet man nicht nur in seinen eigenen Gedichten (Comeau, 1981: 504), sondern auch seine Zeitgenossen schrieben über ihn. Gottfried von Straßburg zum Beispiel, ein weiterer großer Dichter dieser Zeit rühmt Hartmann in seinem eigenen Werk namens „*Tristan*“<sup>38</sup> (Tristan, 4621-4637) mit folgenden Worten: *“Hartmann der Ouwaere, /âhî, wie der diu maere/ beide ûzen unde innen / mit Worten und mit sinen/ durchverwet und durchzieret! / wie er mit rede figieret / der âventiure meine!/ wie lûter und wie reine / sîniu cristallînen wortelîn / beidiu sint und iemer müezen sîn! / si koment den man mit sîten an, /si tuont sich nâhen zuo dem man/und liebent rehtem muote. / swer guote rede*

---

<sup>38</sup> <http://gutenberg.spiegel.de/autor/-231>

*ze guote / und ouch ze rehte kan verstân,/ der muoz dem Ouwaere lân / sîn schapel und sîn lórzwi” (Tristan, 4621-4637).*

In den Zeilen, die er über sich selbst schrieb, spricht Hartmann davon, dass er dem unfreien Stand der Ministerialen angehört. Zugleich nennt er sich selbst Ritter und verweist auch auf seine Bildung. Er spricht von den Büchern, die er liest, um seine Bildung zu unterstreichen. Bildung heißt in der Zeit von Hartmann, eine Schule besucht zu haben, die lateinische Werke lehrt. Diejenigen, die diese Ausbildung bekommen haben, sind sozusagen *gelêret*. Im ‚*armen Heinrich*‘ beschreibt er sich selbst als den Gelehrten: „*Ein ritter sô gelêret was,/ daz er an den buochen las,/swaz er dar an geschriben vant:/der was Hartmann genannt,/dienstman was er zouwe“ (V. 15).* Betrachtet man die Umstände dieser Zeit, also etwa 1200, ist der Inhalt dieses Prologs eher unwahrscheinlich. Ein Ritter mit solch einer Bildung soll wohl eher dazu dienen seine Zuhörer zu beeindrucken. Mit großer Wahrscheinlichkeit versucht Hartmann seinem angesehenen Publikum zu sagen, dass er durch seine Ritterlichkeit zum gleichen Stand gehört und vielleicht durch seine Gelehrtheit/Bildung sogar noch ein Stückweit höher gestellt ist (Grosse, 2011: 113).

Geht man von seinen Gedichten aus, wird deutlich das Hartmann wirklich gelehrt gewesen sein muss. In den Werken ‚*Gregorius*‘, ‚*Der arme Heinrich*‘ und auch teilweise im ‚*Klagebüchlein*‘ sind so viele philosophische und theologische Motive und Symbole zu finden, dass man davon ausgehen kann, dass er sich dieses Wissen an theologischen Schulen angeeignet hat. Seine Erzählungen ‚*Iwein*‘ und ‚*Erec*‘ gleichen stark den französischen Beispielen. Es sind also eher übernommene Werke. Diese Übersetzungen verweisen jedoch auf Hartmanns Französisch-Kenntnisse, die zu der Zeit nur Gelehrten vorbehalten waren (Wapnewski, 1969: 9).

Da Hartmann in seinen Erzählungen durchgehend mittelhochdeutsch schrieb und somit Merkmale von Dialekten ausgelassen wurden, ist nicht lokalisierbar, wo genau er seine Aufzeichnungen gemacht hat. Das aber verhalf ihm seine Erzählungen überregional zu verbreiten (Ohly, 1958: 8). In seiner Erzählung ‚*Der arme Heinrich*‘ fällt auf, dass er seinen Protagonisten nach sich selbst benennt. Siehe hierzu unter anderem Vers 49 des ‚*armen Heinrich*‘; ‚*Heinrich von Ouwe*‘. Hartmann macht in den Versen 31 und 49 auch deutlich, dass sein Protagonist *Heinrich*, wahrscheinlich genauso wie er selbst auch ‚*vürsten gelîch*‘ und ‚*ze Swâben gesezzen*‘. Anzunehmen ist, dass dies nicht unbedingt einen Bezug aufweist auf seine Herkunft, sondern nur seinen fürstlichen schwäbischen Auftraggeber beeindrucken soll (Wapnewski, 1969: 11).

#### *Werk*

Die Erzählungen Hartmanns können aufgrund seines sich über die Zeit veränderten Stils in eine zeitliche Reihenfolge gesetzt werden. Demnach ist höchstwahrscheinlich das *Klagebüchlein* seine erste Erzählung. Nach dem *Klagebüchlein* verändert Hartmann seine Schreibweise und konzentriert sich auf Verserzählungen. Der Reihe nach entstehen seine Erzählungen ‚*Erec*‘, ‚*Gregorius*‘, ‚*Der arme Heinrich*‘ und ‚*Iwein*‘. Diese Reihenfolge lässt sich durch die in der Literaturwissenschaft erfolgten Sprachuntersuchungen feststellen und ist in der mediaevistischen Forschung weitläufig anerkannt (Paul, 1973: III).

Viele Literaturwissenschaftler gehen davon aus, dass seine Erzählungen zu einem großen Teil autobiografischen Ursprung haben. Vor allem seine Kreuzlieder

zeugen von anscheinend selbst Erlebtem oder stützen sich zumindest auf historische Daten und Ereignisse (Neumann, 1966: 728). Die Hartmann-Forscher sind allgemein darin einig, dass das Leben Hartmanns in zwei Abschnitte aufteilbar ist: Die erste Phase ist die eher weltliche als Ministerial im Dienste seines Auftraggebers. In dieser Schaffensphase schreibt er die auch eher weltlich orientierten Epen ‚*Erec*‘ und ‚*Iwein*‘. Doch die zweite Phase seines Schaffens ist stark beeinflusst von seiner Lebenskrise, in der er, verschiedenen Vermutungen nach, tödlich erkrankt und schwört, bei Genesung sich vom Weltlichen abzuwenden. Veröffentlichungen nach, spiegelt sich diese Lebenskrise im ‚*armen Heinrich*‘ wider. In der der Protagonist *Heinrich* an Lepra erkrankt und durch seine Hinwendung zu Gott geheilt wird (Klemt, 1958: 34).

Auch wenn es sich diesbezüglich nur um Vermutungen handelt, wird deutlich, dass nach dieser Lebenskrise der Schreibstil Hartmanns sich grundlegend verändert. Es entstehen die religiösen Erzählungen ‚*Gregorius*‘ und ‚*Der arme Heinrich*‘. Vergleicht man beide Lebensphasen wird ganz deutlich, dass es sich dabei in der ersten Phase um weltliche Minnelieder und im zweiten Teil seines Lebens nach der Krise um religiöse Kreuzlieder handelt (Paul, 1973: III).

Konkretisiert wird diese Vermutung anhand des Prologs seiner Erzählung ‚*Gregorius*‘. In den ersten Zeilen gesteht er, dass er ‚*auf den Lohn der Welt*‘ aus war, sich jedoch getäuscht habe, er es nun aber besser wisse ‚*und der bittere Tod seine frühere Planung rächt und ihm das Leben kappt*‘ (V.1-11). Hartmann kündigt somit an, dass er, von nun an seine Sünden, mit religiösen Erzählungen ausgleichen wolle. Interessanterweise kommt noch hinzu, dass nach den Nachforschungen von Wapnewski davon ausgegangen werden kann, dass Hartmann auch selbst in dieser zweiten Phase seines Lebens, nach der Lebenskrise, an einem Kreuzzug teilgenommen hat.

Wapnewski schreibt: „*Die Sachlage: Hartmann rüstet sich – das Lied sagt es – zu einem Kreuzzug*“ (Wapnewski, 1969: 13). Unklar ist jedoch, um welchen Kreuzzug es sich dabei handelt. Nach Wapnewski kommen nur zwei in Frage. Das ist zum einen der Kreuzzug Barbarossas von 1189/90 und zum anderen der *Heinrichs VI.* von 1197/98 (Ebd, 1969: 13 ff.). Aus den Aufzeichnungen Hartmanns wird nur deutlich, dass in der Zeit, als er diesen Kreuzzug antritt, Saladin, der Sultan von Syrien und Ägypten bereits verstorben ist. Saladin starb bereits 1193. Also muss es sich um einen Kreuzzug nach dieser Zeit handeln (Ebd, 1969: 13 ff.).

Richten wir uns jedoch nach der allgemeinen von der Literaturwissenschaft anerkannten chronologischen Reihenfolge seiner Erzählungen, gilt ‚*Das Klagebüchlein*‘, als erstes Werk Hartmanns. Es wird oft auch als ‚*Die Klage*‘ oder ‚*Das Büchlein*‘ bezeichnet. Bei dem ‚*Klagebüchlein*‘ handelt es sich um einen im vierhebigen Paarreim geschriebenen Roman. In 1914 Versen wird es etwa um 1510 als Heldenbuch überliefert. Hartmann verfasst dieses Werk in Form einer *disputatio*. Das Streitgespräch – *disputatio* – ist eine im Mittelalter sehr verbreitete Gattung. Dieses Gespräch erfolgt zwischen *minne*, und *lîp*. Hartmann wendet diese Methode an, um ausdiskutieren, wie das richtige Verhalten eines Tugendhaften Mannes im Sinne der hohen Minne bei der Werbung um eine Frau zu sein hat (Wapnewski, 1969: 38). Aus Frankreich fließt allmählich der Stil des Minnesangs nach Deutschland hinüber. Dieser Stil ist in Hartmanns Erzählungen ‚*Erec*‘ und ‚*Iwein*‘ deutlich zu erkennen. Sie stellen den sogenannten Sagenkreis von König Artus dar. Der ‚*Erec*‘ ist Hartmanns erster Artus-Roman und zugleich die erste Artuserzählung im deutschsprachigen Raum. ‚*Iwein*‘ wird in der Forschung oft als Gegenstück zu ‚*Erec*‘ angesehen. In Hartmanns *Iwein* widmet dieser sich zunächst nur Pferden und Waffen. Später nimmt ihn die Minne ein. *Iwein* wird in der höfischen Gesellschaft als treulos angesehen, weil er der gültigen

Auffassung nach, die Liebe (*minne*) vergessen habe. Dies ist nun wiedergutzumachen (Ebd, 1969: 73).

Die Erzählungen ‚*Gregorius*‘ und ‚*Der arme Heinrich*‘ gleichen eher dem Stil der Legende, da sie religiöse Themen beinhalten. Der ‚*Gregorius*‘ beschreibt den Werdegang eines Findelkindes zum Papst und ist somit eine Papstvita. ‚*Der arme Heinrich*‘ hingegen ist eher eine Märe. Also eine eher schwankhafte, belehrende kurze Verserzählung. Beide Erzählungen beinhalten das Thema Schuld und göttliche Gnade. In der mittelalterlichen Literaturforschung gelten beide Werke als höfische Legenden (Wolf, 2007: 34).

Der ‚*Gregorius*‘ besteht inhaltlich aus einem doppelten Inzest-Motiv. Der erste total unverschuldete Inzest verändert seinen Lebensweg. Wobei der zweite, halb unverschuldete Inzest ihn zum totalen Fall bringt, aus dem er nur mit Buße und Abstinenz befreit werden kann. Seine extreme Läuterung bringt ihm das Amt des Papstes ein.

‚*Der arme Heinrich*‘ bearbeitet das Thema der Hinwendung zum Weltlichen und den dadurch verursachten Fall von Gottes Gnaden. Es besteht eine Parallele zu der biblischen Erzählung des Hiob.

Wissenschaftliche Studien zeigen, dass es auch die Möglichkeit für eine Parallele zu Hartmanns eigenem Leben geben könnte. Man geht davon aus, dass Hartmann sich von seinen weltlichen Texten abgewandt hat, nach dem er eine Krankheit erlitten hat, die sich vielleicht in der Krankheit des ‚*armen Heinrich*‘ widerspiegelt (Wapnewski, 1969: 73ff.).

## 2. MOTIV- UND SYMBOLSTRUKTUR

### 2.1. Begriffsbestimmung und Definition

#### 2.1.1. Motiv

Zunächst einmal muss festgestellt werden, wie *Motiv* und *Symbol* in der Literaturwissenschaft definiert werden. Die Bezeichnung Motiv kommt etymologisch von dem lateinischen Wort ‚*movus*‘ und bedeutet „*Bewegung, Antrieb*“<sup>39</sup>. Gerhard Prügger verweist darauf, dass „*innerhalb der Sekundärliteratur diesbezüglich immer wieder eine Problematik auftaucht.*“ Die Definition des Motivbegriffs variiere „*sowohl diachron in der Entwicklung der Motivforschung als auch synchron in den verschiedenen angrenzenden Forschungsgebieten wie der Märchen- und Mythenforschung und literaturwissenschaftlichen Theorien*“ (Prügger, 2013: 7). Im Kontext dieser Arbeit werden wir uns hier auf eine literaturwissenschaftliche allgemeingültige Definition beschränken und das Motiv als „*Beweggrund für eine Willensentscheidung, so z.B. der handelnden Person im Drama [...]*“ wahrnehmen (Wilpert, 2001: 533). Wilpert legt außerdem dar, dass der eigene Gehaltwert des Motivs seine Wiederkehr und seine Formung innerhalb einer bestimmten Gattung begünstigt (Wilpert, 2001: 534). Entscheidend ist dabei also der Beweggrund einer dargestellten Handlung. Die Geschichte des Begriffs Motiv, macht es so schwierig, eine einheitliche Definition zu finden. Elisabeth Frenzel, erklärt dies folgendermaßen: „*Eine konsensfähige Definition des Motiv-Begriffs konnte sich bis heute nicht durchsetzen.*

---

<sup>39</sup>Motiv, aus dem Lateinischen – Beweggrund, Antrieb, Ursache; Leitgedanke; Gegenstand, Thema einer (künstlerischen)Darstellung [...] (Duden, 1996, 505).

*Der hohe Grad an Unbestimmbarkeit erklärt sich aus der Geschichte des Begriffs“* (Frenzel, 1963: 5). Der Begriff ‚*Motiv*‘ ist bereits dem klassischen Mittelalter bekannt. Nach Kluge bereits im 16. Jahrhundert (Kluge, 2002: 634). Hier gilt der Begriff als Grundidee eines Vortrags oder einer Rede. Diese für die Rhetorik gebrauchte Definition des Begriffs *Motiv* bleibt lange Zeit gleich. Mit der Romantik beginnt der Begriff anders wahrgenommen und verwendet zu werden. So nahmen die Brüder Grimm etwa um 1790 den Begriff *Motiv* auf und setzen diesen als Rekonstruktionsinstrument der Märchen und Sagen ein (Lubkoll, 2004: 185). Diese Instrumentalisierung des Motivbegriffs verändert sich erneut bei Goethe. Goethe erklärt das Motiv zum strukturellen Moment. Es dient dem Aufbau des literarischen Textes. Erst ab dem 19. Jahrhundert wird Motivgeschichte zu einem Zweig der Literaturwissenschaft. Die Epoche ist geprägt von dem Wettstreit der Geisteswissenschaften mit den Naturwissenschaften. Die Scherer-Schule<sup>40</sup>, beispielsweise versuchte exakte Ergebnisse in den Geisteswissenschaften darzulegen. Genau wie es in den Naturwissenschaften möglich war. In Bezug auf *Motiv* analysierte Scherer somit literarische Texte nach dem Erlebten, Erlernten und Ererbten (Zeman, 2015: 28). Ab dem 20. Jahrhundert verfolgt die Untersuchung des Motivs zwei verschiedene Ziele: Zum einen für die immanente Strukturanalyse eines literarischen Werkes, zum anderen für die intertextuelle Analyse. Trotz dieser Aufteilung gilt *„das Motiv in der heutigen Literaturwissenschaft, als die kleinste, selbständige Inhaltseinheit oder tradierbares, intertextuelles Element eines literarischen Werks“* (Rudek, 2010: 27).

---

<sup>40</sup>Wilhelm Scherer – (\* 26. April 1841 in Schönborn; † 6. August 1886 in Berlin) war ein österreichischer Germanist. Scherer galt als einer der einflussreichsten Germanisten des 19. Jahrhunderts. Die von ihm begründete Scherer-Schule war in der Wissenschaftsgeschichte lange Zeit als Hort des literaturwissenschaftlichen Positivismus umstritten (<http://gutenberg.spiegel.de/autor/wilhelm-scherer-941>).

### 2.1.2. Symbol

Im ‚*Metzler Lexikon literarischer Symbole*‘ wird das *Symbol* bezeichnet als „*sprachliche Referenz auf ein konkretes Ding, Phänomen oder auch eine Tätigkeit [...]die mit einem über die lexikalische Bedeutung hinausweisenden Sinn verknüpft ist*“ (Butzer; Jacob, 2008: V). Die Entwicklung des selbstständigen Symbolbegriffs im 18. Jahrhundert beginnt mit der Symbolforschung und konzentriert sich auf die Sammlungen und Erklärungen vom überlieferten traditionellen Kulturgut. Da die Tradition auch stark von der Religion beeinflusst war, handelt es sich vorwiegend um religiöse, aus der Bibel entnommene Symbole (Kurz, 1982: 71). Allmählich aber fangen Dichter und kritische Denker an, einen neuen Symbolbegriff zu entwickeln, der die vorangehende Veränderung innerhalb der Begrifflichkeit umfasst. Frenzel entwickelt folgenden Erklärungsansatz: „*Die endgültige Lösung der Dichtung aus den religiösen Bindungen bedeutete zugleich die Aufgabe eines Systems von Gedanken, Gestalten, und Fabeln, auf das die Dichtung früherer Zeiten in ihren Metaphern, Sinnbildern, und Allegorien hatte verweisen können*“ (Frenzel, 1963: 34).

Diese neue Tendenz wurde vorwiegend von Goethe, Schiller, Schelling und Novalis vertreten. Ihre Symbolauffassung war eher mystisch und individuell ausgeprägt. Novalis Symbole der Nacht und Unterwelt wirkten wegweisend für die späteren Symbolisten (van der Berg, 1983: 73).

Für Hegel bedeutet das Symbol nichts anderes als bloßes Zeichen; hierzu gehört auch Kayser, der das Symbol als „*das nichtssagende Wort*“ umschrieb und es durch die Metapher, Allegorie, das „*Bild*“ ersetzte. Die Fachbereiche Philosophie, Psychoanalyse, Soziologie, Linguistik, Semiotik, nahmen den Symbolbegriff von Goethe und Novalis

zum Teil wieder auf, aber sie brachten auch ein modernes Verständnis des Persönlichen mit, eine Autonomie des Symbols an und für sich (Thuleen, 1998: 2).

Die Literaturwissenschaft erweitert den Symbolbegriff, und zwar so, dass alles menschliche Handeln symbolisch aufgefasst wird. Ja sogar die Sprache selbst, die als Zeichensystem definiert wurde und wird. Kurz sagt: *„Mittels des Symbolbewußtseins kann die unübersichtliche Empirie übersichtlich und geordnet werden. Handlungen und Gegenständen können erfahren werden als Verdichtung von unüberschaubaren, komplexen Zusammenhängen. Ein zerfetztes Stück Tuch kann ein nationales Symbol werden. Politische Herrschaft beruht wesentlich auf symbolischen Ordnungen, usw.“* (Kurz, 1982: 72).

Die Bedeutung, die im dichterischen Bereich dem Symbol zukommt, wird wie dem folgenden Zitat zu entnehmen, erhöht: *„Es kann nicht mit dem ausgetauscht werden, was es symbolisiert, und nicht wie das X einer Gleichung durch seinen wirklichen Wert ersetzt werden. Denn es ist zugleich das, für das es steht, oder doch ein Teil von ihm [...] zugleich aber ist es mehr und anderes, unbestimmt und nicht immer identifizierbar“* (Frenzel, 1963: 37).

Kurz hingegen beschreibt das Symbol in seiner Untersuchung *„Metapher, Allegorie, Symbol“* als ein Zeichen, das einen Zusammenhang darstellt und repräsentative und verbindende Funktion besitzt: *„Symbol als Zeichen, Symbol als Empirisches, das als Empirisches eine Bedeutung trägt, und Symbol als Zusammenhang“* (Kurz, 1982: 68). Er macht dabei einen Vergleich zwischen Metapher und Symbol und bringt in diesem Kontext Folgendes zum Ausdruck: *„Bei Metaphern ist unsere Aufmerksamkeit mehr auf Wörter gerichtet, auf semantische Verträglichkeit und*

*Unverträglichkeiten sprachlicher Elemente. Bei Symbolen ist unsere Aufmerksamkeit auf die dargestellte Empirie gerichtet [...] die wörtlich Bedeutung wird daher auch gewahrt“ (Ebd, 1982: 72).*



## 2.2. Motiv- und Symbolaufbau in ‚Gregorius‘ und ‚Der arme Heinrich‘

### 2.2.1. Motive

#### 2.2.1.1. Die Sünde

Hartmann von Aues Auffassung von Sünde spiegelt sich in seinen Erzähltexten ‚Gregorius‘ und ‚Der arme Heinrich‘ deutlich wieder. Mit der Sünde, die in seinen Erzähltexten den Protagonisten auferlegt wird, reflektiert er im Grunde auch die Auffassung der Sünde des 12. Jahrhunderts. Die Sünde ist für Hartmann eine direkt oder indirekt begangene Schuld gegenüber Gott. Mit seiner Abwendung von den Artus-Erzählungen hin zu den biblischen Texten verdeutlicht er, dass auch in seinem Leben ein Einschnitt stattgefunden hat, den er auch auf seine Erzählungen überträgt. „*Er (Hartmann) beklagt es, dass ihn diu tumben jâr dazu verleitet haben, dass er des vil gesprochen hât daz nâch der werlde lône stât*“ (Paul, 1973: III). Es hat also einen Wendepunkt in Hartmanns Leben gegeben.

Seine neue Lebenseinstellung nach dem Wendepunkt verarbeitet er in seinen Werken, die er nach dieser Lebenswende verfasst hat. Das sind seine Erzähltexte ‚Gregorius‘ und ‚Der arme Heinrich‘. Das Hauptmotiv beider Erzähltexte ist die Sünde, ein ganz und gar religiöses Motiv. Hartmann bettet im ‚Gregorius‘ das Motiv der Sünde in die ‚missetât‘ – also den Inzest ein. Im ‚armen Heinrich‘ hingegen geht es um die Sünde der *Weltbefangenheit*. Nach B. Lorenz verfasst Hartmann einen doppelten Inzest

im ‚Gregorius‘ (Lorenz, 1977: 93). Die erste *grôze missetât* ist der Inzest der Geschwister. Ihre verbotene Beziehung geht so weit, dass die Schwester bald schwanger wird. Da sie sich alleine nicht zu helfen wissen, fragen sie eine Person ihres Vertrauens nach einem Ausweg. Auf die Anweisungen dieser Person hin zieht der Bruder nach Jerusalem, an das heilige Grab, also in den Kreuzzug. Hartmann verweist später darauf, dass der Bruder vor Sehnsucht nach seiner Schwester stirbt. „[...] *daz ir bruoder waere tôt./der tôt kam im von senedet nôt/dô si von ir bruoder schiet*“ (V. 829 -831). Die Schwester hingegen gebärt einen Sohn. Kann ihn nicht behalten und legt ihn in eine Kiste. In die Kiste legt sie zu dem Kind eine Tafel, die erklärt, woher das Kind stammt und warum es ausgesetzt werden musste. Auf einem kleinen Boot schickt sie ihr Kind auf das offene Meer. Sie selbst wird Landesherrin, heiratet nie wieder und lebt in voller Buße. Ihren unerträglichen Schmerz beschreibt Hartmann mit folgenden Worten: „*dâ von enmac ich als ich sol/der vrouwen leit entdecken/noch mit Worten errecken/wan ez waere von ir schaden/tûsend herze überladen*“ (V. 800-804).

Das Kind in der Kiste wird an Land gespült. Es kommt auf einer Klosterinsel an. Fischer entdecken die Kiste und bringen sie zu dem Abt des Klosters. Er bewahrt die Tafel auf und gibt das Kind in die Obhut eines Fischers. Doch der Abt erteilt dem Kind, den er auf den Namen ‚Gregorius‘ tauft, eine ganz besondere Erziehung. „*daz kint hiez er ze toufe tragen. /er houp ez selbe und hiez ez sus/ nâch sînem namen: Grêgôrjus*“ (V.1134-11136). ‚Gregorius‘ zeichnet sich durch seine Intelligenz aus. Doch im Alter von dreizehn Jahren entdeckt er die Tafel, die Aufschluss über seine Abstammung gibt. Das Wissen darüber, dass er nicht von dieser Insel stammt und eine Erbsünde mit sich trägt, verleitet ihn dazu, aufzubrechen. Nach der damaligen Auffassung ist solch eine Sünde ein Hindernis hinsichtlich seines Werdegangs als Geistlicher: „*ich enbin niht der*

*ich wände sîn./nû sult ir, lieber herre mîn,/mir durch got gebieten./ich sol un muooz mich nieten/nôt und angest, daz ist reht,/ als ein ellender kneht.“ (V.1403-1408).*

Gegen den Willen des Abtes, der einen Geistlichen aus ihm machen wollte, entscheidet sich *Gregorius*, Ritter zu werden. Er nimmt seine Tafel mit und zieht in den Krieg. Der Krieg symbolisiert hier die Läuterung von allen Sünden. Also steht der Krieg in Äquivalenz zur Buße. *„ritterschaft daz ist ein leben,/ der im die mâze kann geben,/ sô enmac neiman baz genesen./ er mac gotes ritter gerner wesen/ danne ein betrogen klôstermann“ (V.1531-1535).* Als Ritter ist er sehr begabt und gewandt. Sein Weg führt ihn zum Land, dessen Landesherrin seine Mutter ist. Seine Mutter hat einen Feind, der ihr das Land entreißen will. *Gregorius* schlägt ihn im Zweikampf. Diese Heldenhaftigkeit, die Hartmann seinem Protagonisten erteilt, spiegelt Hartmanns Bezug zu den Heldensagen deutlich wieder. Das Duellieren ist typisch für seine früher verfassten Erzähltexte. Auch wenn es diesbezüglich eine Wende bei Hartmann gegeben hat, kann er sich von diesem Wissen nicht freisprechen und baut es in diesen Text über mehrere Verse mit ein (V. 2102-2193). Die Ältesten des Landes halten es für angemessen, die Landesherrin und *Gregorius* zu verheiraten, damit das Land vor weiteren Feinden bewahrt wird. An dieser Stelle baut Hartmann die zweite ‚*grôze missetât*‘ der Erzählung ein. Es ist der Inzest zwischen *Gregorius* und seiner Mutter *„daz was ir sun Grêgôrjus./ dar nâch wart er alsus/ vil schiere sîner muoter man“ (V. 2243-2245).*

Nach einiger Zeit findet die Landesherrin, die Mutter, in den privaten Sachen von *Gregorius*, die von ihr angefertigte Tafel. Der Inzest wird somit aufgedeckt und *Gregorius* verlässt fassungslos das Land. Um seine Sünde zu verbüßen, schwört er der Welt ab. Er lässt sich an einen Felsen auf einer Insel anketten. Ohne Nahrung und

Schutz verbringt er dort 17 Jahre. „*Der arme Gêgôrjus,/ nû beleip er alsus/ ûf dem wilden steine/ aller gnâden eine*“ (V.3101-3104). Diese Stelle der Erzählung verweist auf das Bußsakrament des 12. Jahrhunderts, bei dem die Abstinenz, der Verzicht, die Abgeschlossenheit ein Bestandteil der Buße sind. Worauf wir aber im weiteren Verlauf der Arbeit, in Kapitel 2.2.1.2 noch weiter eingehen werden. Nach 17 Jahren träumt der damalige Papst von seinem Nachfolger. Einem Mann, der auf einer Insel, an einen Felsen gefesselt, überlebt hat und befiehlt seinen Mönchen ihn zu finden. Sie finden ihn. Er weigert sich zunächst. Doch die dargelegten Symbole überzeugen ihn und er nimmt die Ernennung zum Papst an. Das ist der Punkt in der Erzählung, an dem *Gregorius* Buße vollendet ist und er vollständig geläutert zum Papst wird „*er entslôz die îsenhalten./ dô teilten die alten/ mit im ir pheflîchiu kleit./ und als er an wart geleitet,/ mit in vuorten si dan/ disen sündenlosen man/ab dem wilden steine*“ (V. 3653-3659).

Was nun die Stellungnahme Hartmanns zum Sünden-Motiv in ‚*Gregorius*‘ angeht so stellt er die *missetâten* in der Erzählung eindeutig als schwere Sünde und *grôze missetât* dar; „*will grôze missetât / Sich ze tuonne bewac, / beidiu naht unde tac / wonnte er ir vriunterlîcher mite / danne ê waere sîn site*“ (V. 340-344). Laut Hartmann ist der Teufel für die Sünde verantwortlich. Eigentlich haben Bruder und Schwester eine innige, liebevolle Beziehung, die sich durch das Einschreiten des Teufels erst in eine Sünde verwandelt. Der Teufel will sie entehren und unglücklich machen. Doch auch wenn es der Teufel ist, der die Verantwortung für diese Tat trägt, können sich die Geschwister nicht von dieser Sünde lossagen. Dies spiegelt die damalige kirchliche Auffassung der Sünde wieder. Schon durch das Beispiel Adams ist die Verlockung durch den Teufel bekannt. Auch Adam erliegt dieser Verlockung, kostet von dem verbotenen Apfel und muss das Paradies verlassen (Buch Genesis: 2-5). Dieser Sündenfall ist genau so auch übertragbar auf Bruder und Schwester. Ihr paradiesisches

Leben wird durch die Verlockung des Teufels zerstört und sie müssen sowohl den Ort ihrer Kindheit, als auch einander verlassen. Dieser Zwiespalt zwischen Verlockung und freiem Willen ist ein grundlegendes Motiv der Geisteshaltung Hartmanns. Als auktorialer Erzähler zählt Hartmann folgende Gründe auf, die ‚Gregorius‘ dazu zwingen, diese Sünde zu begehen (V. 323-331):

- *diu minne*

- *sîner swester schoene*

- *tiuvels hoene*

- *Gregorius kindheit*

‚Gregorius‘ ist also ohnmächtig gegenüber der Verlockung des Teufels und obliegt ihr. Die Schwester hingegen ist hin- und hergerissen. Sie weiß nicht, ob sie sich für die Ehre oder die Sünde entscheiden soll. Was sie dem Leser mit diesen Worten zu verstehen gibt: „*si gedâhte: ,swîge ich stille, so ergat des tiuvels wille“*“ (V. 385-390). Verdeutlicht wird hier wie auch bei ihrem Bruder, die Verlockung des Teufels. Letztendlich verfallen beide Kinder dieser Verlockung und der Handlungsstrang nimmt seinen Lauf. Das Mädchen wird mit ‚Gregorius‘ schwanger.

Dieser für das Christentum im 12. Jahrhundert sehr offensichtliche Akt der Sünde, ist so auch im Islam wiederzufinden. Der Zustand der Versuchung wird im Islam mit dem Wort ‚*iğvâ*‘ dargestellt. Was so viel bedeutet wie Verlockung. Es gibt diverse Verse, die diese Art der Verlockung darstellen. Ein Beispiel sind die Verse 201-202 der Sure Al-Araf: „*Die dann gottesfürchtig sind, wenn eine Verlockung durch Satan sie trifft, und dann sich erinnern, siehe, da beginnen sie zu sehen. Und die Brüder (Satan) helfen dazu, dass sie im Irrtum fortfahren, und dann lassen sie nicht nach“*“ (Araf, 7: 201-202).

Es stellt sich die Frage ob und in wie fern das Inzestkind an der Sünde Mitschuld hat. Sowohl die zeitgenössische christliche als auch die islamisch theologische Literatur verneint diese Frage deutlich. Aus der Sicht der Religion ist dieses Kind unschuldig, doch sowohl die christliche als auch die islamische Gesellschaft betrachtet dieses Kind als Frucht der Schande. Seine Stellung in der Gesellschaft wird infrage gestellt. Laut der Arbeit von P. Boon mit dem Titel „*Ist Hartmanns Gregorius ein Sünder? Zur ungewollten Missetat in der Sicht des Mittelalters*“ greift Hartmann diese Situation so auf, dass er seinem Protagonisten die Chance gibt, sich aus dieser Stellung in der Gesellschaft zu befreien. *Gregorius* muss Buße tun (Boon, 1980: 409). Seine ihm beigegebene Tafel, gibt ihm eine Anleitung dazu, wie in den Versen 756 und folgende zu lesen ist. „[...] *sô buozte er zaller stunde/ durch sîner triuwen rât/ sîner vater misstetât,/ [...]*“ (V. 756-759). Auch wenn *Gregorius* keine Mitschuld an dieser *missetât* seiner Eltern trägt, wird ihm nun auferlegt sich davon zu befreien. *Gregorius* erhält die indirekte Chance zur Läuterung, indem er zu einem Klosterschüler wird. Dadurch, dass er als ein frommer Mensch aufwächst, erhält er die Gelegenheit, die oben erwähnte Schuld seiner Eltern wiedergutzumachen.

Die Ausbildung bei dem Abt scheint zunächst ein guter Weg zu sein, das Leben eines sündenfreien Geistlichen zu leben. Doch wäre die Erzählung natürlich viel zu simpel und eintönig, wenn somit schon die Geschichte des *Gregorius* erzählt würde. Hartmann bedient sich eines weiteren Erzählknotens im Rahmen der Sünde: *Gregorius* findet durch einen Streit mit seinem Stiefbruder heraus, dass er nicht der Sohn des Fischers ist. Sein Bild über sich selbst verändert sich sofort und er begreift, welche unbeschreiblich große Sündenlast auf ihm liegt „*ich enbin niht der ich wânde sîn./nû sult ir, lieber herre mîn,/mir durch got gebieten./ich sol un muooz mich nieten/nôt und*

*angest, daz ist reht,/ als ein ellender kneht.*“ (V.1403-1408). Seines Erachtens nach, ist hiermit die Idee ein sündenfreier Geistlicher werden zu können, aufgehoben. In der Erzählung lässt Hartmann *Gregorius* drei Gründe dafür aufzählen, warum er nicht mehr bleiben kann und auch kein Geistlicher werden kann. Damit greift er erneut die Welt-Gott-Problematik auf, die zu Beginn dieser Arbeit erläutert wurde. Hartmann baut hier in seinen Erzähltext die Angst vor Gott und der Welt/dem Menschen ein.

Sein erster Beweggrund ist der Spot der Inselbewohner; „[...] *sô sêre vürhte ich den spot, / ich wolde ê sîn dâ nieman ist, / ê daz ich über will vrist / belibe hie ze lande*“ (V. 1422-1425).

Seine zweite Angst schürt aus der Schande; „[...] *jâ vertîbet mich diu schande./ Diu wîp sind sô unverdaget:/ Sît si es ieman hât gesaget,/ sô wizzen ez vil schiere / drîe unde viere und dar nâch alle die hie sint*“ (V. 1426-1431).

Sein letztes Motiv für seinen Auszug aus diesem Land ist die Möglichkeit Ritter zu werden, wenn er von dieser Insel weggeht; „*ichn geruowe niemer mê / Und will iemer varnde sîn,/ mir entuo noch gotes gnâde schîn / von wanne ich sî oder wer*“ (V. 1802-1805). Die hier beschriebene „*gotes gnâde*“ ist das Erdenziel, um ein makelloses Leben zu führen. Hartmann baut die Problematik des Erzähltextes darauf auf.

*Gregorius* weiß zu diesem Zeitpunkt aber noch nicht, dass der Abt eine Tafel verbirgt, die Aufschluss über seine wahre Herkunft gibt. Als *Gregorius* dem Abt mitteilt, dass er das Kloster verlassen und seine geistliche Ausbildung beenden möchte, greift der Abt nach der Tafel. Der Abt glaubt so ihn, von seinem Wunsch Ritter zu werden, abbringen zu können. Doch er irrt sich. *Gregorius* entsetzt und zu tiefst bestürzt

von den Neuigkeiten, sieht seine Erlösung nur darin Ritter zu werden und in den Kreuzzug zu ziehen. „*ritter, ob ich haete/ den willen und daz geraete?/ weizgot nû was ie mîn muot,/ haete ich geburt und daz guot,/ ich würde gerne ritte*“ (V. 1499-1504). Trotz seiner eher theoretischen und geistlichen Ausbildung schreibt ihm Hartmann großes Talent als Reiter und Schwertführer zu. Er wird zu einem außerordentlich fähigen Ritter. Hartmann schildert *Gregorius* Werdegang so, dass der Leser davon ausgeht, *Gregorius* habe nun endlich Absolution durch sein Schwert erlangt. „*ritterschaft daz ist ein leben,/ der im die mâze kann gegeben,/ sô enmac nieman baz genesen*“ (V. 1531-1533). Das Ritter-Dasein erhöht seine Stellung in der Gesellschaft. Es ist nicht mehr die Rede von dem Kind der Schande, sondern von einem Ritter mit großen Ruhm und Ehre.

Diese von Hartmann in der Erzählung ‚*Gregorius*‘ dargestellte Sünde – sowohl indirekt, als auch direkt – deckt sich mit der Auffassung von Sünde im 12. Jahrhundert. Im christlichen Verständnis wird die Sünde verstanden als unvollkommener Zustand des Menschen, der von Gott getrennt auf der Welt sein Dasein verbringt. Erster Ausgangspunkt für diesen Zustand gilt in der Bibel der Sündenfall Adam und Evas (Buch Genesis, 3: 23-24).

Im Koran sind es auch Adam und Eva, die durch die Verleitung des Teufels eine Sünde begehen und aus dem Paradies verbannt werden (Bakara, 2:36–38). Doch es gibt an dieser Stelle einen Unterschied zwischen beiden Religionen. Das Christentum im 12. Jahrhundert sieht, die von Adam und Eva begangene Sünde, als eine auf ihre Nachfahren abfärbende Sünde an, was zur Ausprägung des christlichen Begriffs ‚*Erbsünde*‘ durch Augustinus von Hippo führte. Die Augustinische Lehre sieht die Erlösung der Erbsünde durch den Pelagianismus vor. Der Pelagianismus ist die Lehre

von der Auffassung, dass man durch den freien Willen und durch gute Taten von dieser Erbsünde Erlösung erlangen kann. Im Islam hingegen gibt es keinerlei ‚Erbsünde‘; im Koran steht geschrieben, „...*(dass keine lasttragende (Seele) die Last einer anderen tragen soll und dass dem Menschen nichts anderes zuteilwird als das, wofür er arbeitet*“ (Necm, 53: 38–39). Entscheidend ist hier die Barmherzigkeit Gottes und die Hoffnung darauf.

Nach islamischer Auffassung kommt der Mensch rein und unschuldig zur Welt. So heißt es in einem Hadith des Propheten: „*Jeder Mensch wird im Zustand der Fitra geboren, d.h. nach der Art und Weise des Erschaffens durch Gott. Alsdann machen seine Eltern aus ihm einen Juden, Christen oder Zoroastrier.*“<sup>41</sup> Diese Auffassung deckt sich mit der Milieutheorie von Hippolyte Taine. Taine erklärt in seinen theoretischen Abhandlungen, dass der Mensch abhängig sei von der Umwelt, in der er sich bewegt. Das Leben und die Handlungen des Einzelnen sind vom Milieu bestimmt. Die Willensfreiheit ist nach Taine eine Illusion. Der Mensch ist ein von Milieu und Rasse, also Erbanlagen und soziale Verhältnisse, abhängiges Wesen (Matura, 2014).

An dieser Stelle sei erwähnt, dass die Idee der Erbsünde sehr wohl im Kulturgehalt des 12. Jahrhunderts existiert, doch mit dem ursprünglichen Christentum nichts zu tun hat, denn in der Bibel heißt es „*Lasset die Kindlein zu mir kommen und wehret ihnen nicht, denn solcher ist das Reich Gottes*“ (Matthäus, 19:14). Dies lässt darauf schließen, dass diese Idee erst mit dem Brauch der Taufe, die Ursprünglich aus dem paganen Gesellschaftsleben stammt, in das Christentum eingegangen ist. Denn die Taufe war in der Mythologie das Symbol für die Läuterung von der durch die Geburt

---

<sup>41</sup>Dies ist ein Hadith mit diversen Varianten. *Hammam ibn Munabbih* (um 719), einer der frühesten Sammler von Traditionen des Propheten Mohammed, schrieb diesen Ausspruch bereits in seiner Schriftenrolle ‘Sahifa’ auf. Al-Buchari (Kitab al-Qadar, Kap.3) und Muslim ibn al-Haddschädsch (Kitab al-Qadar, Kap. 6) griffen darauf zurück (Sezgin, 1967: 86)

beigegebenen Erbsünde, die so auch im Christentum übernommen wurde<sup>42</sup>. Hartmann baut diese Auffassung der Erbsünde in seine Erzählung ein. *Gregorius* wird demnach in der Erzählung als Sünder geboren.

Hartmann stellt in seiner Erzählung allerdings auch noch zwei weitere Sündenbeispiele dar. Die bewusste und die unbewusste Sünde. Die bewusste Sünde wird in der Erzählung über den Bruder (*Gregorius Vater*) dargestellt. Dieser gibt sich bewusst seiner verbotenen Liebe zu seiner Schwester hin. Die unbewusste Sünde wird in der Heirat zwischen *Gregorius* und seiner Mutter als Erzählnoten geknüpft. Hierbei bedient sich Hartmann erneut der im 12. Jahrhundert verbreiteten Auffassung der Sündenunterscheidung.

Sünde als die bewusste Abkehr von dem, was Gott dem Menschen gebietet, gilt als eine menschliche Schwäche, wodurch der Teufel den Menschen verführt. In der Bibel heißt es: „*Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach*“ (Matthäus, 26: 41). Diese Diskrepanz zwischen Leib und Seele beschreibt auch Paulus<sup>43</sup>. Er sieht die Sünde als etwas, das die Menschen zu Sklaven ihrer Leidenschaft macht. Der Mensch ist deswegen zur Sünde geneigt.

Ferruh Kahraman schreibt in seiner Arbeit mit dem Titel „*İslâm İnancında Günah, Günah Çeşitleri ve Kişiyi Günah İşlemeye Sevkeden Faktörler*“, der Mensch sei ständig der Versuchung ausgesetzt Sünden zu begehen. Sie wird verstanden als Auflehnung gegen Gottes Ordnungen. Aufgrund dieser Auflehnung gibt es stets Zwietracht unter den Menschen. Es gibt demnach keinen sündlosen Menschen. Dem

---

<sup>42</sup>Siehe hierzu: Friedrich Creuzer, (1821), *Symbolik und Mythologie der alten Völker – besonders der Griechen*, Bayerische Staatsbibliothek, S. 580.

<sup>43</sup>Römer (6,12-14:12) „*Es soll also nicht die Sünde in eurem sterblichen Leibe herrschen, um seinen Begierden zu gehorchen*“ f.f.

Koran nach betrifft die Sünde den Menschen, der sie begangen hat (Kahraman, 2012: 141). Es heißt im Koran „[...]Und sie haben nicht uns tyrannisiert, sondern sich selbst tyrannisiert“ (Baqara, 2: 57). Beide Religionen, Christentum und Islam, unterscheiden zwischen bewusst begangener Sünde und unbewusst begangener Sünde, wobei der Islam aber auch zwischen kleiner und großer Sünde unterscheidet. Allgemein gesehen gibt es drei Gruppen von Sünden: leichte Verfehlungen, schwere moralische Sünden und der Unglaube. *„Diejenigen, die die schweren Sünden und die schändlichen Taten meiden – abgesehen von leichten Verfehlungen – [dürfen auf Vergebung hoffen]. Wahrlich, dein Herr hat eine umfassende Vergebung.“* (Necm 53:32, vgl. auch Schura, 42:37; Nisa,4:31). Zum Unglauben jedoch heißt es: *„Siehe, diejenigen, welche glauben und hernach ungläubig werden, dann wieder glauben und dann noch zunehmen an Unglauben, denen verzeiht Allah nicht und nicht leitet Er sie des richtigen Weges.“* (Nisa 4:137; vgl. auch Fussilet, 41:27). Im Gegensatz also zu der Meinung Hartmanns, der sich an die in die Wiege gelegte Sünde hält gilt im Islam die vom Menschen selbst begangene Sünde. Der Mensch ist selbst verantwortlich für seine Tat und somit auch selbstverschuldet schuldig.

Die Sünde in ‚*Der arme Heinrich*‘ ist wie auch im ‚*Gregorius*‘ eines der wichtigsten Hauptmotiv im Erzähltext Hartmanns von Aue. ‚*Der arme Heinrich*‘ handelt von einem Lehensherrn, der zu einem bestimmten Zeitpunkt seines Lebens plötzlich an Aussatz erkrankt. Er kann und will diese Krankheit nicht akzeptieren. Da er ein wohlhabender Mann ist, vertraut er darauf, dass es für ihn Heilung gibt *„bin ich genislich, sô genise ich: / und swaz mir vür wirt geleit / von guote ode von arbeit, / daz getrûwe ich wol bringen“* (V. 190-193). Doch wohin er auch geht, bei welchen berühmten Ärzten er auch anfragt, alle weisen ihn ohne ein Heilmittel zurück.

Als letztes versucht er seine Chance in Salerno, wo Gerüchten nach, die besten Ärzte Heilung für alles finden. Tatsächlich gibt es einen Arzt, der *Heinrich* sagt, dass es eine Chance für ihn gibt, aber dass diese so gering sei, dass man auch gleich sagen könnte es sei unmöglich „*nû lât den gedingen, / sprach der meister aber dô: / iuwer sühte ist also: / waz vrumet, daz ichz iu kunt tuo?*“ (V. 194-197). Die einzige Chance auf Heilung sei ein Bad im Herzblut einer Jungfrau, die sich freiwillig für *Heinrich* opfern würde.

Hinsichtlich des Sünden-Motivs im ‚*armen Heinrich*‘ gibt es in der Literaturwissenschaft gegensätzliche Auffassungen. Die Diskussionen wurzeln aus dem Paradox, das Hartmann in seiner Erzählung darstellt. Am Anfang der Erzählung wird *Heinrich* als der Superlativ des Menschenbildes dargestellt. Sein Leben ist durch und durch erfüllt von guten Taten und von Tugenden, die Hartmann in übertrieben ausgeschmückten Metaphern darstellt. Hartmann zählt nahezu alle Tugenden und christlichen Werte auf, die ein Ritter im 12. Jahrhundert vorweisen sollte. Hartmann beschreibt *Heinrichs* ‚*von edler Abstammung*‘, ‚*wohlhabend*‘, ‚*tüchtig auf vielen Gebieten*‘, ‚*reich an Besitz, Ansehen und Gesinnung*‘, ‚*frei von jedem Makel*‘, ‚*Blüte der Jugend*‘, ‚*Diamant beständiger Treue*‘ und ‚*vollkommene Krönung der Erziehung*‘, ‚*Zuflucht für Bedrängte*‘, ‚*Schutzschild seinen Verwandten*‘“ [...] (V. 36 – 79). Deshalb ist es im ersten Augenblick schwierig zu erkennen, welchen Fehler oder welche Sünde *Heinrich* begangen haben könnte, dass Gott ihn dafür bestraft.

Aus *Heinrichs* Mund erfahren wir, worum es eigentlich geht. Er wird nicht von einer zweiten Person angeklagt oder bezichtigt. Er wird sich der Begebenheit selbst bewusst. Und klagt sich selbst an. *Heinrich* begreift, dass ihm seine Liebe zur Welt diese Krankheit eingebracht hat. Im Unterschied zur Sünde des ‚*Gregorius*‘ bearbeitet

Hartmann am Beispiel von *Heinrich* eine viel sensiblere Auffassung von Sünde. Diese Sünde ist eher eine geheime, kaum offensichtliche Sünde. Diese Art der Sünde ist keine den dogmatischen Geboten entsprechende Sünde, sondern eher Gegenstand der mystischen Glaubensrichtung. Es geht dabei um das sich Gott-Anvertrauen.

Am Anfang der Krankheit weigert *Heinrich* sich Gott zu ergeben. Er ist der festen Überzeugung, dass er mit weltlichen Mitteln diese Krankheit aufheben kann. Erst als er begreift, dass es keine normale Heilung mehr für ihn gibt, erkennt er die Situation, in der er sich befindet. Drei Jahre dauert es bis er diese Einsicht erhält. Nicht unbedingt mit christlichen Dogmen aber mit der Auffassung des 12. Jahrhundert über Sünde - Strafe - Aussatz deckt sich das Bild, das uns Hartmann hierbei vermittelt (Blisch, 2009).

Hartmann hatte bereits im ‚*Gregorius*‘ dargestellt, wie Sünde und Buße im 12. Jahrhundert verstanden wurde. Doch im ‚*armen Heinrich*‘ geht er einen Schritt weiter und nimmt sich mystischer Motiven an. Die christliche Mystik sieht es als Sünde an, dass der Mensch sein Dasein auf der Welt verbringt ohne Gott zu gedenken. Es handelt sich also um keinen Akt, keine Tat an sich, die zu beobachten ist. Denn äußerlich ist *Heinrich* geschmückt von Tugenden. Es geht hierbei viel mehr um eine gedankliche Sünde. *Heinrich* vergisst Gott. Er denkt nicht mehr an ihn. „*dirre werlte veste, / ir stæte und ir beste / und ir græste mankraft, / diu stât âne meisterschaft*“ (V. 97-100). Hartmann versucht zu verdeutlichen, dass der Mensch, der von Gott losgelöst lebt, fragil ist. Um die Sinnlosigkeit solch eines Lebens zu verdeutlichen, gebraucht er ein Kerzengleichnis. „*des muge wir der kerzen sehen / ein wârez bilde geschehen/ daz sî zeiner aschen wirt, / iemitten daz sî lieht birt*“ (V. 101-104). *Heinrich* ist sich nicht bewusst darüber, dass alles, was er besitzt, ihm von Gott gegeben ist. Er sieht sich selbst als Quelle seines Reichtums und das macht ihn zum Sünder.

Diese Auffassung von solch einer Sünde findet sich so auch im Islam. Der Islam sieht es vor als eines der ersten Gebote stets Allah zu gedenken. Das Erste der fünf Gebote des Islam ist die Schahade<sup>44</sup>, das Bezeugen der Einheit Allah. Als Rezitationsformel wird sie stetig wiederholt. Der Moslem schützt sich so davor, Allah zu vergessen. Es gibt diesbezüglich viele verschiedene Koranstellen aber auch Aussprüche des Propheten Mohammed. So findet sich in der Sure Hasr folgender Vers; *„Und seid nicht wie jene, die Allah vergaßen und die Er darum ihre eigenen Seelen vergessen ließ. Das sind die Fasiq<sup>45</sup>“* (Hasr, 59: 19).

Einer der wichtigsten islamischen Gelehrten Elmamlılı Hamdi Yazar beschreibt den in diesem Vers beschriebenen Zustand als eine Art Trunkenheit. Wie die Betrunknen wissen sie nicht, was sie tun. Er betont, dass sie auf Erden nichts tun, das ihrem Jenseits zugutekommen könnte (Yazır, 2008: 201-203). Dabei gibt es im Islam drei verschiedene Arten des Gedenkens an Allah. Zum einen mit der Zunge, in Form des Gebets, des Koran Lesens und der Rezitation. Zum zweiten mit dem Geist, so dass man ihn niemals aus den Gedanken lässt und drittens mit dem Körper durch das Fasten, die Reise zum Hadsch und den körperlichen Gottesdienst. Dementsprechend heißt es in der Sure Bakara; *„Also preiset mich, damit ich euch auch preise. Und dankt mir und leugnet mich nicht“* (Bakara, 2: 159).

In der Sura Al-Bakara heisst es diesbezüglich weiterhin: *„Habt ihr eure gottesdienstlichen Handlungen ausgeführt, dann gedenket Allahs, wie ihr eurer Väter zu gedenken pflegtet, nur noch inniger. Unter den Leuten sind welche, die sprechen: «Unser Herr, gib uns hienieden»; doch solch einer soll keinen Anteil am Jenseits haben.*

---

<sup>44</sup> Die Schahāda (,Zeugnis, Bezeugung‘), ist das Glaubensbekenntnis des Islams, das die erste der fünf Säulen des Islam bildet (<http://www.eslam.de/begriffe/g/glaubensbekenntnis.htm>).

<sup>45</sup> Fasiq – Bezeichnet im Koran diejenigen, die obwohl sie den Islam angenommen haben, die von Allah dargelegten Verbote nicht erfüllen. Nicht gleichzusetzen mit Sünder.

*Andere unter ihnen sprechen: «Unser Herr, beschere uns Gutes in dieser Welt und Gutes in der künftigen und bewahre uns vor der Pein des Feuers.» Diese sollen ihren Teil haben, nach ihrem Verdienst. Und Allah ist schnell im Abrechnen“ (Bakara, 2: 200-202).*

Des Weiteren gibt es Aussprüche des Propheten, die das Gedenken an Allah sehr stark hervorheben. Es heißt zum Beispiel in der Hadithsammlung Muslim; „*Wenn es auf Erden niemanden mehr gibt, der Allah Allah sagt, ist dies ein Zeichen für die Apokalypse“ (Muslim Iman: 234) oder auch anders herum „Solange es diejenigen gibt, die Allah Allah sagen, wird die Welt nicht untergehen“ (Ibn Mace, Edeb, 53; Tirmizi, Deavât, 6).*

Zusammenfassend ist zu sagen, dass Hartmann von Aue im ‚*Gregorius*‘ die ‚*Erbsünde*‘ als Sündenmotiv darstellt. Selbstverschuldet oder aber auch fremdverschuldet veranlasst diese *Gregorius* vererbte Sünde immer wieder seinen Fall. Dafür gibt es keine Entsprechung im Islam. Aber kulturell gesehen, gibt es auch in der östlichen Kultur die Auffassung der Übertragung von sündhaften Anlagen auf die nächsten Generationen. So heißt es zum Beispiel in einem türkischen Sprichwort. „*Der Großvater aß saure Trauben [...], dem Enkel zog sich der Mund zusammen!*“<sup>46</sup>.

In der Erzählung ‚*Der arme Henrich*‘ hingegen konzentriert sich Hartmann von Aue auf die Sünde des *Gottvergessens*. Diese Auffassung gibt es auch im Islam. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der übertriebenen Hinwendung zum Weltlichen. All dieses Wissen gibt Grund zur Annahme, dass das Sünden-Motiv, das Hartmann im armen

---

<sup>46</sup> Türkische Redewendung “Dede ekşi erik yemiş, torunun dişi kamaşmış!” bedeutet in der direkten Übersetzung ‘*Der Großvater aß saure Trauben [...], dem Enkel zog sich der Mund zusammen*’. Bezieht sich im Übertragenen Sinne auf eine Tat des Vorfahren, die noch Auswirkungen auf seine Enkel hat. (<http://www.atasozlerianlamlari.com/Harf/B-02/Atasozu/baba-koruk-eksi-erik-yer-oglundun-disi-kamasir/>)

*Heinrich* gebraucht, auch aus der islamischen Perspektive verständlich ist. Die Auffassung, dass das Nicht-Gedenken an Gott eine Sünde darstellt und Grund für die Erkrankung des *Heinrich* sein könnte, ist auch für den Leser aus islamischen Kulturkreisen durchaus plausibel.



### 2.2.1.2. Die Buße

Die Bedeutung des Begriffs der Buße verwandelt sich über die Jahrhunderte hinweg. Ursprünglich gelangt das im Griechischen gebrauchte Wort *metanoia* in den christlichen Wortschatz. Dieses Wort trägt die Bedeutung ‚umdenken‘ angesichts der begangenen Sünde. Doch dieses Wort gerät in Vergessenheit und wird im Deutschen von dem Begriff *baß* abgelöst. Dies bedeutet eher „Nutzen, Vorteil“. Es bezeichnete so zu sagen die Wiedergutmachung, die unabhängig von der inneren Einstellung ist. (Kluge, 2002: 163).

Die Buße im Christentum verlangt drei Schritte bis zur völligen Läuterung. Als erstes die Erkenntnis der begangenen Schuld. So heißt es in der Bibel; „*Darum widerrufe ich und atme auf, in Staub und Asche.*“ (Ijob, 42: 6). Im zweiten Schritt ist es unabdingbar fortan rechtschaffende Werke zu vollbringen und von der bis dahin durchgeführten Lebenshaltung abzuweichen. „[...] *sie sollten umkehren, sich Gott zuwenden und der Umkehr entsprechen handeln.*“ (Apg., 26: 20). Im dritten Schritt muss der Sünder eine Kehrtwende tätigen von seiner bisherigen Lebenshaltung; „*Heißt das nun, dass wir an der Sünde festhalten sollen, damit die Gnade mächtiger werde? Keineswegs! Wie können wir, die wir für die Sünde tot sind, noch in ihr leben?*“ (Römer, 6: 1).

Diese drei Schritte stellen die Grundlage für den Vollzug der Reue im Christentum dar, vor allem im 12. Jahrhundert. Hartmann zeigt die Buße in beiden Werken als alleinigen Weg zur Erlösung. Zu Beginn des ‚Gregorius‘ heißt es: „*sô enwart nie mannes misetât /ze dirre werlde sô grôz,/er enwerde ir ledic unde blôz,/ob si von herzen riuwet / und si niht wider niuwet*“ (V. 44-45).

Die Buße ist eines der Hauptmotive in den höfischen Legenden ‚Gregorius‘, aber auch im ‚armen Heinrich‘. Die Hauptfiguren *Gregorius* und *Heinrich* tragen beide eine Sündenlast, die sie verbüßen müssen. Beide Protagonisten haben jeweils eine andere Sünde. Doch was die beiden verbindet, ist der Erfolg ihrer Buße. *Gregorius*, als Produkt einer Inzestbeziehung, der unter anderem die Verlockung durch den Teufel zugrunde liegt, heiratet unwissentlich seine Mutter. Trotz dieser ‚grôzen missetât‘ endet die Erzählung auf märchenhafte Weise mit glücklichem Ende, welches der Protagonist der Buße verdankt. Die Buße läutert *Gregorius* dahingehend, dass er selbst am Ende Sünden vergeben kann (King, 1973: 332).

Möglich wird diese Reinigung von der Sünde durch die elementare Bedeutung der asketischen Buße, die sich als Motiv durch das ganze Werk hindurch zieht. Hartmann unterstreicht in seinem Werk ‚Gregorius‘ die Buße bereits in seinem Prolog. Für den christlichen Glauben ist sie der Indikator für die ‚wâre triuwe‘, und steht somit für den aufrichtigen Glauben an Gott (Kolb, 1982: 14).

Die aufrichtige Buße wird im Islam in einer Sure des Koran als ‚*Tavba-i Nasuh*<sup>47</sup>‘ (aufrichtige Hinwendung- wobei *Nasuh* der Name einer Person ist, zu der es

---

#### <sup>47</sup>ABSCHWUR DES NASUH

Vor Jahren gab es einen Mann namens Nasuh. Nasuh arbeitete als Badediener im Hamam, um so leicht Jagd auf Frauen zu machen und sie leichter zu erobern. Sein Gesicht war unbehaart wie das einer Frau. So konnte er seine Männlichkeit verbergen. Nasuh arbeitete jahrelang als Badediener und niemand erkannte, dass er ein Mann war. Das lag an seinem unbehaarten Gesicht und seiner Frauenstimme. Er trug lange Gewänder und einen Schleier, doch er war ein ungezähmt lüsterner junger Mann. Deshalb schrubbte und badete er im Hamam sogar die Töchter des Sultans.

Nach einer gewissen Zeit bereute Nasuh diesen Zustand, schwur ab, konnte aber seinen Schwur nicht halten. Dies ereignete sich wiederholte Male. Eines Tages ging Nasuh zu einem Freund Allahs und bat ihn für sich zu beten:

–„Bete für mich.“ bat er.

Dieser Heilige Allahs betete für ihn.

Als Nasuh eines Tages wieder die Wasserkelche im Hamam füllte, verlor die Tochter des Sultans einen ihrer Perlenohrringe. Alle Frauen begannen ihn zu suchen.

in der islamischen Kultur auch eine Legende gibt, die hier in der Fußnote vorgelegt wird) dargestellt. In der Sure Tahrîm 66/8 des Korans. Dort heißt es „O die ihr glaubt, wendet euch zu Allah in Nasuhischer Reue. Vielleicht wird euer Herr eure Übel von euch nehmen und euch in Gärten führen, durch die Ströme fließen, am Tage, da Allah den Propheten nicht zuschanden machen wird noch jene, die mit ihm glauben. Ihr Licht wird vor ihnen her eilen und auf ihrer Rechten. Sie werden sprechen: «Unser Herr, mache unser Licht für uns vollkommen und vergib uns, denn Du vermagst alle Dinge zu tun“ (Tahrîm, 66: 8).

Hartmann von Aue erklärt im Prolog des ‚Gregorius‘ bezüglich der Verfehlung der Menschen; „[...] und verzwîvelt er an gote/Der sîn niht enruoche,/ob er genâde suoche, und entriuwet niemer wider komen:/sô hât der zwîvel im benomen/ den wuoher der riuwe. [...]“ (V. 70-74). Gregorius Sünde besteht also darin, dass er sie unverschuldet tätigt und unterscheidet sich von Heinrichs Sünde dadurch, dass Heinrich im vollen Bewusstsein sündigt. Er wird aus einer sündigen Beziehung geboren ohne

---

Um die Sachen aller dortigen Personen durchsuchen zu können, wurden zunächst alle Eingänge des Hamam geschlossen. Dann suchten sie. Doch die Perle konnte nicht gefunden werden. Dann fingen sie an den Mund und jeden Bereich aller Personen zu durchsuchen.

- „Alt und Jung, jeder soll sich splitternackt ausziehen.“ riefen sie.

Nasuh verkroch sich vor Angst in eine Ecke, sein Gesicht war gelb vor Angst und seine Lippen zitterten. Die Todesangst hatte ihn übermannt. Da sprach er bei sich:

-,Oh Herr, wahrlich, ich habe oft meiner Sünden abgeschworen, doch meinen Schwur nicht eingehalten. Wenn du mich vor diesem Unheil bewahrst und mich verschonst Demütigung zu erfahren, werde ich allen meinen Sünden abschwören.“ sprach er.

Nachdem jeder im Hamam durchsucht wurde, hieß es;

-,Hey Nasuh, wir haben jeden durchsucht, jetzt bist du an der Reihe, lass uns auch dich durchsuchen.“ Jetzt gab es kein Entkommen mehr, genau als Nasuh durchsucht werden sollte, rief jemand:

-,Die Perle ist gefunden.“ So durchsuchten sie Nasuh nicht und er war erlöst vor der Demütigung und errettet vor dem Tod. Da die Perle nun gefunden war, freuten sich alle und feierten. Nach dieser Welle der Freude riefen sie nach Nasuh:

-,Oh schöner Badediener komm, die Tochter des Sultans ruft nach dir, komm schrubbe und bade sie“ sagten sie.

Nasuh lehnte dies ab und lief aus dem Hamam. Er brach seinen Schwur niemals wieder...

Übersetzt aus dem Original - NASUH TÖVBESI

([www.islamdergisi.com/genel/nasuh-tovbesi/](http://www.islamdergisi.com/genel/nasuh-tovbesi/))

sein Verschulden. Auch im weiteren Verlauf begeht er unwissend eine erneute Sünde mit seiner Mutter. *Heinrichs* Sünde hingegen schürt aus dem Gott-Welt - Problem, welches sich beinahe durch alle epischen Dichtungen Hartmanns zieht (Inandi: 1988, 1). Er wendet sich so sehr der Welt zu, dass er den Bezug zu Gott verliert. „*Ich hân den schemelîchen spot/Vil wol gedienet umbe got./Wan dû sæhe wol hie vor,/daz hôch offen stuont mîn tor/nâch werltlicher wünne und daz niemen in sînem künne/sînen willen baz hete dan ich:*“ (V. 385-389).

Hartmann zitiert die Bibel, um die Sünde *Heinrichs* zu rechtfertigen. Noch am Anfang der Erzählung weist er darauf hin, dass „*an im wart erzeiget,/als ouch an Absalône,/daz diu üppige krône/wertlicher süeze/vellet under vüeze/ab ir besten werdekeit, als uns diu schrift hât geseit./Ez sprichet an einer stat dâ:/,mêdiâ vît/In morte sûmus*‘./Daz wir in dem tôde sweben, so wir aller beste wænen“ leben (V. 78-90).

Beide Hauptfiguren, so unterschiedlich ihre Sünden auch sind, durchlaufen einen Zyklus der Buße. Beide Protagonisten werden von ihren Sünden gereinigt und die Erzählungen enden damit, dass sich alles zum Guten hinwendet. Hartmann zeichnet einen Leidensweg auf, der dem christlichen Glauben zu entsprechen scheint, sich aber auch oft mit den kulturellen Ausführungen kreuzt. So ist zum Beispiel der Inzest zwar in der Religion eine Sünde, die es zu büßen gilt, aber die Idee des Inzests ist bereits in der Antike vorhanden. So gilt der Ödipus als Ur-Motiv des Inzests (Frenzel, 2008: 397). Auch ‚*Der arme Heinrich*‘ muss seine christliche Schuld büßen, aber die Art und Weise wie dies geschehen soll ist eine fast rein Pagane (Cassel, 2010: 56; Simek, 2003: 44).

Doch auch im ‚*armen Heinrich*‘ nennt Hartmann die Buße als alleinigen Weg zur Erlösung und folglich zum Himmelsreich: „*do besâzen sî gelîche / daz êwige*

*riche*.“ (V. 1515-1516). Die Art und Weise wie beide Protagonisten ihre Buße tätigen, weißt sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede auf. *Gregorius* vollzieht zwei Bußen. Erst zieht er als Ritter in den Kreuzzug, um seine nicht selbstverschuldete Sünde zu büßen. Später schlägt er in Folge seiner selbstverschuldeten Sünde einen weiteren Bußweg ein, der ihn läutert und erhöht; er wird zum Papst. *Gregorius* büßt aus tiefster Inbrunst. Er isoliert sich auf einer einsamen Insel und lässt sich „*ûf dem wilden steine*“ (V. 3138) anketten. Dort büßt er siebzehn Jahre lang. Die Tatsache, dass „*gôtes segen*“ (V. 3110) ihn bewahrt, schützt ihn vor dem Tod. Zwischen seinem Aufstieg und der Intensität seiner Läuterung gibt es einen direkten Bezug. Seine aufrichtige Buße und Reue innerhalb dieser Phase geleitet ihn zu *gôtes segen*. Diese Auffassung findet sich so auch im Islam. So heißt es im Koran wiederholt: „*Seid geduldig; wahrlich, Allah ist mit den Geduldigen*“ (Anfal, 8:46). Und erneut an anderer Stelle: „*Die aber, denen Wissen zuteil geworden war, sagten: ,Wehe euch, Allahs Lohn ist besser für den, der glaubt und gute Werke tut; und keiner wird ihn erlangen außer den Geduldigen*““ (Qasas, 28:80).

Bei *Heinrich* tritt der Erfolg der Buße erst in Kraft als er die Allmacht Gottes anerkennt: „*du hast einen tumben gedanc, daz du sunder sinen danc,/ gerst ze lebene einen tac,wieder den nieman niht enmac*“ (V. 1242-1246). Bei beiden Protagonisten, *Gregorius* und *Heinrich*, gilt es eine Sünde zu büßen, jeder auf eigene Weise. Sie tun dies, indem sie beide von ihren bisherigen Zustand ablassen und ‚umkehren‘. Bei *Gregorius* ist es eine offene körperliche Buße, bei *Heinrich* jedoch eher eine geistige.

Auch im Islam definiert sich der aufrichtige Glaube, der sogenannte ‚*Iman*‘ durch die wahre Treue der ‚*Sidk*‘ (Erbaş, 2014: 41).Im Vergleich spielt die Buße im Islam eineauf die Person beschränkte Rolle. Der im Koran verwendete Begriff für Buße/Reue (arab. tauba) bedeutet eigentlich Kehrtwendung. Buße im Islam wird an

festen Bestimmungen gelegt. Diese Bedingungen werden durch verschiedene Suren des Korans deutlich. Der Koran wiederholt und unterstreicht immer wieder, wie gnädig und barmherzig Allah ist. Alle 114 Suren des Korans beginnen mit der Einleitung „Im Namen Gottes, des Gnädigen und Barmherzigen“. Bis auf eine Ausnahme. Die Sure 9 – At-Tauba (Die Reue). Sie trägt und übermittelt einen der wichtigsten Grundgedanken des Koran: die Barmherzigkeit Allahs. Der Mensch soll sich von seiner Sünde abwenden und sich Allah zuwenden, heißt es. *„Wissen sie denn nicht, [...] dass Allah der Allvergebende, der Barmherzige ist?“* (Tauba, 9: 104).

Grundgedanke hierbei ist die individuelle Abkehr von der falschen Handlung. Mit der an Gott direkt gerichteten Bitte um Vergebung lässt der Sünder im Islam von der Sünde ab. Es gibt keinen Vermittler, der diese Bitte weiterleitet. Der Mensch steht im direkten Kontakt zum Herrn. Erst dann wendet sich Gott auch dem Sünder wieder gnädig zu und leitet ihn auf den rechten Weg. Sure 57, Vers 28-29 fasst zusammen; *„O Ihr Gläubigen! Fürchtet Allah und glaubt an seinen Gesandten, dann wird er euch den doppelten Anteil an seiner Barmherzigkeit geben.[...] Allah ist voller Barmherzigkeit und bereit, zu vergeben. [...] Allah ist von großer Huld“* (Hadid, 57: 28-29).

Das Motiv der Buße findet sich in der Erzählung nicht nur in Bezug auf Gregorius wieder. Auch die Mutter, die zugleich seine Tante ist und später seine Ehefrau wird, vollzieht eine Buße. Sie muss zwei Mal Buße tun. Das erste Mal nach dem Verhältnis zu ihrem Bruder, das zweite Mal als ihr klar wird, dass der Mann, den sie geheiratet hat, ihr Sohn ist. Als der Mutter klar wird, dass sie erneut gesündigt hat, sieht sie keinerlei Aussicht mehr, um ihre Seele zu läutern. *„mich wundert, nâch der missetât/Die mir der lîp begngen hât,/daz mich diu erde gerouchet tragen./[...] ich*

*enmüeze die helle bûwen, dâ mite ich doch verschulde daz/daz si mir doch sî etewaz/  
senfter danne maneges leben/der ouch der helle ist gegeben?“ (V.2681 - 2694).*

Doch ihr gelehrter Sohn ermahnt sie und weist sie auf den rechten Weg.  
*„‘Muoter‘, sprach Grêgôrjus,/gesprechet niemer mêre alsus:/ez ist wider dem  
gebote./jâ hân ich einen trôst gelesen/ daz got die wâren riuwe hât/ze buoze über alle  
missetât“ (V. 2695-2702).*

Anders als *Gregorius* büßt die Mutter nicht im körperlichen Sinne; sie bleibt Herrin des Landes und kann so ihren gesamten Besitz und somit auch ihre Macht beibehalten. Mit ihrem Hab und Gut kann sie sodann gute Taten vollbringen, die sie von ihrer Sündenlast befreien sollen. Durch weltliche Wohltaten und Hilfe kann sich *Gregorius* Mutter demnach von ihren Sünden befreien. Dies ist eine Auffassung des Christentums im 12. Jahrhundert. *„ir sît ein schuldec wîp:/[...]Den gelt von iuwerm lande/Den teilet mit den armen: Sô müezet ir gote erbarmen“ (V. 2725-2730).*

Auch im Islam gibt es, Surrogate im Sinne einer Gegenleistung mit weltlichem Hab und Gut. Für die Buße des gebrochenen Fastens als Beispiel gibt es Richtlinien, die besagen, wie viele Tage man für einen absichtlich gebrochenen Fastentag ersatzweise fasten muss. Oder für den Fall, dass jemand gar nicht fasten kann, muss dieser einen bestimmten Betrag an Bedürftige oder Notleidende verteilen. So heißt es im Koran: *„[...] Und wer von euch krank ist oder sich auf eine Reise befindet, soll eine Anzahl anderer Tage (fasten) Und denen, die es mit großer Mühe ertragen können, ist als Ersatz die Speisung eines Armen auferlegt. [...]“ (Bakara, 2: 184).*

Für das Brechen eines Eides zum Beispiel, gibt es bestimmte Richtlinien, wie das Speisen und Kleiden von Armen oder die Ausübung von Wohltaten, in Erwartung auf Vergebung. So heißt es im Koran, in der Sure *Maide*, Vers 89: „*Allah wird euch nicht zur Rechenschaft ziehen für ein unbedachtes Wort in euren Eiden, doch Er wird Rechenschaft von euch fordern für das, was ihr mit Bedacht geschworen habt. Die Sühne dafür sei dann die Speisung von zehn Armen in jenem Maß, wie ihr die Eurigen speist, oder ihre Bekleidung oder die Befreiung eines Sklaven. Wer es aber nicht kann, dann: drei Tage fasten. Das ist die Sühne für eure Eide, wenn ihr (sie) geschworen habt. Und haltet ja eure Eide. Also macht Allah euch Seine Zeichen klar, auf dass ihr dankbar seiet*“ (Maida, 5: 89).

Abgesehen von den religiösen Bestimmungen, gibt es in der türkischen Kultur auch weitere Ausführungen, von denen geglaubt wird, sie könnten einen Schwur rückgängig machen. Innerhalb der anatolischen Kultur glaubt man, dass wer einen Schwur leistet und ihn nicht einhalten kann, ein Stück Brot über seinem Kopf brechen müsse, damit der Schwur aufgehoben wird. Fällt während dessen eine Brotkrume auf den Boden, so ist dieser Akt ungültig. Für diesen Ritus gibt es keinerlei religiöse oder schriftlich niedergelegten Zeugnisse, aber die Durchführung ist weit verbreitet. Es wird vermutet, dass es sich um einen aus der paganen Zeit stammenden Ritus handelt<sup>48</sup>.

In ‚Der arme Henrich‘ baut Hartmann statt der Buße die Beichte ein, dies ist auch ein weiteres für das 12. Jahrhundert sehr bedeutendes Motiv. Im Erzähltext ‚*Der arme Heinrich*‘ wird der Protagonist von Hartmann als glänzende Persönlichkeit dargestellt. Er besitzt viele vornehme Tugenden, so dass der Leser erst gar nicht begreift, woher denn nun plötzlich diese Krankheit kommt. „*âne alle missewende/*

---

<sup>48</sup>[http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/nilgun\\_ciblak\\_nazarlik.pdf](http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/nilgun_ciblak_nazarlik.pdf).

*stuont sîn êre und sîn leben./ [...]die kunde er wol gemêren/ mit aller hande reiner tugend./ er was ein blouome der jugent./ der werltvreude ein spiegelglas./ staeter triuwe ein adamas./ ein ganziu krône der zuht“ (V.54 – 63).*

Der Leser des 12. Jahrhunderts, aber auch der heutige Leser hat ein gewisses Gespür für die Verbindung zwischen Lepra und der Sünde. Dies lässt den Leser erahnen, was der Grund für die Krankheit sein könnte. Aber Hartmann wählt interessanterweise keinen Kleriker, bei dem *Heinrich* seine Beichte vollzieht. Hartmann lässt es in einem natürlichen Ablauf, fast schon beiläufig dem Leser zukommen. In der Erzählung setzt Hartmann das Geschehen so auf, dass *Heinrich* sich, nach der Nachricht seiner Krankheit, drei Jahre auf den Hof eines Meiers zurückzieht. Seine Krankheit schreitet trotz aller Pflege fort. Die Meier sorgen sich, dass ihr Herr sterben könnte. Dies wäre nicht gut für sie, weil sie durch einen neuen Herrn, nicht mehr die gleichen Vorteile beibehielten. Eines Tages fragt der Meier seinen Herrn nach den Details der Krankheit. Dabei kommt Salerno zur Sprache, als Ort an dem alle Menschen geheilt werden könnten. Genau in diesem Moment legt *Heinrich* seine Beichte ab.

Er ist zunächst sehr betrübt und holt zunächst tief Luft, bevor er dem Meier erzählt, welche Sünde er begangen hat; „*dô holte der arme Heinrich/ tiefen sûft von herzen/ mit bitterlichem smerzen:/ mit solher riuwe er dô sprach,/ daz im der sûft daz wort zerbrach:*“ (V. 377-882). Anschließend beschreibt er, dass er begriffen hat, warum ihm der Herr solch eine Sünde auferlegt hat und dass seine Weltlichkeit der Grund war, warum er gestürzt ist. Er war sich niemals darüber im Klaren, dass all sein Hab und Gut nicht von ungefähr, sondern von Gottes Gnaden stammen. Er begreift, dass wenn Gott nicht gewollt hätte, *Heinrich* niemals solch ein wohlhabender Mann hätte werden können. „*Ich hân den schmelîhen spot/ vil wol gedienet umbe got./ wan dû saehe wol*

*hie vor,/ daz hôch offen stuont mîn tor/ nâch werltlicher wünne/ und daz niemen in sînem künne/ sînen willen baz hete dan ich:/ und was daz doch unmügelich, /wan ich in het mit vrevilgar./ dô nam ich sîn vil kleine war,/ der mir daz selbe wunschleben/ von sînen gnâden hete gegeben““ (V. 383-395).*

*Heinrich* erklärt dem Meier weiterhin, dass er für diese Lebensweise den Aussatz als Gottes Strafe erhalten habe. „*daz herze mir dô alsô stuont, / als alle werlttôren tuont, / den daz raetet ir muot, / daz si êre unde guot / âne got mügen hân“* (V. 396-399). Im weiteren Verlauf teilt er ihm mit, dass er bereits in Salerno gewesen ist und dass es nur eine einzige Heilung für ihn gebe, nämlich durch das Herzblut eines jungen Mädchens, das ihm dieses Blut freiwillig opfert. Da er sich sicher sei, dass niemand solch etwas für ihn tun würde, habe er sich mittlerweile damit abgefunden bis zu seinem Tod mit dieser Krankheit leben zu müssen (V. 400 – 458).

Die Beichte ist ein wichtiges Thema im 12. Jahrhundert. So bearbeitet auch Hartmann das Thema in seiner Erzählung. In der damaligen katholischen Auffassung erlangt der Gläubige durch eine gültige Beichte die Vergebung und Gnade Gottes. Gültige Beichte bedeutet das Sündenbekenntnis. Also die wörtliche Aussage über die begangene Sünde gegenüber einer Mittlerperson. Generell ein Geistlicher. Aber gültig ist die Beichte erst dann, wenn fünf Voraussetzungen erfüllt werden: Gewissenserforschung, Reue, guter Vorsatz, Bekenntnis und Wiedergutmachung<sup>49</sup>. So schildert auch Hartmann die Art der Beichte *Heinrichs*, wie oben bereits dargestellt.

Ob nun dieses Motiv aus islamischer Perspektive erkennbar ist, ist wohl eher fragwürdig. Denn im Islam gibt es so etwas wie die Beichte nicht. Der Islam sieht es

---

<sup>49</sup><http://pfarre.kirche.at/winklarn/content/das-r%C3%B6misch-katholische-bu%C3%9Fsakrament-die-beichte>.

vor, dass Allah die Sünde des Gläubigen verzeiht oder sie bestehen lässt bis zum Tag der Abrechnung im Jenseits. Die begangene Sünde ist wie ein Geheimnis zwischen Allah und dem Menschen. Kein Dritter, kein Mittler, kein Medium hat eine Befugnis, diese Sünde anzuhören und sie zu verzeihen. Auch das Bloßstellen eines Anderen ist in diesem Rahmen Unrecht. Solange eine Sünde nicht ein Verhalten darstellt, das als Vorbild zur Verbesserung des Verhaltens einer dritten Person dient, dürfen sie nicht weitererzählt werden (Uludağ, 1977: 78).

Über die Geheimhaltung der Sünde gibt es verschiedene Hadith des Propheten. Einer dieser Aussprüche besagt, dass der Prophet sagte, *„Jedem Mitglied meiner Gemeinde wird vergeben, außer jenen, die ihre Sünden öffentlich machen. Es gab einst einen Mann, der in der Nacht eine Sünde begangen hatte. Allah hielt seine Sünde die ganze Nacht über verdeckt. Doch er ging zu einem Freund und sagte: ‚Ah Bruder, ich habe in der letzte Nacht dieses und jenes getan.‘ obwohl doch Allah seine Sünde die ganze Nacht über verdeckt hielt.“* (al-Bukhaari, 5721; Muslim, 2990).

Die einzige Möglichkeit sich von der Sünde zu befreien, führt im Islam über die wahre Reue, der sogenannten Tauba. Sie bedingt, dass die Sünde nicht noch einmal wiederholt werden darf, aufrichtig bereut wird und die Reue noch vor Eintritt des Todes geschieht. Ein wichtiger Ausspruch des Propheten sagt diesbezüglich; *„Allah nimmt die Reue des Sünders an, bis dieser seinen letzten Atemzug aushaucht.“* (Tirmidhi, Ibn Majah, Ahmad Ibn Hanbal). Die Grundauffassung des Islam beinhaltet, dass kein Dritter in Sünde und Vergebung einbezogen werden darf. Nur Allah und der Mensch sind Zeuge des Geschehens. Allah ist der Einzige, der in die Herzen der Menschen sieht, heißt es im Koran; *„Und wahrlich, Wir erschufen den Menschen, und Wir wissen, was er in seinem Innern hegt; und Wir sind ihm näher als (seine) Halsschlagader“*

(Kaf, 50:16). Der Mensch muss selbst bei Allah um Vergebung bitten und auf dessen Barmherzigkeit vertrauen, ob diese Eintritt oder nicht bleibt offen; „*Sprich: O Meine Diener, die ihr euch gegen eure eigenen Seelen vergangen habt, verzweifelt nicht an Allahs Barmherzigkeit; denn Allah vergibt alle Sünden; Er ist der Allverzeihende, der Barmherzige*“ (Zumer, 39: 53). Deshalb ist es auch ungewiss, ob dieses Motiv aus der islamischen Perspektive erkennbar ist. Hartmanns explizite Darstellung der Beichte wird aus dem islamischen Blickwinkel wohl eher als aufschlussgebende Information für den Leser oder eine Gewissensentlastung *Heinrichs* verstanden.



### 2.2.1.3. *Missetât und Miselsuht*

Das Inzest Motiv im ‚*Gregorius*‘ wird von Hartmann doppelt gebraucht. *Gregorius* entstand aus einer inzestuösen Beziehung zwischen Bruder und Schwester. Diesen Inzest setzt Hartmann an den Anfang seiner Verserzählung. Hiermit verdeutlicht er den Ursprung des mit schwerster Sünde belasteten Werdegangs des Protagonisten. Ihm bleibt somit nichts Anderes übrig, als den Weg des Sündigen zu gehen. Er wird in seine eigene Sünde hineingeboren. Diese Auffassung der unreinen Geburt ist fest verknüpft mit der bereits in 2.2.1.1. dargestellten Auffassung der Erbsünde.

*Gregorius* wird in Sünde geboren, wird als Kind, im Kloster unbewusst geläutert, daraufhin erfolgt seine Aufklärung über seine tatsächliche Abstammung, woraufhin er versucht, durch ein Ritter-Dasein, eine Läuterung zu erstreben. Er geht wieder unbewusst eine Ehe mit seiner Mutter ein, versucht daraufhin eine erneute Läuterung, in dem er sich an einen Felsen auf einer einsamen Insel kettet und dann nach langjährigem Leid wird er letztendlich zum Papst ernannt.

Hartmann setzt *Gregorius* somit in ein ewiges Auf und Ab. Diese Auffassung deckt sich mit dem Menschenbild des 12. Jahrhunderts. Es herrscht dort die Auffassung, dass der Mensch durch das gesamte Leben hindurch zwischen Gott und dem Teufel hin und hergerissen wird. Je nach Willenskraft und Glaube schafft es der Mensch aus dieser Misere. Zwischen den Versen 273-482 beschreibt Hartmann ausführlich den ersten der beiden Inzeste, die das Handlungsfundament seiner Erzählung bilden. Hartmann stellt diesen ersten Inzest als einen gewissen Missbrauch der Obhut dar und unterstreicht das ‚Eingreifen des Teufels bis zur Ausführung der Tat‘; „*diu ûf in mit dem tiuvel streit/ unz er in dar ûf brâhte/ daz er benamen gedâhte / mit sîner swester slâfen*“ (V. 328-331).

Doch der eigentliche Hauptknoten wird mit dem zweiten Inzest geknüpft, bei dem Mutter und Sohn, unwissentlich, eine Ehe eingehen. Hartmann bedient sich hierbei eines Intervalls, bei dem *Gregorius*, der als Sünder geboren wurde, es nicht schafft der Sünde zu entgehen (Christoph, 1982: 211). Er wird als Sünder geboren, ohne eigenen Anteil an der Sünde selbst und gerät dann erneut in die unwissentliche Sünde. Der zweite Handlungsknoten ist der unbewusste Inzest zwischen Mutter und Sohn. Viel mehr konzentriert sich Hartmann in diesem Teil auf die Folgen des Geschehens. Die Betonung auf die Unwissenheit *Gregorius* ist wichtig, denn sowohl seine schuldhafte Geburt als Inzestkind, als auch die Heirat mit der Mutter passieren von ihm unbemerkt. Dennoch ist dieser Zustand für *Gregorius* untragbar. Er verzweifelt und irrt drei Tage umher. Peter Strohschneider stellt die Konsequenzen dieser Sammlung von Inzestsünden in seiner Arbeit „Inzest-Heiligkeit: Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns ‚*Gregorius*““ (Strohschneider, 2000: 125) wie folgt dar: „*Als Konsequenz kommt es zur Verwendung des ‚Mechanismus der Ausstoßung‘, der folgendermaßen umgesetzt wird:*

- *Die Bußfahrt nach Palästina des Vaters*
- *Die Aussetzung des Säuglings*
- *Selbstaussetzung des Büßers auf der Felseninsel*

(Strohschneider, 2000 :125).

Der auf diese Weise dargestellte Inzest ist in der christlichen Auffassung des 12. Jahrhundert bereits verboten. Auch wenn der Inzest als Motiv innerhalb der Literatur mythologischen Ursprungs ist, vermengt ihn Hartmann von Aue mit seiner eigenen christlichen Auffassung. So stellt er den Inzest als große Sünde dar. Wie es ihm durch seine christliche Erziehung vermittelt wurde. Die Bibel setzt im Buch der Leviten ganz

klar Verbote in der Beziehung zwischen Verwandten fest. Dabei werden die nächsten Blutsverwandten, nämlich die Mutter und auch Stiefmutter, die leibliche Schwester oder die Halbschwester väterlicher- oder mütterlicherseits, sowie die Enkelin und auch die Stiefschwester genannt (Lev., 18: 7-11).

Dadurch, dass soziale Verhältnisse im Leben des Menschen allgegenwärtig sind, ist die Resonanz beziehungsweise das Verständnis des Lesers für solch eine gesellschaftlich und auch religiös abweichende Beziehung groß. Hartmann setzt diese Sünde ein, weil es eine sehr bekannte Sünde ist, die durchaus auch von den Laien und nicht bibelfesten Bürgern als sozialer Umstand verstanden werden kann.<sup>50</sup> Doch nicht nur im christlichen Kulturkreis, sondern auch im islamischen Kulturkreis herrscht bezüglich des Inzests eine ähnliche Auffassung. Es gibt hier nicht nur religiöse, sondern auch volkstümliche Erzählungen, die sich mit diesem Thema befassen. Diese volkstümlichen Inzestbeziehungen führen oft zu Selbstmordversuchen der Schwester, die mit ihrem Bruder verheiratet werden soll (Güvenç, 1984: 292). In den alten türkischen Volkserzählungen sind oftmals angeheiratete Schwiegersöhne oder Schwiegertöchter Zielobjekte der Begierde (Köse, 1996: 150). Doch sowohl diese Art des Inzests als auch jeglicher Beischlaf mit Familienmitgliedern wird vom Islam verboten. In der Sure Nisa heißt es wie folgt; *„Verwehrt sind euch eure Mütter, eure Töchter, eure Schwestern, eure Vatersschwwestern und Mutterschwwestern, eure Bruders Töchter und Schwester Töchter, eure Nähmütter und Milchschwwestern und die Mütter eurer Frauen und eure Stieftöchter, die in eurem Schutze sind, von euern Frauen, die ihr heimsuchtet. Habt ihr sie jedoch noch nicht heimgesucht, so ist's keine Sünde. Ferner die Ehefrauen eurer Söhne aus euern Lenden; und nicht sollt ihr zwei*

---

<sup>50</sup> Internationales bekanntes Ödipus-Inzest-Motiv, vgl. Wapnewski, P. Deutsche Literatur des Mittelalters, S.58.

*Schwestern zusammen haben. Außer was in der Vergangenheit passierte. Wahrlich, Allah wandelt Sünden in Gotteslohn, Barmherzig“ (Nisa, 4: 23).*

In ihrer Arbeit ‚Motive der Weltliteratur‘ erklärt Elisabeth Frenzel; *„Das Verbot des Inzestes, der sexuellen Beziehungen zwischen Blutsverwandten, kann trotz der Ausnahmen, die sich bei verschiedenen Stammeskulturen finden, cum grano salis<sup>51</sup> als universal angesehen werden“* (Frenzel, 2008: 391). Diese Allgemeingültigkeit kann wie bereits dargestellt auch auf die islamische Perspektive übertragen werden. Bezogen auf das Inzestmotiv, das Hartmann in dieser Verserzählung darlegt, kann dieses Motiv auch aus islamischer Perspektive durchaus begriffen werden. Es bestehen keine wirklich fundamentalen Unterschiede bezüglich der Inzest Sünde. Der Leser aus diesem Kulturkreis ist sich des hier veranschaulichten Inzest-Motivs durchaus bewusst.

Parallel zum Inzestmotiv - der ‚*missetât*‘ - im ‚*Gregorius*‘ steht als Ausdruck der Sünde der Aussatz – die ‚*miselsuht*‘ - beim ‚*armen Heinrich*‘. Beide stellen die Sichtbarkeit der Sünde dar. Mit dem Aussatzmotiv greift Hartmann von Aue eine populäre Thematik des Mittelalters auf. Übernommen und abgewandelt aus der Mythologie finden sich im 12. Jahrhundert zahlreiche Aussatzgeschichten. Peter Wapnewski teilt diese Aussatzgeschichten in zwei Grundtypen. *„[...]dem eigentlichen Barmherzigkeitstypus, wie er am bekanntesten vertreten wird durch die Sylvester Legende; und dem der Freundschaftsprobe, d.h. einem Erzähltypus, in dem das Motiv der Krankenheilung verbunden wird mit dem der Freundesbewährung“* (Wapnewski, 1969: 95).

---

<sup>51</sup> „Cum grano salis bedeutet „mit einem Korn Salz“ und ist eine lateinische Redewendung. Der Ausdruck wird im Deutschen heute dazu verwendet, um eine Aussage einzuschränken. Eine Äußerung soll somit nicht in jeder Hinsicht wörtlich genommen werden (Duden,1996: 196)“.

Die Sylvester Legende handelt vom heidnischen Kaiser Konstantin, der an Aussatz erkrankt und keine Heilung findet. Nach dem Rat der Ärzte, müsse er in Kinderblut baden, lässt dieser sich überzeugen und bereitet sich auf diese Blutwaschung vor. Doch ähnlich wie bei Hartmanns *Heinrich* entscheidet sich Konstantin angesichts der weinenden Mütter gegen die Tötung der Kinder. Er erlangt das ausreichende Bewusstsein diesem Opfer zu entsagen. Doch weiterhin gequält von seiner Krankheit eilt ihm der Papst Sylvester zu Hilfe. Er tauft Konstantin durch Gottes Gnaden, wodurch dieser wiederum seine Gesundheit zurückgewinnt (Ruh, 1971: 318).

Innerhalb der Freundschaftssage kommt dem Motiv des Aussatzes die Aufgabe der Erprobung der Freundschaft zu. In der Erzählung *Amicus und Amelius* geht es um zwei Freunde, von denen der eine erkrankt und nur durch das Blut des Kindes des anderen geheilt werden kann. Die Entscheidung zwischen Freund und Kind wird thematisiert. Dabei geht die Erzählung so weit, dass der Freund-Vater für seinen Freund einen seiner Knaben opfert. Dies ist der Beweis für seine Treue. Diese Treue wird von Gott belohnt, in dem der Junge wieder zum Leben erweckt wird. Hier findet sich also eine doppelte Prüfung. Sowohl die Prüfung desjenigen, der an dem Aussatz erkrankt ist, wie auch die Prüfung desjenigen, der wie Abraham seinen eigenen Sohn als Zeichen seiner Treue opfern muss (Wapnewski, 1969: 95).

Hartmanns ‚*Der arme Heinrich*‘ ist eine Mischung dieser beiden Erzählmodelle. Er kann weder dem einen noch dem anderen Typus zugeordnet werden. ‚*Der arme Heinrich*‘ ist sowohl eine Heilsgeschichte, weil er von Gott mit dem Aussatz gestraft wird, um erneut Gottes Gnade zu erlangen. Seine Heilung tritt ein als er auf das Opfer verzichtet und das Mädchen sich selbst vorzieht. Aber ‚*Der arme Heinrich*‘ beinhaltet

auch eine Erlösung. Die Meierstochter opfert sich aus freien Stücken, wie bei Abraham oder Amicus und Amelius (Ruh, 1971: 320).

Wie in den antiken Stoffen zieht sich der Aussatz-Stoff auch durch die christliche Thematik. Der Aussatz kommt auch in biblischen Texten vor. In der Bibel ist die Rede von Personen, die den Aussatz als direkte Strafe von Gott auferlegt bekommen. Auch ist oft von Aussatzkranken die Rede, die von Jesus geheilt werden. In der Bibel wird auch die Geschichte von Ussija dargestellt, der in einem Krankenhaus wohnt. In diesem Krankenhaus war es vorgeschrieben laut auszurufen, dass man an Aussatz erkrankt ist, indem man laut ruft „*Unrein, unrein!*“ (3. Mo 13, 45). Jedes Mal ist es eine von Gott auferlegte Krankheit, die den Sünder zeichnen soll bis zu seiner Vergebung. So findet sich Aussatz zum Beispiel in der Geschichte von Moses. Moses Schwester, Miriam wird mit dem Aussatz von Gott bestraft, als sie sich gegen Gott und Moses stellt.<sup>52</sup> Die Vermischung von Mythologie und Religion wird bei Hartmann erneut deutlich. Er lebt in einer Zeit, in der biblische Auslegungen davon sprechen, dass Aussatz ein offensichtliches Zeichen für eine Sünde und somit eine Strafe Gottes ist. Diese Krankheit ist die Bestrafung für eine begangene Sünde. Doch die Art der Heilung, die Hartmann in seinem Erzähltext darstellt, ist eine absolut mythologische. In den Aussatzgeschichten stellen entweder das unmittelbare Eingreifen Gottes, Schlangen oder das Bad im Blut unschuldiger Kinder oder Frauen die einzige Chance auf Heilung dar. Dabei geht es um Blut eines Unschuldigen, der weder an der Sünde noch am eigentlichen Geschehen teilhat.

---

<sup>52</sup> Vgl. hierzu: Fürmiss, A. (2003). *Mirjam. Eine Szenische Begegnung mit einer vergessenen Frauengestalt der Bibel*. Sommerpredigt 2003. in der Mathäuskirche: Backnang. ([www. cicerium. info/uploads/media](http://www.cicerium.info/uploads/media)).

Diese Art der Heilung findet sich nicht im Christentum oder in irgendeiner anderen monotheistischen Glaubensrichtung, sondern ist absolut pagan. Man darf dabei nicht außer Acht lassen, dass Hartmann natürlich versucht, vorhandene antike kulturelle Strukturen mit den eher neuen christlichen Auffassungen und Erzählungen zu verbinden. Die Wahl dieses Motivs ist natürlich als Parallele zum Hiob Motiv aus der Bibel zu verstehen, auf das wir in Kapitel 2.2.1.4. näher eingehen werden.

Der Aussatz ist nicht nur in Europa, sondern auf der ganzen Welt eine sehr bekannte Krankheit. Auch wenn sie heutzutage nicht mehr so häufig anzutreffen ist, gilt sie immer noch als eine verwunschene Krankheit. Da viele Kulturkreise das Gesicht und teilweise auch die Haut als Spiegelbild der Seele ansehen, gibt Aussatz das Gefühl als sei die Seele erkrankt und man könne dies nun an der Haut sehen. Dies verleiht der Krankheit ihre mystische Dimension. Der irische Schriftsteller Oscar Wilde bedient sich dieses Motivs 1890 in seinem Buch mit dem Titel „*Das Bildnis des Dorian Gray*“. In dieser Erzählung spiegelt ein Portrait des Protagonisten Dorian Gray seine Sünden wieder. Er selbst bleibt dabei jung und sündenfrei. Nur wer das Bildnis zu sehen bekommt, sieht das Wahre Ich des Dorian Gray<sup>53</sup>.

An einer anderen Stelle des Textes beschreibt Hartmann von Aue die gesellschaftliche Implikation des Aussatzes: „*er viel von sînem gebote/ absîner besten werdekeit/ in ein smaehlichez leit:/ in ergreift diu miselsuht. /dô man die swaeren gotes zuht/ ersach an sînem lîbe,/ manne unde wîbe /wart er dô widerzaema*“ (V. 116 – 123). *Heinrichs* Umwelt wendet sich von ihm ab, als er an Aussatz erkrankt. Dies spiegelt eine Realität wieder, die diejenigen, die an Aussatz erkrankten, erleiden mussten. Der so strahlende Herr *Heinrich* wird plötzlich zu einem erbärmlichen Wesen, dem armen

---

<sup>53</sup> Wilde, O. (1992). *Das Bildnis des Dorian Gray*. Übersetzt von Ingrid Rhein. Reclam: Stuttgart.

*Heinrich*. Wie bereits erwähnt ist dies keine dem Christentum eigene Auffassung. Auch im islamischen Kulturkreis, ja sogar in den Aussprüchen des Propheten Mohammed finden sich Bekundungen über Lepra/Aussatz.

Der Prophet Mohammed verwies laut einiger Hadithe darauf, sich nichts auszusetzen, was Körper und Herz schaden könnte. So gibt eine Vielzahl von Aussprüchen, die sich mit Lepra beschäftigen. Einige werden im Folgenden als Beispiele angeführt: *„Im Sahih Muslim wird überliefert, wie Jaabir bin Abdullah berichtet, dass es einen Mann in Thaqiifs Delegation gab, der Aussatz hatte. Mohammed sandte ihm folgende Nachricht: ‚Geh zurück, denn wir haben deinen Treueschwur akzeptiert‘ (Muslim 5783; Ibn Majah 4193). Außerdem warnte er auch sein Volk vor dieser Krankheit und erklärte: ‚Fliehe vor dem Leprakranken, wie du vor einem Löwen fliehst‘ (Bukhari, 5707). Oder auch ‚Lasse zwischen dir und einem Leprakranken einen Abstand von ein oder zwei Speerlängen‘ (Al-Imam Ahmad 1, 78).* Deutlich wird natürlich, dass es hierbei um reine Gesundheitsvorsorge geht und keinerlei Zauberei oder Metaphysik inbegriffen ist. Die Mahnungen des Propheten beziehen sich lediglich auf die Ansteckungsgefahr, die der Aussatz mit sich bringt. Die Warnung gilt für alle, die vielleicht nicht wissen, dass diese Krankheit ansteckend ist und tödlich enden kann.

Doch gibt es auch einen Ausspruch des Propheten, der eine eher gesellschaftlich soziale Anspielung hat. Es heißt in einem Hadith; *„Verweilt nicht mit euren Blicken auf einem Leprakranken“ (Sunan, Ibn Majih, 4543).* Der Prophet verweist mit diesem Hadith darauf, dass der an Aussatz erkrankte äußerlich so stark deformiert ist, dass man leicht den Fehler begehen könnte, diese Person verletzend anzustarren. Durch dieses

Hadith soll eine gesellschaftlich, moralische Ansicht vermittelt werden, die es verhindert den Kranken zu kränken.

Hier findet sich die Parallele zu Hartmanns Meierstochter. Während alle Menschen um *Heinrich* herum sich von ihm abwenden, zeigt die Meierstochter ihm größte Zuneigung. Die symbolisiert fast schon die Barmherzigkeit und Güte des Herrn. Dieser christliche Geist der Güte, der im ‚*armen Heinrich*‘ durch das Mädchen ausgedrückt wird, findet sich auch im Islam. Bereits die Eröffnungsformel des Korans beschreibt Allah als den Barmherzigen. Somit gibt es keinerlei Diskrepanzen für den Leser/Hörer aus dem islamischen Kulturkreis, dieses Motiv im Rahmen der Intention Hartmanns zu verstehen.

#### 2.2.1.4. *Moses und Hiob*

Weitere Hauptmotive in der höfischen Legende<sup>54</sup> Hartmanns von Aue ist neben dem antiken Ödipus-Inzest Motiv, die biblischen Motive der Moses-Aussetzung und die Hiobsgeschichte. Die Art und Weise, wie *Gregorius* von seinen Eltern ausgesetzt wird, weist eine Parallele zur Moses-Erzählung in den heiligen Schriften auf. Hartmann beschreibt diese Szene in seiner Verserzählung wie folgt; „*Nû kam in vaste in den muot,/ in enwaere nicht sô guot/ daz si ez versanden ûf den sê*“ (V. 699-701). Dieser Szene folgt die Darstellung, wie das Neugeborene gepolstert und in Seide gewickelt in ein Kästchen gelegt wird. Die Mutter verlangt eine Tafel, auf die sie unter Tränen einige Dinge schreibt, die Auskunft über seine Herkunft und den Grund für seine Aussetzung gibt. Ihre Worte erinnern an ein Gebet, das eine Mutter für ihr Kind spricht, denn sie bittet diejenigen, die das Kind finden darum, es gläubig zu erziehen, das beigelegte Geld gut anzulegen, damit ihr Sohn es später gut haben wird. Sie setzt das Kind schließlich auf dem Meer aus: „*alsus truogen si ez hin/ bî der naht zuo dem sê*“ (V. 778-779).

Sowohl in der christlichen als auch in der islamischen Darstellung wird die Aussetzung des Säuglings Moses, ähnlich dargestellt wie in Hartmanns ‚*Gregorius*‘ (Cevdet, 1985: 18-19). Auch Moses werden wichtige Reliquien in seinen Korb oder Kasten beigelegt, die auf seine Abstammung verweisen. Der biblischen Erzählung in Exodus 2,1-10 zufolge sei Mose nach seiner Geburt am Ufer des Nils ausgesetzt worden. Wie auch bei Hartmanns ‚*Gregorius*‘ wird Moses an Land gespült und die Tochter des Pharao findet ihn. Im Unterschied zur *Gregorius* kommt hier sofort die leibliche Mutter von Moses ins Spiel. Die Tochter des Pharao bestellt eine Amme, die den Säugling stillen soll. „*Die Tochter des Pharao sagte zu ihr: Nimm das Kind mit und*

---

<sup>54</sup> Vgl. Rosenfeld, Hellmut: *Legende*, S.56.

*stille es mir! Ich werde dich dafür entlohnen. Die Frau nahm das Kind und stillte es“* (Exodus, 2,10). Dabei handelt es sich um die leibliche Mutter Moses (Kurt-Tuor, 2011: 232).

Die Geburt und das Heranwachsen Moses/Musa verlaufen im Koran ähnlich. Aus Sorge um seinen Thron lässt der Pharao alle Neugeborenen töten. Diesbezüglich heißt es im Koran in der Sure Al Qasas: *„Gewiss, der Pharao zeigte sich überheblich im Land und machte seine Bewohner zu Lagern, von denen er einen Teil unterdrückte, indem er ihre Söhne töten lies und (nur) ihre Frauen am Leben ließ. Gewiss, er gehörte zu den Unheilstiftern“* (Qasas, 28:4). Dieses Schicksal steht auch Moses und seiner Mutter bevor, doch über ihre Rettung steht geschrieben; *„[...]als Wir Deiner Mutter jene Weisung eingaben: Lege ihn in einen Kasten und wirf ihn in den Fluss, dann wird der Fluss ihn ans Ufer spülen, so dass ein Feind von Mir und ihm ihn aufnehmen wird.“ Und ich habe auf dich Liebe von Mir gelegt; damit du unter Meinen Augen aufgezogen wurdest“* (Taha, 20: 38, 39). Diese auch in den Versen erkennbare Ergebenheit zu Allah, zeigt sich ähnlich auch bei der Mutter *Gregorius*. Sie hat keinerlei Zweifel daran, dass ihr Sohn von Gott geschützt wird. Beide Mütter vertrauen Gott vollkommen. Diese von Hartmann dargestellte Haltung der Ergebenheit, findet sich auch in der Koraninterpretation des großen Gelehrten Muhiddin Ibn-i Arabi. Er legt, den oben dargelegten Koranvers wie folgt aus; *„[...]einst [...] gaben wir Deiner Mutter die Eingebung [...] das bedeutet wir gaben Ihr ein Zeichen [...] sie solle Musa in die Körpertruhe [...] und in die körperliche Natur legen [...] lass Ihn in das gespenstische Meer [...]ich habe Dir Liebe von mir gegeben [...] wen ich Liebe [...] der wird von allen geliebt[...] dies habe ich getan, damit du unter meiner Vormundschaft, und meinem Schutz[...]heranwächst und erzogen wirst“* (Ince, 2008: 755).

Beide Kinder, sowohl Moses, als auch *Gregorius* werden in Ergebenheit dem Wasser zugeführt, kehren aber auf Umwegen wortwörtlich an die Brust ihrer Mütter zurück. Sowohl in der christlichen als auch in der islamischen Erzählung ist dies gleich. Bei Hartmann hingegen kehrt *Gregorius* zwar zur Mutter zurück, doch nicht als Kleinkind, sondern als unbekannter Erwachsener, den sie dann unwissentlich ehelicht. Der Kreis wird somit in beiden Erzählungen geschlossen. Hartmann versucht zu verdeutlichen, dass der Ergebene stets unter der Hand Gottes weilt (Graf, 2000: 78). Das Motiv Moses beinhaltet außerdem noch einen weiteren Bestandteil: Das Element des Wasser. Wasser kann in diesem Zusammenhang mit der Kindesaussetzung als Nebenmotiv verstanden werden.

Das Wassermotiv in Hartmanns ‚*Gregorius*‘ ist eines der symbolträchtigsten Motive des Werkes. Zwei Mal spielt das Wasser eine tragende Rolle für das Leben des *Gregorius*. Wie bereits erwähnt, wird parallel zu der Moses Erzählung, *Gregorius* kurz nach seiner Geburt in einer Truhe auf dem Wasser ausgesetzt. Sowohl in den heiligen Schriften als auch bei Hartmann von Aue hat das Wasser eine doppelte Bedeutung: Es ist der *Ursprung des Lebens und des Todes, sowie des Unbewussten* (Butzer; Jacob, 2008: 414). Hinzu kommt im *Gregorius* die lebensspendende und die lebenserhaltende Funktion des Wassers: „*Das Wasser erscheint „im Rekurs auf die Ursprungssymblik als Leben spendendes Element der Reinigung und Wiedergeburt [...]“* (Butzer; Jacob, 2008: 414). Das Wasser wird analog zur Gottes Hand gebraucht. Als lege man das Kind nicht in eine von Gefahren strotzende See, sondern in die vertrauten Arme eines Liebenden.

Dies ist ein besonderer Ausdruck des Gottvertrauens der Mütter. Sie vertrauen und wissen ihre Kinder wohlbehütet. Sie müssen in dem Augenblick nur Stärke und Geduld beweisen, um ihre Kinder unversehrt wieder zu bekommen. Doch beim zweiten

Mal, als *Gregorius* mit Wasser in Kontakt kommt, handelt es sich um ein anderes Motiv. *Gregorius* ist erwachsen und hat mittlerweile volle Erkenntnis über beide Sünden, die er begangen hat. Er will büßen und lässt sich von einem Fischer übers Wasser, auf eine einsame Insel rudern. „*ich kêre durch dîn liebe dar/ und hilfe dir ûf den stein/ und behefte dir dûniu bein/ mit der îsenhalte*“ (V. 3006-3009). Dort will er angekettet an einen Felsen seine Sünden abbüßen. Doch hier interessiert uns viel mehr das Wasser, welches durchquert wird. Er könnte seine Busse auch auf einem hohen Berg oder in einer Höhle vollbringen, aber erneut wird bewusst Wasser gewählt. Wasser trägt hierbei aber nicht wie beim ersten Wasserkontakt die Sicherheitsfunktion, sondern hat hier eine reinigende Funktion. Auch die Tatsache, dass er auf der Insel als Nahrungsquelle nur ein wassertropfendes Gestein hat, bestärkt dieses Motiv.

Wasser hat einen besonderen Stellenwert in allen Kulturen. Nicht nur in der Kultur, sondern auch in den religiösen Erzählungen kommt ihm eine doppelte Funktionsbedeutung zu. Es wird als Übel und auch als Segen dargestellt. Wer Wasser besitzt, besitzt Macht (Gaidetzka, 2002: 50). Beide Religionen, Christentum und Islam haben ihren Ursprung in wasserarmen Gegenden. Wie auch alles andere, das rar ist, ist auch Wasser kostbar. Dies führte dazu, dass Wasser auch als lebensspendendes Medium in die Literatur einging,. Die islamischen Mystiker vergleichen Allah mit einem grenzenlosen Ozean, den Menschen in seiner Vergänglichkeit aber mit einem zerbrechlichen Boot, das in den Wellen treibt (Gaidetzka, 2000: 18).

Viele Gedichte und andere lyrische Werke der islamischen Kultur stellen Wasser, Pflanzen und Oasen in eine sinnbildliche Parallele mit islamischen Inhalten. So ist laut Kürschner-Pelkmann „*[der] Garten, durch den sauberes, kühles Wasser fließt, [...] bereits auf Erden ein Sinnbild dieses Paradieses*“ (Kürschner-Pelkmann, 2007:

234). Dementsprechend ist das Bild des Wassers, das Hartmann in seiner Verserzählung *Gregorius* gebraucht, ein durchaus gängiges Motiv für die islamischen Leser. Vielleicht hat Wasser sogar einen größeren Wertinhalt für die islamischen Regionen, als für Hartmanns Leser aus seinem eigenen Kulturkreis. Sowohl die Parallele zu Moses, als auch das Motiv des Wassers haben eine tiefe Bedeutungsebene für beide Kulturen.

Hartmann von Aue verweist in seiner Verserzählung *Der arme Heinrich*, genau wie auch im *Gregorius* auf biblische Texte. Seine Erzählung *Der arme Heinrich* läutet er regelrecht mit dem Vergleich zu Hiob ein. Direkt zu Anfang schreibt er „von Jôbes geduldigkeit/ wan ez leit Jôb der guote/ mit geduldigem muote“ (V.138-140). Hartmann erzählt also eigentlich die Geschichte Hiobs unter einem anderen Namen und verändert nur wenige Merkmale.

Eines der wichtigsten Merkmale, das von der biblischen Erzählung Hiobs jedoch abweicht, ist die Art und Weise *Heinrichs* mit der Krankheit umzugehen. Im Gegensatz zu Hiob findet sich *Heinrich* mit dieser Krankheit nicht ab. Das für Hiob typische Gott-Vertrauen und das Sich-Ergeben in die Obhut Gottes bleibt bei *Heinrich* vollkommen aus „des wart vil maniger slahte/ sîn gedinge und sîn ahte“ (V. 169-170). Als *Heinrich* sogar zuletzt erfährt, dass seine Krankheit kaum zu heilen ist, verfällt er in tiefe Trauer und Verzweiflung. Hiob hingegen vertraut in Gott und lässt alles über sich ergehen. Hartmann schildert diese Stelle wahrscheinlich konträr, um seinem Werk innerhalb der Schaffensperiode eine Dynamik zu verleihen. Letztendlich begreift *Der arme Heinrich* aber, dass genau diese Ungeduld, diese Geisteshaltung die Ursache seiner Krankheit ist. In seiner Beichte zeigt er dem Leser, dass er bereit so sehr der Welt zugewandt gewesen zu sein, ohne an Gott zu gedenken (siehe 2.2.1.2).

Herfellner beschreibt in ihrer Arbeit mit dem Titel *„Die Hiob-Thematik in der Literatur des Mittelalters. Hartmann von Aue ‚Der arme Heinrich‘ und das biblische Buch ‚Ijob‘ im Vergleich“* hinsichtlich des Vergleichs zwischen *Heinrich* und *Hiob*: *„Vielleicht wollte Hartmann durch die [...] Vergleiche mit Hiob erreichen, dass der Leser auch eine identische Handlungsauslösung oder zumindest die identische Schuldlosigkeit annimmt. Denn von einer solchen geht der Leser zumindest beim ersten Lesen des Textes aus, bis Heinrich zu überlegen anfängt, warum er vom Aussatz befallen ist und selbst eine Lösung anbietet.“* (Herfellner, 2008: 5). Darüber hinaus ist die von Hartmann oben bereits dargestellte Textstelle, in der *Hiob* als der *Geduldige* dargestellt wird von großer Bedeutung. Denn *Hiob* steht ganz sicher für die *Geduld*. Es stellt sich durch diesen Vergleich also die Frage, ob *Heinrich* diese *Geduld* aufbringen werden kann oder durch die *‚miselsucht‘* in Gottes Ungnade fallen wird. In ihrer Arbeit *‚Stoffe der Weltliteratur‘* beschreibt Elisabeth Frenzel; *„Die Hiobsgeduld wurde genauso sprichwörtlich wie die Bezeichnung Hiobsbotschaft und Hiobspost für Unglücksnachricht“* (Frenzel, 1992: 339). Also soll dieser Vergleich den Leser in eine Erwartungshaltung versetzen. *„Denn im Mittelalter wurde in Hiob „nur der Dulder gesehen [, hier] war ein einzelnes Motiv in den Vordergrund gerückt, das die anderen (widersprechenden) verdeckte“* (Herfellner, 2008: 15).

Die biblische Figur des *Hiob* findet sich auch im *Koran*. Er wird im *Koran* *Eyyub* genannt. Er gilt allgemein unter den *Muslimen* als *Symbol der Geduld*. Im *Koran* wird *Hiob* für seine *Geduld* gelobt; *„Wahrlich, Wir fanden ihn geduldig. (Er war) ein vortrefflicher Diener; stets wandte er sich (Gott) zu“* (Sad, 38:44). Auch im *Christentum* wird *Hiob* unter anderem durch seine *Geduld* ausgezeichnet.

Über Hiob gibt es in der islamischen Lehre nur sehr wenig Information. Das Meiste ist aus den jüdischen Erzählungen zusammengetragen. Im Koran kommt Hiob nur an vier Stellen vor. Dabei handelt es sich vorwiegend um Aufzählungen seines Namens innerhalb der Ahnenreihe der Propheten. Nur an zwei Stellen werden weitere Informationen zu seiner Geschichte dargestellt. *„Und Hiob rief zu seinem Herrn: „Unheil hat mich geschlagen, und Du bist der Barmherzigste aller Barmherzigen.“ Da erhörten Wir ihn und nahmen sein Unheil hinweg, und Wir gaben ihm seine Familie (wieder) und noch einmal so viele dazu - aus Unserer Barmherzigkeit und als Ermahnung für die (Uns) Verehrenden“* (Anbiya, 21:83-84). Außerdem findet sich diese Stelle im Koran; *„Gott wollte das Herz Seines ergebenen, geduldigen Dieners erleichtern, und so wies Er ihn an: „Nimm ein Bündel in deine Hand und schlage damit zu und werde nicht eidbrüchig“* (Sad, 38:44).

Doch auch innerhalb der Kultur gibt es diesbezüglich verschiedene Begrifflichkeiten, die sich sowohl im Westen als auch im Osten innerhalb der Sprache eingebrannt haben. Wie bei Elisabeth Frenzel oben bereits erwähnt, gingen sowohl Hiobsgeduld als auch Hiobsbotschaft in den Sprachgebrauch ein (Frenzel, 1992: 339). Der hier genannte Begriff der Hiobsgeduld findet sich so auch im türkischen Sprachgebrauch. Dieser wird entweder auch als Hiobsgeduld (‘Eyüp sabrı’) oder als Prophetengeduld (‘Peygamber sabrı’) gebraucht, wobei beides in direktem Bezug zu Hiob steht. In einer Situation, in der eine Person wirklich nervenzerreißenden Ereignissen bevorsteht und sie doch Ruhe bewahrt, wird dieser Person diese Charaktereigenschaft zugeschrieben.

Doch wie bei Hartmann von Aue ist die Geduld auch im islamischen Kulturkreis, eine der wichtigsten Tugenden, die man im Diesseits erlangen muss, um

sich das Jenseits zu sichern. Mebrure Doğan erklärt in ihrer Arbeit mit dem Titel *„Dinlerde ve İslam Kültüründe Sabır“*<sup>55</sup>, dass die Geduld in der islamischen Kultur sich nicht nur auf die Kontrolle der Wut oder das Erdulden von Leid beschränke, wie in den meisten anderen Religionen, sondern, dass es sich dabei um das bewusste Aushalten einer Sache oder Situation handele. *„Die Geduld ist eine der höchsten Tugenden, die den Individuen dabei behilflich sein soll der Verantwortung des Alltags gerecht zu werden, zur seelischen Entwicklung motivieren soll, eine der Haupteigenschaften des Meisters in der islamischen Mystik ist und die Grundhaltung des ‚Insan-ı Kamil‘“*<sup>56</sup> (Doğan, 2014: 93). Da diese starke Parallele zwischen dem islamischen Kulturkreis und der Erzählung Hartmanns bezüglich *Heinrichs* besteht, ist davon auszugehen, dass das Hiob Motiv, das Hartmann gebraucht, sehr wohl auch aus der islamischen Perspektive verstanden werden kann.

---

<sup>55</sup>Geduld in den Religionen und in der islamischen Kultur.

<sup>56</sup>Des vollkommenen Menschen.

### 2.2.2. Symbole

Im ‚Metzler Lexikon literarischer Symbole‘ wird das Symbol bezeichnet als *„sprachliche Referenz auf ein konkretes Ding, Phänomen oder auch eine Tätigkeit [...]die mit einem über die lexikalische Bedeutung hinausweisenden Sinn verknüpft ist“* (Butzer; Jacob, 2008: V). Die Entwicklung des selbstständigen Symbolbegriffs im 18. Jahrhundert beginnt mit der Symbolforschung und konzentriert sich auf die Sammlungen und Erklärungen vom überlieferten traditionellen Kulturgut. Da die Tradition auch stark von der Religion beeinflusst war, handelt es sich vorwiegend um religiöse, aus der Bibel entnommene Symbole (Kurz, 1982: 71). Allmählich aber fangen Dichter und kritische Denker an, einen neuen Symbolbegriff zu entwickeln, der die vorangehende Veränderung innerhalb der Begrifflichkeit umfasst. Frenzel entwickelt folgenden Erklärungsansatz: *„Die endgültige Lösung der Dichtung aus den religiösen Bindungen bedeutete zugleich die Aufgabe eines Systems von Gedanken, Gestalten, und Fabeln, auf das die Dichtung früherer Zeiten in ihren Metaphern, Sinnbildern, und Allegorien hatte verweisen können“* (Frenzel, 1963: 34).

Doch diese Tendenz wurde bereits von Goethe, Schiller, Schelling und Novalis vertreten. Ihre Symbolauffassung war eher mystisch und individuell ausgeprägt. Novalis Symbole der Nacht und Unterwelt wirkten wegweisend für die späteren Symbolisten (van der Berg, 1983: 73). Für Hegel bedeutet das Symbol nichts anderes als bloßes Zeichen; hierzu gehört auch Kayser, der das Symbol als "das nichtssagende Wort" umschrieb und es durch die Metapher, Allegorie, das "Bild" ersetzte. Die Fachbereiche Philosophie, Psychoanalyse, Soziologie, Linguistik, Semiotik, nahmen den Symbolbegriff von Goethe und Novalis zum Teil wieder auf, aber sie brachten auch ein

modernes Verständnis des Persönlichen mit, eine Autonomie des Symbols an und für sich (Thuleen, 1998: 2).

Die Literaturwissenschaft erweitert den Symbolbegriff, und zwar so, dass alles menschliche Handeln symbolisch aufgefasst wird. Ja sogar die Sprache selbst, die als Zeichensystem definiert wurde und wird. Kurz sagt: *„Mittels des Symbolbewußtseins kann die unübersichtliche Empirie übersichtlich und geordnet werden. Handlungen und Gegenständen können erfahren werden als Verdichtung von unüberschaubaren, komplexen Zusammenhängen. Ein zerfetztes Stück Tuch kann ein nationales Symbol werden. Politische Herrschaft beruht wesentlich auf symbolischen Ordnungen, usw.“* (Kurz, 1982: 72).

Die Bedeutung, die im dichterischen Bereich dem Symbol zukommt, wird wie dem folgenden Zitat zu entnehmen, erhöht: *„Es kann nicht mit dem ausgetauscht werden, was es symbolisiert, und nicht wie das X einer Gleichung durch seinen wirklichen Wert ersetzt werden. Denn es ist zugleich das, für das es steht, oder doch ein Teil von ihm [...] zugleich aber ist es mehr und anderes, unbestimmt und nicht immer identifizierbar“* (Frenzel, 1963: 37).

Kurz hingegen beschreibt das Symbol in seiner Untersuchung ‚Metapher, Allegorie, Symbol‘ als ein Zeichen, das einen Zusammenhang darstellt und repräsentative und verbindende Funktion besitzt: *„Symbol als Zeichen, Symbol als Empirisches, das als Empirisches eine Bedeutung trägt, und Symbol als Zusammenhang“* (Kurz, 1982: 68). Er macht dabei einen Vergleich zwischen Metapher und Symbol und bringt in diesem Kontext Folgendes zum Ausdruck: *„Bei Metaphern ist unsere Aufmerksamkeit mehr auf Wörter gerichtet, auf semantische Verträglichkeit und*

*Unverträglichkeiten sprachlicher Elemente. Bei Symbolen ist unsere Aufmerksamkeit auf die dargestellte Empirie gerichtet [...] die wörtlich Bedeutung wird daher auch gewahrt“ (Ebd, 1982: 72).*



### 2.2.2.1. *Das Blut und das Blutopfer*

Kulturgeschichtlich kam Blutritalen und Blutopfern schon immer eine große Bedeutung zu. Vor allem in den Legenden und Sagen stand Blut immer in Verbindung mit Leben oder Tod. *„Die Vorstellung vom Blut als Sitz der Seele ist bereits im altbabylonischen und ägyptischen Gedankengut vorhanden. Es gilt vielfach als das göttliche Lebelement, das in den Menschenkörpern wirkt und ungebrochene Vitalität symbolisiert. Blutopfer stellten eine besondere Form der rituellen Zeremonie dar, bei der tierisches oder menschliches Blut einer Gottheit dargeboten wird, und sie ist ein wesentliches Merkmal archaischer Kulte in praktisch allen Kulturen der Welt“* (Prinzinger, 2010: 14).

Auch Hartmann von Aue gebraucht das Symbol des Blutes in vielen seiner Erzählungen. So auch im ‚*armen Heinrich*‘ und im ‚*Gregorius*‘. Im ‚*armen Heinrich*‘ geht es um das buchstäbliche Blut und das Blutopfer, auf das wir im weiteren Verlauf dieses Abschnitts noch eingehen werden. Doch auch im ‚*Gregorius*‘ spielt das Blut eine wichtige Rolle. Gemeint ist in diesem Fall jedoch die sogenannte Blutlinie der Abstammung oder Herkunft. Hartmann schreibt direkt am Anfang seiner Erzählung *„[...] ez ist ein wälhischez lant, Equitanja genant, und lit dem mere unverre. Desselben landes herre gewan bi sinem wibe zwei kint diu an ir libe niht schoener mohten sin[...]“* (V.177-183).

Blut als Symbol für Herkunft ist in der Literatur weit verbreitet. So heißt es im Metzler Lexikon für literarische Symbole, *„Symbol der Abstammung. Etabliert hat sich das Blut als Symbol für Verwandtschaft und familiäre Herkunft [...]“* (Butzer; Jacob, 2008: 54). Das Blut dient Hartmann als Verweis auf die Herkunft

*Gregorius* und damit auf die Tugend, Schönheit und Reinheit, die der Dank seiner Abstammung inne hat. Hartmann bedient sich hierbei der Auffassung des 12. Jahrhunderts, in der gemäß dem *Ordo*-Denken adelige Abstammung eine gewisse Nähe zu Gott darstellte. Hartmann schreibt also seinem Protagonisten adelige Abstammung – blaues Blut – aber gleichzeitig auch die Nähe zu Gott.

Diese moralische und gesellschaftliche Prädisposition *Gregorius* wird in der Erzählung bald schon durch den Inzest seiner Eltern zerstört und die Geburt eines ungewollt Sündigen wird somit initiiert. Hartmann entfacht somit den Diskurs über die Erbsünde und die Blutschande, die bei den Lesern/Hörern seiner Zeit Anklang fand. Hartmann gebraucht also das Symbol ‚Blut‘ nicht in seiner biologischen/biologistischen Bedeutung, sondern in Verbindung mit Abstammung, also im Sinne der Blutsnachfolge. Die Blutsnachfolge – *Ius Sanguinis* - ist damals, wie heute ein wichtiges Thema in vielen Kulturen. Der Westen, so auch das Christentum, legt heute noch großen Wert auf die Auffassung der Nachfolge. Vor allem in Königshäusern ist die Blutlinie wichtig, da nur so das Erbe auch von Gott gewollt sein kann. Darauf stützt sich die Entstehung und der Herrschaftsanspruch vieler Dynastien<sup>57</sup>.

Im ‚*Gregorius*‘ ist das Blut wichtig für die Darstellung seiner Herkunft. Zum einen führt es ihn zurück zu seinen adeligen Wurzeln, andererseits wird durch das Blut deutlich, dass es sich zwar um Adelige handelt, aber dass diese schwer gesündigt haben. Trotz dieser schweren Sündenlast ist es für Hartmann von Anfang klar, dass *Gregorius*, gerade aufgrund seiner reinen Blutlinie, durch Reue und Busse geleitet, Gnade vor Gott finden wird. Hartmann leitet die Erzählung mit diesen Worten ein, die auf das Ende der

---

<sup>57</sup>Mit Dynastie wird eine Fürstenfamilie oder ein Herrscherhaus bezeichnet, das über mehrere Generationen viel Macht in einem Land hat. Manchmal stellt eine solche Familie über lange Zeit den Landesherrn, weil die Macht an eines der Kinder vererbt wird. Das Wort stammt aus dem Griechischen und bedeutet auf Deutsch "Macht", "Herrschaft" (<http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/das-junge-politik-lexikon/161003/dynastie>).

Erzählung verweisen; „*hie heben sich von erste an, diu seltsaenen maere von dem guoten sündære* (V. 174-176). Denn der *Ordo*-Gedanke des 12. Jahrhundert lässt keinen anderen Schluss zu, als dass ihm sein blaues Blut von Gott absichtlich gegeben wurde und er letztendlich seinen Weg zum Herrn wieder finden wird.

Wir dürfen im Aufbau der Erzählung nicht außer Acht lassen, dass die Herkunftsfragen in der Literatur des 12. Jahrhunderts noch eine weitere wichtige Funktion erfüllt. Es werden typisch für diese Zeit Herkunftssagen und Ursprungsmythen verfasst, die manchmal Individuen, manchmal auch ganze Familien, Völker oder Stämme mit bekannten, berühmten oder gar sagenhaften Vorfahren in Verbindung bringen. Hartmann erschafft also eine sogenannte fiktive Genealogie, um bei den Empfängern dieser Erzählungen ein Gemeinschaftsgefühl zu schaffen, die sie von dem Rest der Bevölkerung erhebt. Diese Art der Erzählungen, die in Form von Legenden, Mythen oder auch Sagen Identitäten erschafft, nennt man Erklärungssagen (Grazybek, 2010: 158). Diese Erklärungssagen findet man vermehrt in heiligen Schriften, wie der Thora, der Bibel und auch im Koran. So sind die Darstellungen von Adam als Vater der Menschheit und von Abraham und seinen Nachkommen Beispiele für derartige Erklärungssagen.

Wie auch der Westen und auch das Christentum legen auch die islamischen Kulturkreise heute noch Wert auf eine Blutsnachfolge oder Blutlinie. Vor allem die Blutlinie von Vater zu Sohn festigt hierbei das Patriarchat. So gibt es Propheten, die wiederum als Söhne von Propheten geboren werden, wie beispielsweise Abraham und sein Sohn Isaak. Untersucht man jedoch die heiligen Schriften, so gibt es einige Widersprüchlichkeiten zwischen der gelebten Kultur und der Offenbarung. Auch wenn über Jahrhunderte hinweg das Kalifat im osmanischen Reich von Vater zu Sohn in der

typischen Blutlinie weitergegeben wurde, gibt es eine Reihe von Koranversen und Überlieferungen Mohammeds, die darstellen, dass die Blutlinie, eher eine sekundäre Rolle spielt. So heißt es zum Beispiel in der Sura Hudschurat „[...]Und wir machten euch zu Völkern und Stämmen, damit ihr eure Abstammung kennt. Wahrlich, nicht der, der durch seine Abstammung oder Rasse, sondern der am Frommsten ist, ist bei Allah am würdigsten“ (Hucurat, 49: 13).

Diese Offenbarung kommt eigentlich der christlichen Auffassung des 12. Jahrhundert sehr nah, denn auch dort gilt derjenige dem Herrn am nächsten, dessen Taten fromm sind. Genau dies begründet auch Hartmanns ‚*guoten Sünder*‘. Hartmann versucht Stereotyp vom Glauben an den Gottesnahen Adeligen zu zerbrechen und darzustellen, dass auch die tiefste Versündigung des Laien durch seine Frömmigkeit Gnade vor Gott finden kann und ein mit schwerster Sünde belasteter Mensch durch Reue und Busse und Gottes Vergebung zu einem Heiligen werden kann (Vgl. Rosenfeld, S.50).

In ‚*Der arme Heinrich*‘ hingegen kommt dem Blut eine weitere Funktion zu. *Heinrich* kann von seiner Krankheit, dem Aussatz, nur geheilt werden durch das Blut einer Jungfrau, die sich freiwillig opfert. Drei Voraussetzungen, die seine Chance auf Heilung fast unmöglich machen. Hartmann gebraucht also das Symbol für Blut, Jungfrau und freiwilliges Opfer. So heißt es in den folgenden Versen: „*ir müeset haben eine maget, diu [...] des willen waere, daz sî den tôd durch iuch lite* (V: 224-226) [...] *der maget herzebluot: daz waere vür iuwer suht guot*“ (V:231-232).

Blut als Symbol ist im 12. Jahrhundert noch stark geprägt von griechischen – antiken und germanischen Mythen. Blut steht für Heilungskraft. Die Menschen aus

dieser Zeit glauben, dass das menschliche Blut eine besondere magische Kraft enthält. Vor allem das Blut kleiner Kinder oder Jungfrauen steht dabei im Vordergrund. In vielen mittelalterlichen Erzählungen findet sich dieses Symbol wieder. Die bekannteste ist sicherlich das Nibelungenlied<sup>58</sup>. Sie handelt von Siegfried. Einem Helden, der im Blut eines Drachen badet und bis auf eine Stelle seiner Haut, die durch ein Blatt verdeckt wird, Unverwundbarkeit erhält. So heißt es in der Sage: „*Er badete sich in dem Blut, und daraufhin hat er eine Hornhaut bekommen. Deshalb verwundet ihn keine Waffe*“ (Petermann, 2014: 7).

Im Metzler Lexikon literarischer Symbole wird Blut von Butzer und Jacob unter vier verschiedenen Überschriften erläutert. Für das in dieser Erzählung gebrauchte Blut und das Blutopfer kommen nur zwei dieser Definitionen in Frage. Zum einen das Blut als Symbol des Lebens und der Vitalität. Hier wird das Blut als Symbol für neu beginnendes Leben gesehen. „*Blut aus Hals und Herz wird in seiner heilenden Kraft als Lebenselixier dargestellt, insbesondere das Blut getöteter Feinde, Kinder, Drachen- oder Jungfrauenblut*“ (Butzer; Jacob, 2008: 53).

Dieser aus der Antike oder aus dem Paganen übernommene Blutkult wird mit dem Aspekt der Sühne und der Vereinigung durch Blut in die christliche Symbolik übertragen. In diesem Kontext wird Blut nur vor allem als das Blut Jesu gesehen (Römer 3, 25, Hebräer 9, 7; 13,11). Somit symbolisiert das Blut die Erneuerung des Bundes zwischen Menschen und Gott und gleichzeitig die Vergebung der Sünden. Hartmann zeigt sein Bibelwissen und baut seine Auffassung des 12. Jahrhunderts somit in seine Erzählung mit ein. Er verbindet die Auffassung vom magischen Blut zum Blut

---

<sup>58</sup> „Nibelungenlied - Das Nibelungenlied ist ein mittelalterliches Heldenepos. Die Textfassung, die in Mittelhochdeutsch entstand ist, wurde etwa zu Beginn des 13. Jahrhundert verfasst. Doch die Stoffgeschichte ist weitaus älter. Ab dem 19. Jahrhundert wird die Sage zum deutschen Erbgut, mit dem Drachen tötenden Helden Siegfried in der Hauptrolle (Kofler, Walter, (2011), Nibelungen und Klage. Redaktion I. Hirzel.)“

der Vergebung. Die Literatur der folgenden Jahrzehnte/Epochen nimmt dieses Symbol auf und gebraucht sie in vielen verschiedenen Formen. Angefangen von den Märchen der Gebrüder Grimm bis hin zu Goethes Faust wird Blut als Symbol für Vergänglichkeit und Leben gebraucht. So schreibt Goethe beispielsweise in seinem Faust: „*Blut ist ein besonderer Saft [...]*“ (Petermann, 2014: 1).

Doch viel mehr noch als das Blut spielt in der Erzählung von Hartmann das Blutopfer eine relevante Rolle. *Heinrich* kann nur geheilt werden durch die willentliche Aufopferung des Mädchens. Sie nur zu töten und ihr Blut zu nutzen, reicht nicht. Sie muss aus freien Stücken ihr Blut hergeben. Es ist nicht das Blut aus ihren Adern, was man zu diesem Zweck entnehmen könnte. Nein, es ist das Blut aus ihrem Herzen. Das bedeutet, sie muss sterben. Sie muss sich opfern für ihren Herrn. Sie muss sich selbst opfern, um *Heinrich* zu heilen. Auch das Blutopfer findet seine Wurzeln in der antiken und heidnischen Zeit. Das Symbol für Blut wurde weitgehend verstanden als Heilung. So findet man in Metzlers Lexikon für literarische Symbole: „*In mythologischen Erzählungen der Antike soll das Blutopfer von Tier-, Menschen-, und insbesondere Jungfrauenblut Ahnen und Götter günstig stimmen*“ (Butzer; Jacob, 2008: 54).

Auch hierbei wird deutlich, dass Hartmann von Aue die typische Transformation des 12. Jahrhunderts mit in seine Erzählungen aufnimmt. Denn das Opfer, oder auch Blutopfer, wird im Bild Jesus dargestellt. Jesus Selbstopferung beziehungsweise das Opfer Gottes, der seinen Sohn opfert, steht für die Errettung der Menschheit. Sein Blut wird geopfert, damit die Sünden aller Christen vergeben werden. Die daraus entstandene Bedeutungsverschiebung ist in der Erzählung ‚*Der arme Heinrich*‘ wiederzufinden. Sie verwandelt sich in die Bereitschaft sich selbst zu opfern (Cassel, 2010: 54).

So werden damals im Christentum verschieden Arten von Opferdarbringung systematisch eingeteilt. Hartmann bedient sich in seiner Erzählung dem sogenannten Sühneopfer. Das Blut der Jungfrau befreit *Heinrich* von seinen Sünden, die zur Krankheit geführt haben. Statt also Buße zu tun und selbst zu sühnen, wird das Blutopfer zu seinem Stellvertreter. Das Opfern von Menschen wurde in vergangenen Epochen oftmals schriftlich festgehalten. Oft handelt es sich dabei um Sklaven, Diener und andere Untergeordnete. Dieses Bild deckt sich auch mit der feudalen Struktur der damaligen Zeit. Bauern mussten von den Erträgen der Parzelle Land, die sie für sich bestellten, einen Teil in Form von Naturalien abgeben. Die Besitzverhältnisse zwischen Bauern und Lehnsherren waren so ungleichgewichtig, dass für die Bauern häufig nur ein Überleben mit dem Allernotwendigsten möglich war. Reiche Grundherren besaßen oft ganze Landstriche. Diese Lebensweise gilt auch für den ‚armen *Heinrich*‘. Tacitus<sup>59</sup> beschreibt die Opferung von Sklaven im Nerthuskult<sup>60</sup>. Auch wenn diese Ausführungen eher selten zu finden sind, hat Hartmann als Gebildeter doch das Wissen darüber. Deswegen ist es naheliegend, dass in seiner Erzählung nicht ein anderer Adelige sich für *Heinrich* opfert, sondern die Tochter seines Bediensteten. Sie baut eine Nähe, ja sogar eine Liebe zu ihm auf, während sie ihn pflegt, wo doch alle anderen sich in Ekel von ihm abwenden.

Auch diese Haltung des Mädchens ist typisch für die Auffassung des 12. Jahrhunderts. Es reicht nicht, dass das Mädchen sich opfert, sondern es geht um ihren freien Willen, der sich in ihrer Liebe ausdrückt. Hier setzt der christliche Geist des

---

<sup>59</sup>Tacitus - (geb.: um 58 n. Chr.; gest.: um 120) war ein bedeutender römischer Historiker und Senator.

<sup>60</sup>Nerthuskult - Nerthus ist eine Gottheit der germanischen Mythologie, die gelegentlich mit dem eddischen Njörd identifiziert wird. Gemäß Kapitel 40 der *Germania* des römischen Dichters Tacitus wurde die Gottheit Nerthus von den germanischen Stämmen der Avionen, Anglier, Variner, Eudosen, Suardonen, nördlichen Sueben und Nuitonen verehrt. Tacitus beschreibt Nerthus als Terra Mater (lat.: Mutter Erde).

Mittelalters ein, der besagt, dass der Mensch sich Gott aus Liebe hingeben soll. Das Motiv des Mädchens wird von Hartmann eindeutig dargestellt. Es geht ihr darum, sich das Jenseits zu sichern. Also die Liebe Gottes. An der Stelle der Erzählung, in der sie ihre Eltern davon überzeugen will, sich für *Heinrich* zu opfern, erklärt sie: „*von dem tiuvel scheid und mich gote müeze geben*“ (V. 686). Da sie überzeugt ist, dass ihre Reinheit und ihre Unschuld in der Zeit, die sie auf der Welt verbringt, verloren gehen wird, will sie sich sobald wie möglich von der Welt lossagen. Hier spiegelt sich auch erneut die ‚Gott – Welt – Problematik‘ des 12. Jahrhunderts wieder, von der in 1.2. bereits die Rede war. Das Diesseits wird dargestellt als Ort der unabdingbaren Sünde, in die man letztendlich verfällt, ganz gleich wie unschuldig und rein man geboren wird.

Doch nicht nur im Christentum, sondern auch in anderen Glaubensrichtungen haben der Blutkult und das Opferritual einen besonderen Stellenwert. So auch im Islam. Das direkt so benannte Opferfest ist das wichtigste Fest im Islam. Es erinnert an das allererste Opfer Abrahams, der in Anlehnung an das Opfer Gottes, bereit ist, seinen Sohn zu opfern. Jeder Muslim, dessen finanzielle Lage es erlaubt, hat die Verpflichtung einer Opfergabe. Bei dem Opfer handelt es sich hierbei um ein Schaf oder ein Rind. Dabei ist wichtig, dass das Fleisch nicht nur selbst verzehrt, sondern nach bestimmten Regeln an Nachbarn und Arme verteilt wird.

Das Opfer hat in der islamischen Tradition auf den ersten Blick also eine weitaus materiellere Bedeutung. Doch über diese Begründung hinaus gibt es im Islam verschiedene andere Gründe, warum in der islamischen Tradition Opfer dargebracht werden. Darunter fallen Anlässe wie Dank für einen in Erfüllung gegangenen Wunsch, die gesunde Geburt eines Kindes, die Einlösung eines Schwures usw.

Sowohl im Christentum als auch im Islam geht das Opfer zurück auf das Versprechen Abrahams, der dem Herrn zusagte, ihm seinen Sohn Isaak zu opfern. So heißt es in der Bibel, im Buch Genesis, „*Nach diesen Ereignissen stellte Gott Abraham auf die Probe. [...] Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, Isaak[...]bring ihn dort [...] als Brandopfer dar*“ (Gen., 22: 1–19). Die Entsprechung für diese Bibelstelle findet sich genauso auch im Koran. Die Verse 99-113 der Sura 37, mit dem Namen Saffat beschreiben die Opferdarbringung.

Blut ist in der islamischen Tradition ein konkretes Symbol für die Seele, das sogenannte *Ruh*. Es ist ein Zeichen für die Kraft des Lebens, das aus dem Opfer herausdringt und somit in Analogie zur christlichen Symbolik zu verstehen. Die Seele (Ruh) des Opfernden erhält durch seine Opfergabe einen Schutz. In vielen islamischen Kulturkreisen ist es üblich, eine persönliche Bindung zu dem Opferritual aufzubauen. Dazu gehören der Ort der Opferstätte und der Kontakt mit dem Blut. Mit dem rechten Zeigefinger der rechten Hand werden oftmals Fingerabdrücke auf die Stirn gedrückt. Manchmal werden sogar beide Hände in das Blut gehalten. Das Blut hat also auch hier, wie bei Siegfried eine schützende Funktion. So wird also deutlich, dass sowohl für das Verständnis aus der christlichen als auch der islamischen Perspektive Hartmanns Herzblut-Opfer eine gemeinsame Assoziationswelt erreicht. Aufgrund dieser Auffassung von Blut könnte die Heilung *Heinrichs* bei beiden Kulturkreisen auf ein natürliches Verständnis stoßen.

### 2.2.2.2. Mutter, Frau und Jungfrau

In der Erzählung ‚*Gregorius*‘ Hartmanns von Aue besitzen die Frauenfiguren einen zentralen symbolischen Charakter in Bezug auf den Handlungsablauf. Die erste in der Erzählung genannte Frau wird im ‚*Gregorius*‘ zunächst als die Tochter des Landesherrn vorgestellt. „*desselben landes herre/ gewan bi sinem wibe/ zwei kint diu an ir libe/ niht schoener mohten sin/ einen sun und ein tohterlin*“ (V. 180 -184). Es handelt sich dabei um die Frau, die *Gregorius* Mutter ist und später auch zu seiner Frau wird. Der Sohn und die Tochter, von denen hier die Rede ist, werden im Verlauf der Erzählung zu *Gregorius* Eltern. Worauf bereits im Kapitel über das Inzestmotiv eingegangen wurde.

Der Leser ist also mit ein und derselben Frau von Anbeginn der Erzählung bis hin zum Ende konfrontiert. Doch wir erleben wie sie eine Metamorphose durchlebt. Sie ist erst die adelige Tochter, dann die Frau des eigenen Bruders, dann die Mutter des *Gregorius*, dann Landesherrin in Abstinenz, Ehefrau des *Gregorius* und zu allerletzt vom eigenen Sohn, dem Papst gesegnete Mutter. Diese Verwandlungen in und um dieselbe Person deuten fast schon auf den sich parallel entfaltenden Bußweg des *Gregorius*. Sie ist sozusagen die weibliche Entsprechung zu *Gregorius* Bußpraxis. Aber sie ist auch einer der Hauptindikatoren, ja sogar der Katalysator der immer wiederkehrenden Sünde. Sie spielt jedoch an manchen Stellen eine passive und an anderer Stelle eine aktive Rolle (King, 1965: 91).

Betrachten wir zunächst nur die Figur der Frau, wird deutlich, dass sie keinerlei Namen besitzt. Weder als Tochter, noch als Frau oder Mutter. Sie wird immer nur durch die von ihr verkörperte Rolle dargestellt. Man erhält innerhalb der Geschichte keinen

Einblick in ihre persönliche, geistige Entwicklung aber sie ist stets darum bemüht, Gott zu gefallen, sich von ihren Sünden zu befreien und Gutes zu tun. Wie weit ihre innere Sünde oder Läuterung geht, wird somit nicht wirklich deutlich, aber sie macht laut Hartmann parallel zu ihrer Sünde auch eine physische Veränderung durch. Ihre Schönheit nimmt ab. Kögleberger schreibt, dass „*die Begriffe der Schönheit und der Sünde im ‚Gregorius‘ eine feste Gemeinschaft*“ sind (Köglberger, 2009: 119). Hartmann versucht damit, dem Leser deutlich zu machen, dass sie mit dem Verlust ihrer Schönheit einen Tribut für ihre begangene Buße gezahlt hat. Dies macht auch erkenntlich, dass die Frau als Symbol absichtlich in solch eine komplexe Kombination hineingedichtet wird. Bei Butzler und Jacob steht das Symbol der Frau für viele verschiedene Eigenschaften. Doch die für diese Arbeit relevante Symboldeutung ist folgende; „*Symbol der Sinnlichkeit, Sexualität und Sünde*“ und außerdem das daraus folgende Symbol der „*Keuschheit, Liebe und Erlösung*“ (Butzler; Jacob, 2008: 114).

Diese divergierenden Symbolinhalte werden von der Frau im ‚*Gregorius*‘ erfüllt und über die Erzählung hindurch aufrechtgehalten. Im ersten Teil der Erzählung ist sie eher passiv, still, zurückgezogen und handelt immer wieder unter dem Einfluss der männlichen Dominanz. Die Hauptrolle, die Hartmann der Figur-Frau auflastet, ist eigentlich ihr unermüdliches Streben nach Gottgefallen und Frömmigkeit. Sie ist sich ihrer Sündensituation bewusst und weiß auch sofort, über welchen Weg sie Heilung erlangen kann, nämlich durch die Leidensprüfung (Kasten, 1993: 417). Dieses Wissen eröffnet ihr den Weg zur Erlösung und dadurch, dass sie immer wieder den Weg der Sühne und Busse geht, wird ihr Gottes Gnade und auch die Erlösung immer wieder zuteil. „*sus wart daz gnâdenlôse wîp/ ergetzet leides des ir war./ got samente si wundrlîhen dar ze freuden in beiden*“ (V.3936-3939).

Dem Sohn und der Mutter, wird die uneingeschränkte Vergebung Gottes, trotz schwerster moralischer Verfehlung immer wieder zuteil. Er stellt dabei die männliche, sie die weibliche Rolle dar. So wird jedem von ihnen ein geschlechtsspezifischer Leidensweg vorgeschrieben. Diese vorgeschriebene Form des Leidenswegs für die Frau entspringt dem Verständnis des 12. Jahrhunderts. Während *Gregorius* die Form seiner Buße selbst wählen kann, wird der Frau der Weg der richtigen Buße von den gesellschaftlichen Normen des 12. Jahrhunderts vorgeschrieben. „*sô daz si naht unde tac/solher unmuoze phlac/diu dem lîbe unsanfte tete./beide mit wachen und gebete,/mit almosen und mit vasten/enlie si den lîp nie gerasten*“ (V. 891- 896). Dies ist ein Zeichen dafür, dass sie der Auffassung der damaligen Zeit nach unmündig ist, selbst den richtigen Weg der Buße einzuschlagen. Sowohl *Gregorius* als auch seine Mutter sind Beispiele für die Gnade Gottes, die jeder seinem Geschlecht entsprechend erreicht.

Das christliche Frauenbild des Mittelalters, besonders im Zusammenhang mit Sünde und Buße steht dem islamischen nahe. Der Koran spricht allgemein vom Menschen, ohne geschlechtsspezifische Trennung. Nur bei bestimmten Themen, die der Frau eigen sind, wie Geburt, Stillen und Körperlichkeit gibt es geschlechtsspezifische Verweise (Akdemir, 1997: 249). In der islamischen Mystik gibt es bezogen auf die Symbolik der Frau verschiedene Grundauffassungen. Einer der bekanntesten, aber auch wichtigsten Mystiker ist zweifelsohne Mevlana Dschalaleddin Rumi. Seiner Auffassung nach steht die Frau symbolisch für das sogenannte *Nefs*<sup>61</sup> (auch: Nafs). Das *Nefs* ist die

---

<sup>61</sup>„Das Nafs ist im Gegensatz zum Geist [ruh] der Teil im Herzen des Menschender unter seine eigene Kontrolle gestellt wurde, sozusagen sein "Ich". Ziel desIslam ist es, das "Ich" zu überwinden zu einem gemeinsamen "Wir" im Kleinen in der Ehe und im Großen in der Ergebenheit in Gott. Der Koran erwähnt drei Arten von Seelen: erstens die Seele, die nachdrücklich das Böse gebietet (an-nafs al-ammara: Sure 12:53), zweitens die Seele, die sich reumütig selbst tadelt (an-nafs al-lawwāma: Sure 75:2), und damit die Umkehr oder das Streben nach mehr Vollkommenheit signalisiert, und drittens die Seele, die Ruhe gefunden hat (an-nafs al-muṭma'inna: Sure 89:27-28). Sie ist zufrieden und wird vom Wohlgefallen ihres Herrn begleitet.[1] Wenn in Sure 6:93 die Engel am Tag des Gerichts ihre Hände nach den Frevlern ausstrecken, die in den Abgründen des Todes schweben, rufen sie ihnen zu: "Gebt Eure Seelen heraus" (ahriḡū anfusa-kum). In Sure 39:70 heißt es: "Und jeder Seele (kullu nafs) wird voll zurückerstattet, was sie getan hat" (<http://www.eslam.de/begriffe/s/seele.htm>).

Essenz der Person selbst oder auch die Seele. „*Wir Männer sind der direkte Ausdruck Allahs*“ erklärt Ibn-i Arabi in seinem *Fususul-Hikem* in Anlehnung an einen Hadith des Propheten Mohammed; (Konuk, 2010: 276). Allah sieht in uns, wie in einen Spiegel. Deshalb ist der Mann das Geschöpf, das er erschaffen hat, um sich zu betrachten. Aber ein Mann hat nicht die Fertigkeit, die Eigenschaften Allahs, die in ihm selbst vorhanden sind, eigenständig zu sehen. Das *Nefs* trübt den Spiegel und somit ist der Mann sich der Schönheit nicht bewusst. Weiterhin erklärt er; „*Damit der Mann die Schönheit in seinem Inneren sehen kann, braucht er alleinig die Frau als Spiegel*“ (Konuk, 2010: 277). Das wiederum bedeutet, dass der Mann nicht im Stande ist, ohne die Frau zur Quelle seiner Schöpfung zu gelangen. Deshalb brauchen der Mann und die Frau einander.

Dies könnte für die Auslegung des *Gregorius* ein Ansatzpunkt sein. Denn nur durch den Spiegel der beharrlich nach Gottgefallen trachtenden frommen Frau schafft Hartmann das geschlechtsspezifische Spiegelbild für seine Leser. Sowohl aus der männlichen als auch aus der weiblichen Perspektive. In der islamischen Mystik ist die Frau ausgestattet mit allen Eigenschaften der Voraussicht. Die Frau betrachtet das Ganze, der Mann hingegen einen Teil. Ein Beispiel hierfür stellt die Frauenfigur im ‚*Gregorius*‘ dar.

Dennoch gibt es in der Mystik keine wirkliche Trennung zwischen Mann und Frau. Die Mystiker wie Arabi, Geylani aber auch Rumi haben die Auffassung, dass der Mann den Verstand, die Frau die *Nefs* repräsentiert. Doch da das Eine nicht ohne das Andere existieren kann, sind sie im Wesen doch eins. Die Mystik geht sogar noch einen Schritt weiter und erklärt, dass sogar innerhalb jedes einzelnen Menschen der männliche Verstand und die weibliche *Nefs* Vereinigung suchen (Ince, 2008: 157). Das

Ungleichgewicht beider bringe eigentlich die Abweichung vom rechten Pfad. Was die stärkste Parallele aus der islamischen Perspektive darstellt. Denn in der Erzählung legt Hartmann diese beiden polar einander entgegengesetzten und dennoch aufeinander bezogenen Prinzipien, wie Ying und Yang, wie Verstand und *Nefs*, so sehr in ein Gleichgewicht, dass erst diese wechselseitige Bedingtheit dazu führt, dass beide ihre Rolle in der Heilsgeschichte einnehmen konnten und ihnen Vergebung zuteil wurde.

Genau wie auch in der Verserzählung ‚*Gregorius*‘ setzt Hartmann im ‚*armen Heinrich*‘ eine Frau, in diesem Fall ein kleines Mädchen, dichotomisch als Gegenstück zu *Heinrich* ein. *Heinrich*, der aufgrund seiner weltlichen Orientierung fokkuiert ist auf *êre unde guot*, wird von Gott als Strafe mit dem Aussatz belegt. Die Ärzte, die er zu Rat zieht, nehmen ihm alle Hoffnung, als sie ihm mitteilen, dass er seine Gesundheit nur durch jungfräuliches Blut zurückgewinnen kann, das ihm freiwillig geopfert werden muss. An diesem Punkt lässt Hartmann von Aue Gott eingreifen und das sagenhafte Moment ein. Es findet sich ein bereitwilliges Opfer. Es ist die Tochter eines der Bauern des erkrankten *Heinrichs*, bei denen er Zuflucht gefunden hat, um sich von der Außenwelt abzuschotten. Als das Mädchen im weiteren Verlauf des Geschehens nackt auf dem Opfertisch gefesselt liegt, wirft *Heinrich* einen Blick durch ein Loch in der Wand. In diesem letzten Moment beschließt er, dass er solch ein Opfer nicht akzeptieren kann und lieber seine Krankheit durchleben will. Dies ist der Augenblick in dem Gott *Heinrich* vergibt und seinen Aussatz heilt. Das Mädchen wird zur Frau, sie heiraten und die Erzählung endet mit der Verdeutlichung, dass beide einen Platz im Jenseits verdient haben.

Wichtig im Rahmen dieser Analyse sind die Rolle des Mädchens innerhalb der Verserzählung und die symbolische Bedeutung, die ihr zukommt. Nachdem *Heinrich*

erkrankt ist, verbringt er drei Jahre bei der Bauernfamilie, auf einem seiner letzten Landsitze. Das kleine Mädchen ist nahezu, die einzige, die ihm während dieser Zeit Gesellschaft leistet. „[...]sî was sîn kurzwîle gar./ sî hete ir gemüete/ mit reiner kindes güete an ir herren gewant“ (V.320-323).

Hier kommt der außergewöhnliche Charakter des Mädchens erstmals zum Vorschein. Denn obwohl alle anderen Menschen sich, entweder aus materiellen Gründen oder vor Ekel abwenden, bleibt das Mädchen bei *Heinrich*. Obwohl sie noch ein Kind ist, oder vielleicht genau aus dem Grund, zeigt sie außerordentliche Güte. Dies verdeutlicht Hartmann an vielerlei Stellen seiner Erzählung. „daz kunde gebâren/ so rehte güetelîhen:/ diu wolde nie entwîchen/ von ir herren einen vouz“ (V. 304 – 307). Wichtig hierbei sind die Ungezwungenheit, Ingenuität, die bedingungslose Liebe und Treue, mit denen das Mädchen seinem Herrn zur Seite steht.

Cormeau und Störmer sehen in dieser Natürlichkeit eher das Mitleid des Kindes für seinen Herren, das sie im weiteren Verlauf zum Selbstopfer führt (Cormeau; Störmer, 1985: 25). Aber diese Charakterzüge entsprechen dem typischen Bild der frommen Frau des 12. Jahrhunderts. Das Mädchen wird bei Hartmann von Aue zum Sinnbild christlicher Werte, wie Aufopferung, Nächstenliebe, Selbstlosigkeit und Hingabe. Sie bildet somit das Spiegelbild zu *Heinrich*. Während er der Welt verbunden ist, hat dieses kleine Mädchen nur das eine Ziel, nämlich ihr Seelenheil im Jenseits zu erreichen. In seiner Arbeit „*Zum Verhältnis zwischen Meierstochter und Heinrich in Hartmanns von Aue: Armer Heinrich*“ stellt Battal Inandi dar: „Mit dieser Weltverachtung nimmt die Meierstochter eine auffällige Gegenposition zu Heinrichs Weltbefangenheit ein. [...] Wie Heinrich sich völlig dem weltlichen Leben hingegen

*und Gott vergessen hat, so hat sie ihrem Wunsch nach ewigem Leben die Eltern, Heinrich und die Welt vergessen[...]*“ (Inandi, 1988: 7).

Hartmann stellt dieses Streben nach der Gnade Gottes innerhalb der Erzählung wie folgt dar; *„man möhte wol genôzen/ ir kintlich gemüete/ hin zuo der engel güete“* (V. 464 – 466). Sie wird also als Engel, als Heilige dargestellt. Diese Symbolik ist scheinbar nicht willkürlich gewählt, sondern weiterhin Hartmanns Programm. Er ist sich des Symbols der Frau/Jungfrau durchaus bewusst. Butzler und Jacob erklären in ihrem Lexikon literarischer Symbole hierzu welche symbolische Bedeutung das Bild der Frau/Jungfrau innerhalb der westlichen Kultur besitzt; *„[...]Symbol der Seele und der Humanität. Die Dichotomie von männlichem Geist und weiblicher Seele in der abendländischen Kultur bildet die Grundlage für die weibliche Symbolisierung der Seele“* (Butzler; Jacob, 2008: 115). Wir können also davon ausgehen, dass diese Art der Symbolisierung Hartmann durchaus bekannt ist und er genau wie auch in seiner Verserzählung ‚Gregorius‘ der männlichen Hauptrolle eine weibliche Entsprechung oder einen weiblichen Gegenentwurf gegenüberstellt. Während *Gregorius* seine Sünden und seine Buße im Spiegel seiner Mutter durch die gesamte Erzählung parallel durchlebt, sieht *Heinrich* als Weltverbundener seine Heilungschance in seiner Gegenposition, in dem Gottgefallen des Mädchens.

Diese in der Literatur oft verwendete Symbolisierung wird im Metzler mit verschiedenen Beispielen aus der deutschen Literatur erläutert; *„Literarische Frauenfiguren stehen dem männlichen Protagonisten als ‚Sinnbild seines Inneren‘ gegenüber [...]Als Verkörperung der schönen Seele [...]“* (Butzler; Jacob, 2008: 115). Dass Hartmann nicht von Anbeginn eine Frau, sondern ein kleines Mädchen in seine Erzählung einsetzt, soll dem Leser die Unschuld als Gegenentwurf zur Sünde vor

Augen führen. Es gibt nur zwei Geschöpfe, die diese Unschuld nach christlicher Auffassung repräsentieren. Das sind zum einen kleine Kinder und zum anderen Engel. Auch im Osten oder im islamischen Kulturkreis herrscht dieses Symbol. Kinder und Engel gelten als reine, unschuldige Wesen ohne jeglichen Hintergedanken.

Kinder sind reine, engelhafte Wesen in der Auffassung des islamischen Kulturkreises. Dies ist eine eher kulturelle Auffassung, da in den heiligen Schriften, also sowohl in der Bibel als auch im Koran alle dargestellten Engel neutral oder männlich dargestellt werden. Die Erzengel haben allesamt einen männlichen Namen wie, Michael – Mikail, Gabriel – Cebrail, usw. Trotzdem gibt es in der islamischen Kultur die Äquivalenz zur Weiblichkeit der Engel. So heißt es im Bezug auf Frauen ‚*eine Frau wie ein Engel*‘ (melek gibi bir kadın), ‚*unschuldig wie ein Engel*‘ (melek gibi masum), sowie ‚*meine Engelhafte*‘ (melaikem benim) (Özdemir, 2000: 126).

Hartmanns Frauenfigur im armen *Heinrich* stellt also somit sowohl aus christlicher, als auch islamischer Perspektive ein Gegengewicht dar. Als Dichotomie zu *Heinrich* zeigt sie ihm den Weg zu Gottes Gnade. Sie öffnet ihm die Augen für ein Bewusstsein für das Jenseits. Auch wenn es erst im letzten Moment passiert, erkennt *Heinrich* durch die Opferbereitschaft des Mädchens, dass seine Handlung von Selbstsucht geleitet ist und er eigentlich wieder nur aus Egoismus und Liebe zur Welt dieses Kind opfert. „*in dûhte dô daz niht guot,/ des er ê gedâht hâte/ und verkêhrte vil drâte/ sîn altez gemüete / in eine niuwe güete*“ (V. 1236-1240). Diese Umkehr, die zu einem Gleichgewicht führt, ist der Symboltonus des Mädchens.

Die Entsprechung für das Welt-Gott-Gleichgewicht finden wir im Islam im so genannten Bewusstsein des ‚*Siratül Mustakim*‘<sup>62</sup>. *Siratül Mustakim* bedeutet wörtlich der mittlere Weg. Der mittlere Weg oder der Weg, in dem Maß gehalten wird, entspricht dem höfischen Leitbegriff ‚*mâze*‘. *Mâze* bezeichnet eine der wichtigsten Tugenden, die ein Ritter besitzen muss, um das Gleichgewicht zwischen Gott und Welt aufrecht zu erhalten. Genauso ist es auch mit dem *Siratül Mustakim*. So heißt es bereits in der den Koran einleitenden Sura al Fatiha; *„Leite uns den geraden Weg (Sirat-ul Mustaqim), den Weg derjenigen, denen Du Gunst erwiesen hast, nicht derjenigen, die (Deinen) Zorn erregt haben, und nicht der Irregehenden“* (Fatiha, 1: 6-7).

Auch gibt es hierzu ein Hadith des Propheten, der eines Tages einen Palmenzweig in die Hand nimmt und eine gerade Linie im Sand zieht. Anschließend zeichnet er mit dem Palmzweig weitere kleine Abzweigungen, die von der ersten Linie abgehen. Daraufhin zeigt er auf die erste Linie und äußert diesbezüglich; *„Dies ist der Hauptpfad des Islam“*. Anschließend zeigt er auf die Abzweigungen und sagt; *„Ich hinterlasse euch diesen Hauptpfad, biegt nicht in diese Abzweigungen, und vor allem lasst nicht zu, dass diese Abzweigungen den Hauptpfad besetzen“* (Tirmidhi, 5: 62).

Sowohl in der östlichen als auch in der islamischen Tradition spielt dieser mittlere Weg eine wichtige Rolle. Er dient dem Gläubigen, seinen rechten Weg zu finden. Seine Waage des Diesseits und des Jenseits müssen stets im Gleichgewicht stehen, damit er beiden Welten gerecht wird. Das Gleichgewicht zwischen Diesseits und Jenseits ist also sowohl aus der christlichen, als auch aus der islamischen Perspektive durchaus plausibel. Beide Ansichten beinhalten das Gleichgewicht zwischen dem weltlichen Muss und dem Gottgefallen. Die Perspektiven beider Leser sehen also in

---

<sup>62</sup> *Sirat-ul Mustaqim* bedeutet gerader bzw. mittlerer Weg und wird als das Grundprinzip des Islam angesehen.

dem Mädchen das Pendant zu *Heinrichs* weltlicher Zugewandtheit. Nur durch ihre Bemühung für das Jenseits erhält das Gleichgewicht innerhalb des Gott-Welt-Problems eine Harmonie.

### 2.2.2.3. Die Insel als Ort der Verbannung

Die Insel ist das „*Symbol der existenziellen Einsamkeit und Selbstbegegnung*“ (Butzer; Jacob, 2008: 169) und somit als Ort der Isolation in der Literatur weit verbreitet. Auch Hartmann von Aue wählt als Ort der endgültige Buße des *Gregorius*, die ihn letztendlich so sehr läutert, dass er Pontifex Maximus wird, eine Insel. *Gregorius* beschließt nach seiner letzten Sünde, sich von der Welt abzuschotten und lässt sich auf eine Insel bringen. Dort überlässt er seinen Körper dem Tod. Denn dieser Ort der Isolation ist nicht dazu ausgestattet, um ihm am Leben zu erhalten. Um sich selbst auch nicht mehr ernähren oder fliehen zu können, lässt er sich auch noch anketten, was ihm jeglichen Weg der Flucht abschneidet. „*er sprach: ‚hie muost dû alten./ dich envüere mit sînen sinnen/ der tiuvel von hinnen,/ dû enkumest hin abe niemer mê.‘“* (V. 3090-3093).

Hartmann wählt dieses Bild bzw. dieses Symbol absichtlich, denn in der Literatur ist die Insel seit der Antike ein besonderer Ort. Er symbolisiert Isolation und Exil, existenzielle Einsamkeit und Selbstbegegnung. Hierzu schreiben Butzer und Jacob, „*[...]Als Orte der Verbannung treten Inseln literarisch seit der Antike in Erscheinung. [...] Oft gilt der Aufenthalt auf einer Insel als Strafe oder Buße. [...]*“ (Butzer; Jacob, 2008: 168). Häufig ist die Insel jedoch auch als paradiesischer Ort, als ein Ort des Rückzugs und der Selbstbesinnung dargestellt.

Hartmann inszeniert die Buße auf dieser Insel. Dies hat einen ganz bestimmten Grund. Die Inselbuße des *Gregorius* hat hier die Bedeutung der Isolation oder des Exils. Die Insel ist für *Gregorius* ein Ort der Verbannung bis zu seiner Läuterung. So heißt es im Originaltext, „*alsus vuorte er in mit unsite/Ûf jenen wilden stein:/Dâ beslôz er im diu bein/Vaste in die îsenhalten.*“ (V. 3086-3089). Aus der damaligen christlichen Perspektive ist dieses Symbol vergleichbar mit der Inselbuße in der biblischen Offenbarung des Johannes (Offenb. 1, 9 – 11). Hier ist die Inselbuße Symbol der Entfernung von der als Norm und Sicherheit empfundenen menschlichen Gemeinschaft. Denn nur wenn *Gregorius* aus der gesellschaftlichen Welt austritt, hat er die Chance von seiner Sünde erlöst zu werden.

Auch im Islam finden sich derartige Inselbußen. Vor allem aber in Anbetracht der Funktion des Symbols, nämlich der Verbildlichung der Isolation ist dieses Symbol vergleichbar mit dem Höhlen oder Bergsymbol im Islam. So werden über Jahrhunderte hinweg in den Erzählungen von Attar oder Rumi Höhlengleichnisse verarbeitet (Suruç, 2005: 198). Diese Ereignisse lehnen sich teilweise an den Koran. Der Berg Hira spielt beispielsweise diesbezüglich eine wichtige Rolle. Der Hira ist ein Berg nordöstlich von Mekka, der deswegen eine wichtige Bedeutung im Islam hat. Hier erhielt der Prophet Mohammed seine erste Offenbarung. Es gibt Gelehrte, die sogar davon ausgehen, dass er sich vor seiner ersten Offenbarung alljährlich für 40 Tage zur Selbstbesinnung in die Nähe dieses Berges begeben hat. Eindeutig ist aber in der islamischen Lehre, dass Mohammed seine erste Offenbarung in eine Höhle an der Spitze dieses Berges erhalten habe (Gölbaşı, 2006: 67).

Vergleichbar mit den Symbolen der Insel oder des Berges als Ort der Isolation ist auch die in der Heilslegende Siebenschläfer verwendete Höhle. Diese Legende gibt

es sowohl im Christentum als auch im Islam. Es handelt sich dabei um sieben Brüder, die sich vor der Christenverfolgung im römischen Reich in einer Höhle bei Ephesus versteckten und dort etwa 200 Jahre schlafen (Namlı, 2013: 26). Im Koran ist dieser Vorfall wie folgt dargestellt: *„Als die Jünglinge in der Höhle Zuflucht nahmen und sprachen: Unser Herr, gewähre uns Barmherzigkeit von Dir aus und bereite uns einen Weg in unserer Sache“* (Kehf, 18: 10). Wie auch *Gregorius* suchen die Gläubigen Zuflucht bei Gott. Der Ort der Zuflucht ist entweder dargestellt als Insel oder als Höhle. So heißt es weiterhin: *„Und wenn ihr euch nun von ihnen und dem, was sie statt Allah anbeten, zurückzieht, so suchet Zuflucht in der Höhle; euer Herr wird Seine Barmherzigkeit über euch breiten und euch einen tröstlichen Ausweg aus eurer Lage weisen“* (Kehf, 18: 16). Hier wird der Bezug zum Kontext soweit deutlich, dass diejenigen, die Zuflucht in der Isolation finden, nach einer gewissen Periode Gottes Gnade erhalten.

Die Unterscheidung beider Perspektiven, der christlichen und der islamischen, sollte folgendermaßen gemacht werden. Im Christentum ist die Askese oder Isolation, auch Inklusion genannt, bereits Ende des dritten Jahrhunderts gängige Religionspraxis. Paulus, der vor der Unterdrückung Decius davonläuft, flieht in die Wüste und praktiziert dort erstmals diese asketische Ausübung von Gebet und Buße (Rorem, 1993: 156). Viele Geistliche folgen seinem Beispiel und mit der Zeit wird somit das Fundament für die Klöster gelegt. Die Klöster besitzen sogenannte Inklusorien, in die man sich einschließen lies, mit dem Ziel eine Weltabgewandtheit zu erzeugen. Genau in diesem Punkt unterscheidet sich die Ausführung von der islamischen Praxis. Die Isolation im Islam *inziva* wird vor allem von den Mystikern *mutassavif* praktiziert. Sie soll dazu dienen, seine ganze Zeit mit Rezitation, Gebet und dem Nachdenken zu verbringen. Doch es gibt eine bestimmte zeitliche Begrenzung für diese Isolation. In der

Regel ist die Zeit der Isolation nach etwa 40 Tagen vollendet. Danach muss die Person wieder am alltäglichen Leben teilnehmen. Dies liegt an der Sunna, dem beispielhaften Vorleben des Propheten Muhammad. Er hat nur für eine kurze Zeit solche Isolationen praktiziert und sich von dem weltlichen Leben abgewandt (Mi'rac-us Saadet: 569). Der Islam toleriert allerdings nicht, dass die Isolation dem Menschen Schaden zufügt. Gemeinsamer Moment beider Symbole ist die Askese. Die Isolation oder Abgeschiedenheit von der Welt deutet hier auf eine Reise in sich selbst und damit eine Um- und Abkehr vom bisherigen Leben. Diese Lossagung von allem Weltlichen, steht im Gleichnis zu Sündenfreiheit.

*„Im armen Heinrich“* beschreibt Hartmann auch einen Ort der Abgeschiedenheit. Es handelt sich dabei um Salerno. Das ist der Name einer tatsächlich vorhandenen Provinz. Salerno taucht in der Erzählung in Verbindung mit der Heilungschance *Heinrichs* auf. *Heinrich* weigert sich in der Erzählung seine Krankheit anzunehmen. Er ist der Welt so stark verbunden, dass er sich sicher ist, mit seinem Geld und seiner Macht eine Heilung für seine Krankheit zu finden. Da wir bereits im Abschnitt 2.2.1.3. in Verbindung mit dem Aussatz auf die Tiefenstruktur eingegangen sind, wenden wir uns hier nun nur der Ortschaft Salerno als Symbol zu. Der Name Salerno taucht in der Erzählung erstmals im Vers 180 auf. *Heinrich* erfährt zunächst in Montpellier, dass er dort nicht geheilt werden kann, will sich damit aber nicht abgeben und reist weiter nach Salerno. „*daz hörte er ungerne / und vuor engegen Salerne /und suochte ouch dâ durch genist / der wîsen arzâte list“* (V. 179- 182).

Die symbolische Komponente dieser Ortschaft innerhalb der Erzählung begründet sich auf zweierlei Hintergründen. Zum einen wird Salerno im 12. Jahrhundert verstanden als das Zentrum für Forschung und Lehre der Medizin. Eigentlich ist diese

Ortschaft eine kleine Hafenstadt in Süditalien, die von den Römern gegründet wurde, doch wirklich berühmt wurde sie erst durch den Ruf der sogenannten medizinischen Schule von Salerno, die *Schola Medica Salernitana* (Baader, 1978: 124). Die Schule war zu Anfang das Krankenrevier eines Klosters. Doch durch die fortschreitende Arbeit der dortigen Mönche, verwandelte sich das Revier mit der Zeit in eine Art Hospital. Da im Mittelalter eher die Kleriker belesen waren und dementsprechend Zugang zu Wissen über pflanzliche Heilmittel und Heilpraxis hatten, entwickelte sich die Medizin auch zunehmend in diesen Klöstern (Jankrift, 2003: 42). Hinzu kam die christliche Aufopferung der Mönche für die Kranken, so dass die entsprechenden Grundvoraussetzungen der medizinischen Forschung gegeben waren. Die Ortschaft Salerno war Hartmann sicherlich bekannt, da das Klosterhospital direkt an dem Hafen lag, an dem Schiffe der Kreuzfahrer anlegten, um ihre Verletzten und Kranken dort behandeln zu lassen. Die Kreuzritter, die von dort zurückkehrten, erzählten von diesem Ort als Ort der Heilung (Baader, 1978: 128).

Der Ort hat auch aus islamischer Perspektive eine wichtige Bedeutung. Auch wenn Salerno für die heutigen Muslime kein Begriff mehr ist, war dieser Ort, im 12. Jahrhundert, der islamischen Zivilisation in Europa sehr bekannt. Innerhalb der islamischen Zivilisation in Andalusien hatte Salerno im 12. Jahrhundert eine wichtige Bedeutung in Bezug auf die neuste Medizin. Nach der Eroberung Siziliens im 9. Jahrhundert durch die Araber, legten sich die dortigen Könige arabische Berater zu und besaßen sogar arabische Namen. Dies war ein Zeichen für die Multikulturalität und die Vereinigung der wissenschaftlichen Forschung vor allem im Rahmen der Medizin (Jankrift, 2003: 43). Hohen Ruhm gewann die Schule von Salerno ab dem 11. Jahrhundert. Ein Ruhm, der seinen Weg bis zu Hartmann und seinen Lesern findet. Er setzt den Ort in seine Erzählung somit auch ein, als Ort der letzten Hoffnung auf

Genesung. Wer nirgendwo anders Heilung erfährt, der tut es gewiss in Salerno, verdeutlicht er somit seinem Leser.

Doch nicht nur als letzter Heilungsort, sondern auch als Symbol für die fehlende gesellschaftliche Akzeptanz von *Heinrich* steht Salerno. Ein Symbol für seinen Hochmut, den er bis zu seiner Rückkehr aus Salerno beibehält. In Salerno sagt man ihm nicht, dass es keine Heilung gebe. Denn dies stände dem sagenhaften, mystischen Charakter der Erzählung entgegen. In Salerno teilt man ihm mit, dass weder seine weltliche Macht, sein Ruhm, sein Geld, sein Hab und Gut noch seine Familie und seine Nachfahren ihn heilen können. Man gibt ihm zu verstehen, dass es einen Weg zu Heilung gibt, dieser jedoch so unmöglich ist, dass es schon an ein Wunder grenzt, oder viel mehr in der Hand Gottes, dass er geheilt werde. *Heinrich*, der noch voller Hoffnung und Enthusiasmus nach Salerno reist, kehrt als gebrochener Mann zurück (Blisch, 2009: 49).

Beide Symbolperspektiven waren demnach sowohl aus christlicher, als auch islamischer Auffassung nachvollziehbar, da Salerno Christen und Muslimen des 12. Jahrhunderts gleichermaßen ein Begriff war. Heute ist dieser Ort für beide Kulturkreise nicht mehr als symbolträchtig einzustufen.

#### 2.2.2.4. Leib – Körper

Der Körper oder der Leib wie ihn Hartmann beschreibt, ist eines der zentralen Symbole der Erzählung ‚*Gregorius*‘. Auch im ‚*armen Heinrich*‘ hat der Körper eine zentrale Funktion, doch es gibt einen fundamentalen Unterschied zwischen den beiden Darstellungen, die es verhindert, beide Erzählungen unter der Überschrift Leib gemeinsam darzustellen. Im ‚*Gregorius*‘ wird der Leib als Symbol erst am Ende der Erzählung thematisiert. Auch wenn zu Anfang die Körperlichkeit durch die inzestuösen Beziehungen zum Thema wird, geht es in diesem Abschnitt doch um eine erweiterte Auffassung des Körpers. Hartmann stellt den Höhepunkt der Buße des ‚*Gregorius*‘, seine allerletzte Läuterung, als Aufgabe seines Leibs. *Gregorius* entsagt seinem Körper vollständig. Er setzt seinen Leib auf einer Insel dem Tod aus. Doch wie durch ein Wunder, mit der Hartmann die Wunder unterstreicht, stirbt *Gregorius* in dieser Todesisolation nicht, sondern wird derartig gereinigt von seiner Sünde, dass er zum Papst wird.

Hartmann beschreibt ganz ausführlich wie *Gregorius* Körper über siebzehn Jahre in der Isolation abmagert und malträtirt wird. Als er aufgefunden wird, ist er nicht nur körperlich, sondern geistig so stark verändert, dass ihn von nun an ein neuer Lebensabschnitt erwartet. Dabei ist paradox, dass *Gregorius* sich ja eigentlich absichtlich dem Tod aussetzt, was ja auch schon im 12. Jahrhundert als Sünde angesehen wird. Hartmanns Drang zur Darstellung des Martyriums wird hier ganz deutlich.

Hartmann lässt in der Erzählung ganz eindeutig aus dem Munde *Gregorius* verkünden, dass er den Freitod wählt, um seine Sünde auf Erden vollständig abzubüßen.

*„mîn vleisch ist sô unreine,/ daz ich billich eine/ belibe unz an mînen tôtt/ daz mir der êwigen nôtt /diu sêle über werde,/ daz koufe ich ûf der erde“ (V. 3513 – 3518).*

Doch nicht der Freitod oder Selbstmord ist Ursprung dieses Stoffes, sondern vielmehr die Assoziation des Leib Christi. Der Leib Christi, oder im lateinischen auch *corpus Christi eucharisticum vel sacramentale* genannt beschreibt den sakramentalen Leib Christi. Praktiziert wird in den heiligen Messen bereits im 12. Jahrhundert die Verwandlung des Leibes in die Gestalten von Wein und Brot. Diese Auffassung leitet sich ab vom Markus Evangelium und stützt sich auf die Verse 14, 22-24. Dort heißt es *„[...] dann nahm er das Brot, reichte es ihnen und sagte: Nehmt, das ist mein Leib. Dann nahm er den Kelch, [...] und er sagte zu ihnen: Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird“* (Markus, 14,22-24). Darüber hinaus besteht im Christentum die Auffassung, dass Christus sein Leib für die Sünden der Menschheit geopfert hat und jeder einzelne Körper diesen Leib Jesu repräsentiert.

Ulrich Ernst widmet in seinem Werk *„Der Gregorius Hartmanns von Aue“* ein ganzes Kapitel dieser Thematik. In dem Kapitel mit dem Namen *„Der Leib-Seele-Dichotomismus“* führt er an, *„Wer das Fleisch nicht kreuzigt, wählt nach Hartmann den breiten Weg, den man ânes liebes nôtt (85) geht, der aber ûf den êwigen tôtt (86) führt. Die carnales suchen die Freuden der Welt und des Fleisches, die Spirituales die Freuden des Gesites“* (Ernst, 2002: 181).

Der Körper wird in der islamischen Tradition als Leihgegenstand angesehen. Er ist ein Vehikel der Seele. Er dient dazu, auf Erden die Seele zu behausen und durch seine Taten die Seele zu erfüllen. Wenn die Zeit des Körpers abgelaufen ist, tritt die Seele erneut aus und der Körper hat seinen Dienst beendet. Diesbezüglich heißt es im

Koran, „Allah nimmt die Seelen zur Zeit des Sterbens der Körper; und die Seelen derer, die nicht sterben, nimmt Er im Schlaf. Die Seelen derjenigen, deren Tod Er beschlossen hat, hält Er bis zu einer bestimmten Frist frei“ (Zumar, 39: 42).

Die Differenzierung, die im Christlichen eher bezüglich des Körperlichen und Seelischen gemacht wird, drückt sich im Islam eher aus durch den Begriff des *Nefs*. Das *Nefs* als Begriff bedeutet das Selbst, hat aber auch die Bedeutung Seele. Dabei gibt es mehrere Stufen der *Nefs*. Die unterste Stufe ist das sogenannte *Nefs Emmare*. In der sufistischen Tradition ist ein Mensch, der sich auf dieser Stufe befindet vergleichbar mit einem Tier. Der, der seiner *Nefs Emmare* gehorcht ist machtsüchtig, egoistisch, arrogant und hochmütig. So heißt es beispielsweise im Koran, „Und ich erachte mich selbst nicht frei von Schwäche; denn die *Nefs* gebietet oft Böses, die allein ausgenommen, deren mein Herr Sich erbarmt. Fürwahr, mein Herr ist allverzeihend, barmherzig“ (Yusuf, 12:53).

Hartmann scheint über das Gleichgewicht zwischen Körper und Geist hinaus, noch auf einen weiteren Punkt aufmerksam machen zu wollen. *Gregorius* straft seinen Körper selbst. Er setzt seinen Körper dem Tod aus. Dies erinnert an ein selbstverletzendes Verhalten einer bestimmten Gruppe im Mittelalter. Den sogenannten Flagellanten. Der Name stammt von dem lateinischen Begriff *flagellum*, was so viel bedeutet wie Peitsche oder Geißel. Daher werden diese Personen auch Geißler genannt. Die Ausübung des Geißelns drückte sich in der öffentliche Selbstgeißelung aus. Sie taten dies, um Buße zu tun und begangene Sünden zu sühnen. Die Praktiken der Flagellanten wurden bereits in den Bußbüchern des 10. Jahrhunderts erwähnt.

Niklaus Largier stellt in seinem Buch ‚*Lob der Peitsche*‘ dar, dass die Begründung der Selbstgeißelung in der Verwandlung des Selbst lag. Niedere Leidenschaften und Gelüste sollten somit aus dem Körper hinausgeschlagen werden. Die Anhänger dieser Laienbewegung versuchten, durch die Auspeitschung eine tatsächliche Verbindung, Parallele zu den Leiden Christi herzustellen. So wurden Bußritual und die Leiden Christi in einer Situation vereint (Largier, 2001: 68).

Auch in einigen Kultur- und Konfessionskreisen des Islam gibt es Formen der Selbstgeißelung. So zum Beispiel bei den Schiiten, die solch eine Selbstgeißelung im Rahmen des Ashura-Festes praktizieren. Dieser Tag wird von den Schiiten, aber auch von den anderen Konfessionen als Gedenktag an den Verrat an Husain durch die kufischen Schiiten zelebriert. Dieser Verrat wird von den Schiiten heute noch als historische Schuld angesehen. Dieser Märtyrertod des Prophetenenkels al-Husain ist ein wichtiger Teil der schiitischen Kultur.

Die ersten schriftlichen Aufzeichnungen der kollektiven Trauer um dieses Ereignis stammen aus dem 7. Jahrhundert (Halm, 1994: 54). Das Ritual der Selbstgeißelung ist allerdings erst um 963 belegbar. Traditionell werden diese Selbstgeißelungen als Passionsspiele dargeboten. Der Höhepunkt dieser Darbietung ist am 10. Tag des Monats Moharrem. Es gibt verschiedene Inszenierungen an diesem Tag. Zum einen gibt es die Schwertschläger, die sich in weiß gekleidet mit Schwertern an der Stirn verletzen. Dann gibt es die Kettengeißler, die in ihren schwarzen Gewändern, ihrem freien Rücken mit Kettenpeitschen Hiebe versetzen. 40 Tage dauert diese Trauerzeit und endet mit einer Feier.

Wir können also davon ausgehen das Hartmann, in dem er *Gregorius* Körper/Leib gepeinigt darstellt, eine Parallele zu der körperlichen Strafe zieht. Die Reinigung der Seele durch körperliche Strafe spiegelt die Auffassung des 12. Jahrhunderts wieder. Somit ist der Körper nicht nur Werkzeug der Sünde, sondern dient auch zur Läuterung und zum ewigen Seelenheil. Wie auch im ‚*Gregorius*‘ stellt Hartmann ‚*im armen Heinrich*‘ den Körper als Medium für den Ausdruck der Sünde und der Vergebung dar. Hartmann stellt am Anfang seiner Erzählung *Heinrich* als einen Landesherrn vor. Er ist wohlhabend und genießt hohes Ansehen. Doch er ist der Welt zugetan. Sein fehlendes Bewusstsein für die eigentlich wahre Quelle seines Reichtums, nämlich Gott, macht ihn vollkommen blind. Diese Blindheit stellt Hartmann als *Heinrichs* eigentliche Sünde dar.

Die Strafe Gottes ist der Aussatz. Der Aussatz, der wie bereits in 2.2.1.3. ausführlich dargestellt wurde, ist in der Auffassung des 12. Jahrhunderts eine direkte Strafe Gottes. Der Aussatz ist so zu sagen der körperliche Beleg für die begangene Sünde. Diese Auffassung hat einen psychischen Grund. Der Mensch empfindet den deformierten Körper als abstoßend. Der gesunde, schöne Körper hingegen ist attraktiv. Dies führt dazu, dass der deformierte Körper gemieden wird und letztendlich vereinsamt (Silva, 2014: 51).

Auch *Heinrich* wird zunächst als gesunder und attraktiver Herr dargestellt; „*er was ein bluome der jugent,/ der werltvreude ein spiegelglas,/ staeter triuwe ein adamas, /ein ganziu krône der zuht*“ (V. 60 – 63). Hartmann beschreibt *Heinrich* innerlich und äußerlich als makellos. Doch diese ‚Schönheit‘ wird ihm von Gott genommen. Hartmann gebraucht *Heinrichs* Körper als Medium für die äußere Darstellung seiner Sünde. Je stärker *Heinrich* sich dagegen sträubt anzuerkennen, dass er einen Fehler

begangen hat und die eigentliche Quelle seines Reichtums ignoriert, desto schlimmer werden seine körperlichen Zeichnungen. „*vervlouchet und verwâzen / wart vil dicke der tac, / dâ sîn geburt ane lac*“ (V. 160 – 162).

Im 12. Jahrhundert gab es im Christentum die Idee der *castigare*, was so viel bedeutet, wie deformieren und erneut formen. Der entstellte Körper ist gleichfalls ein Vorzeichen für die neue Formation, die er am Ende der Reife einnehmen wird. In seiner Arbeit *„Der leidende Leib als deformierter Leib“* erklärt Silva: „*In einem religiös beeinflussten Kontext evoziert Heinrichs deformierter Leib eine potenzielle Transformation: In Heinrichs Fall lässt sich sein leidender Leib als symbolisches Zeichen interpretieren, eine Chance von und vor Gott sein Seelenheil bzw. seine Erlösung erreichen zu können*“ (Silva, 2014: 49-66).

Doch nicht nur für den christlichen Leser, sondern auch für den islamischen Leser/Hörer, besitzt der Körper einen ähnlich symbolischen Wert. In seiner Arbeit *„From Sinful Bodies to Reference Bodies: A Sociological Evaluation On The Body Perception in Islam“* erklärt Zülküf Kara, dass der Körper zwar auf der einen Seite als organische Struktur, Masse und Farbe die Lebendigkeit repräsentiert, auf der anderen Seite aber Medium der Identität im Bezug auf Geschlecht, Rasse und Sexualität ist. Die Auffassung vom Körper ist Inhalt einer Vielzahl von Diskursen über Religion, Kultur, Ethnika und Ideologie. Einer dieser Diskurse, nämlich die religiöse Norm, äußert sich in der Disziplinierung des Körpers. Vom Körper wird verlangt, dass er innerhalb der religiösen Vorschriften und Grenzen gewisse Handlungen oder Reaktionen aufweist. Alles was gegen diese Normen verstößt, wird als Sünde kodiert und hat eine Sanktion zufolge. Die Körper, die sich aber innerhalb des dogmatisch vorgegebenen Kreises

bewegen, erhalten einen Bezug zum Heiligen und werden zu einer Referenz (Kara, 2012: 31).

So ist sowohl für die christliche als auch für die islamische Perspektive das von Hartmann gebrauchte Symbol des Körpers gleichermaßen zu verstehen. Der Körper soll in dieser Verserzählung lediglich Aufschluss darüber geben, ob sein Besitzer weiterhin in der Sünde verharrt, oder ob ihm schon die Gnade Gottes zu Teil geworden ist und diese Heilung des Inneren sich auch in seinem Äußeren bemerkbar gemacht hat.



### 2.2.2.5. Eltern

Ein weiteres wichtiges Symbol in der Verserzählung ‚*der arme Heinrich*‘ ist das Symbol der Eltern bzw. der Mutter und des Vaters. Hartmann setzt dieses Symbol bewusst ein, um über dieses Symbol zwei wichtige Erzählfunktionen zu erfüllen. Mit Eltern sind hier Vater und Mutter des Mädchens gemeint. Die Meiersfamilie (Bauern) zeichnet sich dadurch aus, dass sie *Heinrich* Schutz und Obdach gewährt und ihm stets treue Diener sind. Die Beziehungen innerhalb der Familie sind sehr harmonisch dargestellt. Sie leben alle zusammen auf einem Landgut. Sie gehören dem niederen Stand an. Doch da ihr Herr sehr gut zu ihnen ist, leben sie in ungewohntem Reichtum für eine Bauernfamilie. Die Eltern lieben ihre Kinder und vor allem ihr Nesthäkchen ganz besonders. Das Mädchen wird somit in einer liebevollen Umgebung groß. Doch ihr Entschluss sich zu opfern, bereitet ihren Eltern große Sorge und Leid. Doch das Mädchen leistet so große Überzeugungsarbeit, dass die Eltern ihrem Kind zu Liebe mit ihrer Entscheidung einverstanden sind.

Obwohl in der Symbolik der Literatur Mutter und Vater eine wichtige Rolle spielen, haben die Eltern des Mädchens eine stark untergeordnete Rolle. Es handelt sich um ein Bauernpaar, das für den Lehensherrn *Heinrich* arbeitet. Sie bieten ihrem Herren Obdach, als dieser aufgrund seiner Krankheit in der Gesellschaft nicht mehr gesehen werden will. Hartmann stellt sie als gutmütige, bodenständige und friedvolle Menschen dar. Die Bauern arbeiteten als Meier und da sie anders als die anderen Bauern, weniger Abgaben zahlen mussten, waren sie wohlhabend und ihrem Herrn stets treu. Der Meier wird von Hartmann deutlich beschrieben „*Got hete dem meier gegeben/ nâch sîner ahte ein reinez leben./er hete ein wol erbeiten lîp/ und ein wol werbendez wîp,/ dar zuo hete er schoeniu kint,/ diu gar des mannes vreude sint*“ (V. 295 – 300).

Im Rahmen der Symbolik spielen die Bauern innerhalb der Erzählung in zwei Aspekten eine wichtige Rolle. Zum einen werden die Bauern von Hartmann dann eingeführt, als er aus Salerno zurückkehrt. Er begreift auf seiner Rückreise, dass er vollkommen in Ungnade gefallen ist und beichtet seine nun erkannte Sünde dem Meier. „*Ich hân den schemelichen spot/ vil wol gedienet umbe got*“ (V. 383 – 384). *Heinrich* kann sich nur dem Meier öffnen und spricht zu ihm, als führe er ein Selbstgespräch. Das Gespräch gibt dem Leser Einblick in die aufrichtige Reue *Heinrichs*. Zum anderen lehrt Hartmann den Leser, Mutter und Vater nach christlichen Prinzipien zu ehren. Als Mutter und Vater ihre Tochter von ihrem Vorhaben sich für *Heinrich* zu opfern abbringen wollen, predigen sie ihr regelrecht aus den zehn Geboten ‚Du sollst Mutter und Vater ehren‘. „*jâ wiltû allez dîn heil/ an uns verwürken wider got?/wan gedenkestû an sîn gebot?*“ (V. 638 – 640).

Natürlich gibt es bezüglich der Vater- und Mutterrolle verschiedene symbolische Deutungsebenen. Doch an erster Stelle ist bei Hartmann, die Symbolik zu den Pflichten gegenüber den Eltern zu sehen. Bei Butzler und Jacob zum Beispiel steht die Mutter symbolisch für das Leben und für die Liebe. Diese Rolle erfüllt die Mutter auch bei Hartmann. „*In ihren positiven Aspekten erscheint die Mutter als Sinnbild des Schaffens und der Weitergabe des Lebens dar. [...] Symbol für Schutz, Geborgenheit und Wärme, so wie Ernährung und Pflege*“ (Butzler; Jacob, 2008: 241). Diese Eigenschaften baut auch Hartmann in seine Erzählung mit ein und äußert sie sogar durch die Worte der Mutter. „*gedenke, tochter, liebez kint,/ wie grôz die arbeit sint,/ die ich durch dich erliten hân,/ und lâ mich bezzern lôn emphân,/ dan ich dich hoere spreken*“ (V.631-635).

Die Vaterrolle ist im Gegensatz zur Mutter, typisch für das 12. Jahrhundert, eher autoritär. Auch wenn deutlich wird, dass er seine Kinder über alles liebt, droht er seiner Tochter, angesichts ihres Wunschs sich zu opfern, Schläge an. „*tuo zuo dīnen munt:/ und wirstû vür diese stunt/ der rede iemer mêre lût,/ ez gât dir ûf dīne hût*“ (V. 585 – 588). Das Symbol der Vaterfigur wird hier also deutlich ausgeschöpft. Denn heute, wie auch damals schon, gilt der Vater in der patriarchalen Gesellschaftsordnung als Symbol der männlichen Macht, Autorität und Gewalt. Er ist sozusagen dafür zuständig, Recht und Ordnung zu bewahren. Auch wenn dafür wie in diesem Fall Züchtigung durch Schläge nötig sind. Der Vater kann verschiedene gesellschaftliche Stellungen einnehmen. Er kann das Oberhaupt einer Familie sein aber auch der Führer einer Gruppe, einer Nation oder einer Religion.

Zu den Symbolen des Väterlichen gehören laut Helmut Hark auch der Himmel, das Schwert, der Stab, der Thron, der Turm, das Zepter (Symbolonline, Helmut Hark<sup>63</sup>). Auch bei Butzler und Jacob erscheint der Vater als Symbol der göttlichen Ordnung. Sie unterteilen dabei die Symbolik der Vaterfigur in verschiedene Epochen. Die Eigenschaften der Vaterrolle sind demnach in der Antike anders als im Alten und Neuen Testament, im Mittelalter, im 18. Jahrhundert, 19. Jahrhundert und zuletzt im 20. Jahrhundert. Wichtig für unsere Analyse ist die Auffassung im Mittelalter. „*Der Vater steht hier weniger für eine bestimmte Ordnung als vielmehr für ein Ideal der Männlichkeit sowie für ein ethnisch-moralisches Ideal, das vom Nachgeborenen mit dem Ziel der Initiation erlangt werden muss.*“ (Butzler; Jacob, 2008: 401).

Hartmann setzt Mutter und Vater in eine Äquivalenz mit dem Jenseits. Das Mädchen wird vor die Entscheidung gestellt, ob es sich für die Eltern oder für ihr

---

<sup>63</sup><http://www.symbolonline.de/index.php?title=Hauptseite>

Seelenheil entscheiden soll. Doch Hartmann stellt eine Hierarchie auf. Natürlich soll das Mädchen auf Erden Mutter und Vater ehren. Doch ganz gleich, ob es nun ihre Eltern sind oder jemand anderes, für Gottes Gnade und die Sicherung ihres Seelenheils nimmt sie alles in Kauf. Hartmann lässt die Eltern natürlich im Sinne der Bibel sprechen. Demnach gibt es viele Gebote in der Bibel und eines der wichtigsten, eines der Zehn Gebote, ist das Gebot bezüglich der Eltern; *"Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren, auf dass du lange lebest in dem Lande, das dir der Herr, dein Gott, geben wird"* (EU, 2. Buch Mose: 20).

Sowohl im 12. Jahrhundert als auch heute werden diese Gebote den Christen in sakralen Kontexten vermittelt. Allerdings fanden sie auch Eingang in die Kindererziehung. Auch im Islam gibt es die Parallele zu diesem Gebot. Es gibt viele Koranstellen und auch Hadith, die den Muslim dazu auffordern, seine Eltern zu ehren und ihnen gerecht zu werden. Diesbezüglich heißt es zum Beispiel in der Sura Al-Ankebut *„Und Wir haben dem Menschen anbefohlen, seinen Eltern Gutes zu tun. Doch wenn sie dich zwingen wollen, Mir das zur Seite zu stellen, wovon du keine Kenntnis hast, so gehorche ihnen nicht. Zu Mir werdet ihr heimkehren, (und) dann will Ich euch verkünden, was ihr getan habt“* (Ankabut, 29: 8). Dies entspricht eigentlich vollkommen dem Ausdruck Hartmanns. Er fordert das Mädchen zum Gehorsam gegenüber ihren Eltern auf, doch gegenüber der höheren Instanz ist das Mädchen zur göttlichen Fügung gezwungen.

So ist es für den Leser aus der islamischen Perspektive nicht schwierig, Hartmanns Intention eindeutig zu verstehen. Seine Grundauffassung findet sich genauso auch im Islam und in der islamischen Kultur wieder. Deshalb ist seine Nutzung der Symbole Mutter und Vater genauso für die östliche Welt verständlich.

### 2.2.2.6. *Fisch*

Hartmann von Aue setzt ein bestimmtes weiteres Symbol in seiner Erzählung ein. Das Symbol des Fisches. Dieses Symbol besitzt eine starke Symbolik im Christentum. Die Art und Weise wie Hartmann den Fisch einsetzt, folgt der christlichen Mystik. Als *Gregorius* sich nach seiner letzten großen Sünde vollständig von der Welt isolieren will, lässt er sich von Fischern auf einer einsame Insel absetzen. Doch nicht genug dieser Isolation, lässt er sich anketteten. Hartmann setzt im Text an dieser Stelle ein Zeichen. Er lässt den Fischer folgende Worte sprechen, die dem Leser bereits eine Vorahnung geben; „*er sprach: ‚daz weiz ich âne wân,/ swenne ich den slüzzel vunden hân/ ûz der tiefen ûnde,/ sô bist dû âne sünde/ unde wol ein heilic man‘*“ (V. 3095-3099). So orakelt Hartmann schon für seine Leser und lässt sie in die Zukunft schauen. Der Schlüssel liegt also am Boden des Sees. Wenn er gefunden wird, ist dies solch ein Wunder, dass es gleichzusetzen ist mit der Läuterung *Gregorius* zum Heiligen.

So geschieht es dann natürlich auch. Der sterbende Papst träumt von einem Heiligen, der angekettet ist an einen Fels auf einer Insel. Er schickt Männer, die ihn finden sollen. Er soll der nächste Papst werden. Die Männer, die ihn suchen, sind zu Gast bei dem Fischer, der *Gregorius* an den Felsen gekettet hat. Er bietet ihnen Fisch an. Während sie den Fisch essen, findet einer der Männer den Schlüssel im Bauch des Fisches. Symbole überschlagen sich. Der Fisch, der Bauch des Fisches, der Schlüssel. Doch da wir im nächsten Kapitel das Symbol des Schlüssels erläutern werden, bleiben wir zunächst beim Fisch.

Der Fisch steht im christlichen Glauben für Christus und ist somit ein biblisches Symbol. Die Assoziation kommt wie folgt zu Stande: Das griechische Wort für Fisch ist

ICHTHYS. Setzt man es in ein Akronym, bildet es laut christlichem Symbolismus folgende Worte. I – Iesus (Jesus), Ch – Christos (Christus), Th – Theou (Gottes), Hy – Hyios (Sohn), S – Soter (Erlöser).<sup>64</sup>

Durch diesen christlichen Bezug ist der Fisch als Symbol auch in der Literatur weit verbreitet. Im Metzlers Lexikon literarischer Symbole heißt es diesbezüglich „*Symbol Christi, des Menschen sowie verschiedener menschlicher Eigenschaften (Fruchtbarkeit, Verschwiegenheit, Wachsamkeit, Gesundheit, Gier*“ (Butzer; Jacob, 2008: 104). So gebraucht Hartmann dieses Symbol in Bezug auf die göttliche Läuterung von *Gregorius*.

Ferner kommt diesem Symbol des Fisches eine weitere Bedeutungsebene zu. Die christliche Lehre spricht davon, dass Jesus, nachdem er auferstanden ist mit seinen Jüngern Fisch isst. Es handelt sich dabei um gebratenen Fisch, der gemeinsam bei diesem Festmahl verzehrt wird. In der Eucharistie wird dieses Bild des gebratenen Fisches übernommen und fungiert als Symbol der Passion Christi. Dieses Symbol festigt sich in der Tradition und wird bis heute fortgeführt. Noch immer wird Fisch als diesbezügliche Fastenspeise gegessen (Butzer; Jacob, 2008: 104).

Greifen wir noch einmal das Bild der Auferstehung auf, wird deutlich, dass auch hier Hartmann eine Parallele zu *Gregorius* aufbaut. Jesus stirbt durch die Kreuzigung für die Sünden der gesamten Menschheit. Als er aufersteht, ist er und auch seine Gemeinde rein von allen Sünden. Dieses Bild steht für sein persönliches Idealbild. Die Parallele zu *Gregorius* ist dadurch gegeben, dass *Gregorius* sich zur Buße dem

---

<sup>64</sup><https://derhoniemannsagt.wordpress.com/2012/09/29/der-fisch-ein-christliches-symbol/>

freiwilligen Tod aussetzt, durch den Fisch gefunden und befreit wird, um so zum Papst zu werden.

Des Weiteren ist anzumerken, dass der Fisch, den die Männer des Papstes essen, und in dem sie den Schlüssel finden, der Fisch, den die Fischer zuvor gefangen haben. Zu analysieren gilt hier das Bild des Fisches im Netz. So gab es im 12. Jahrhundert die Auffassung vom Symbol des Himmelsreiches als Netz und das der Apostel als Menschenfischer. Fische die im Netz blieben galten als rein, aber die die wieder ins Wasser zurückgeworfen wurden, sah man als unrein an (Butzer; Jacob, 2008:104). Auch dieses Bild weist Berührungspunkte mit der Erzählung auf. Nur ein reiner Fisch, kann schwanger sein mit dem Wunder, das *Gregorius* zum Papst machen wird.

Bezüglich des Fisches gibt es noch eine weitere biblische Erzählung, die so auch in der islamischen Lehre wiederzufinden ist. Es ist die Erzählung vom Jonas. Jonas widersetzt sich Gott und flieht auf einem Schiff. Gott erzeugt einen Sturm, der das Schiff fast zum Sinken bringt. Als die Schiffleute erfahren, dass Jonas Schuld an dem Gewitter ist, werfen sie ihn ins Meer. Augenblicklich hört der Sturm auf und die Besatzung wird bekehrt. Eine zentrale Rolle spielt in dieser Erzählung ein Fisch, der Jonas verschlingt und so sicher in seinem Bauch an Land trägt. Während Jonas im Bauch des Fisches ist, betet er drei Tage und Nächte, bis der Fisch ihn an Land auswirft. Diese Buße also führt dazu, dass Jonas erlöst wird.

Hier findet sich erneut eine Parallele zu der Erzählung von Hartmann. Das Symbol des Fisches mit dem Schlüssel im Bauch, der erst auftaucht, als *Gregorius* abgebüßt hat steht im direkten Vergleich zu der Erzählung Jonas, der im Fisch erst Gnade erfährt als er abgebüßt hat und an Land getragen wird. Diese Erzählung findet

sich wie bereits erwähnt auch im Islam. So heißt es im Koran „[...] und der große Fisch verschlang ihn, indes er selbst (Jonas) sich tadelte[...]“ (Al-Saffat, 37, 142).

Der Fisch ist im Islam also die Isolation des Yunus, der bis zu seiner Läuterung in seinem Bauch verbringt. Erst als ihm Allah vergibt steigt er an Land. Hier wird deutlich, dass das Bild, das Symbol, das Hartmann im *Gregorius* aufzeigen will aus beiden Glaubensperspektiven erkennbar wird. Der Fisch ist aber nicht nur in der Religion, sondern auch in der Tradition, vor allem im Volksglauben des Orients ein weitverbreitetes Symbol. Die Erklärung dafür bietet Ahmad Achrati in seinem Werk ‚Hand and Foot Symbolism‘. Er erklärt, dass dies vor allem daran liegt, dass der Fisch, in den Wüstengegenden für Wasser steht und deshalb Leben und Fruchtbarkeit symbolisiert (Achrati, 2003: 477).

#### **2.2.2.7. Der Schlüssel**

Genau wie das Fischsymbol trägt auch der Schlüssel innerhalb der *Gregorius* Erzählung eine wichtige Rolle. Es handelt sich hierbei um den Schlüssel, mit dem der Fischer *Gregorius* an den Felsen auf der Insel kettet. Der Fischer wirft den Schlüssel anschließen ins Wasser. Damit wird ein erneuter Handlungsknoten geschaffen. Hartmann verknüpft die Erlösung des *Gregorius* mit der Wiederauffindung des Schlüssels, den der Fischer willkürlich in das Wasser wirft. Er beschreibt den Fund in seiner Erzählung wie folgt, „*nû bâten si in dâ,/den wird selben gellen./ Dô begunde er in zevellen,/daz si ez alle sâhen an./Dô vant der schazgîre man,/den slüzzel in sînem magen*“ (V. 3290-3294).

Im Lexikon der literarischen Symbole von Metzler wird „*der Schlüssel als Symbol der Herrschaft, der Erkenntnis, der Prüfung, Liebe, Sexualität und als metaliterarisches Symbol*“ dargestellt (Butzer; Jacob, 2008: 328). In der intertextuellen Analyse kommen nur zwei dieser Bedeutungsebenen zur Geltung. Hartmann baut den Schlüssel zunächst im Sinne der Prüfung ein. Nur wenn der Schlüssel wieder gefunden wird, hat *Gregorius* seine Prüfung bestanden und kann Papst werden. Also tritt die Funktion des Schlüssels in den Vordergrund, das heißt welches Schloss er aufschließt. Die Prüfung ist in diesem Werk gleichzusetzen mit der Sühne, dem Absitzen seiner Sünde, der Vollstreckung seiner Buße. Aber mir erscheint doch eher die metaliterarische Funktion des Symbols von größerer Bedeutung. Butzer und Jacob erklären im Metzler, dass „*der Schlüssel in der Literaturwissenschaft metaphorisch eingesetzt wird, um eine Schlüsselszene [...] eine für den Fortgang der Handlung entscheidende Schlüsselfigur oder einen Schlüsselbegriff zu kennzeichnen*“ (Butzer; Jacobi, 2008: 329).

Genauso ist es in der Erzählung ‚*Gregorius*‘. Der Fund des Schlüssels ist ironischer Weise auch die Schlüsselszene der Erzählung. Der Schlüssel leitet den Höhepunkt des Geschehens ein. Der Leser, der mit dem Wiederauffinden des Schlüssels überrascht wird, weiß nun endgültig *Gregorius* ist geheiligt, frei von seinen Sünden und auf dem Weg Papst zu werden. „*[...]ich brâhte iuch ûf disen stein/ [...] und warf den slüzzel in den sê./ ichn dedâhte an iuch niemer mê/ unz gester mîn sündigiu hant/ den slüzzel in einem vische vant*“ (V. 3645 – 3652).

Von diesem Zeitpunkt an schlägt die Handlung eine komplett neue Richtung ein. Geläutert von all seinen Sünden, wird *Gregorius* nach Rom geführt, wo er zum Papst ernannt wird. In Verbindung mit dem Schlüssel haben meines Erachtens nach auch die

Ketten, die ihn an den Felsen fesseln eine starke symbolische Bedeutung. Zunächst trägt *Gregorius* seine Ketten vom Haus des Fischers bis zu Insel selbst. „*die îsenhalten truocer dan / unde gâhte nâch dem man*“ (V. 3083-3084). Diese Szene erinnert stark an Jesus, der sein Kreuz zum Ort der Kreuzigung selbst trug.

Des Weiteren stehen die Ketten in der Literatur symbolisch gesehen für eine gewisse Knechtung (Combridge, 1984: 32). Butzer und Jacob stellen viele verschiedene Bedeutungsebenen der Kette dar. Sie schreiben von der Bedeutung „der Verbindung, der Ehre und von der Bedeutung der Unterdrückung und Knechtschaft“. Letzteres kommt für unsere Analyse in Frage. So heißt es im Metzler, „*Symbol der Unterdrückung und Knechtschaft. Ketten stehen [...] für Gefangenschaft und Unterdrückung. Als eine der Archetypen kann Prometheus gelten[...]*“ (Butzer; Jacobi, 2008: 180).

Durch diese Assoziation wird deutlich wie stark die antiken mythologischen Symbole vereint werden mit den christlich biblischen. *Heinrich* steht weiterhin unter dem Einfluss beider Strömungen. Die Idee des Felsens, an den *Gregorius* gekettet wird, spiegelt sich in dem Mythos des Prometheus wieder, der gleichermaßen angekettet an einen Felsen einer Strafe ausgesetzt wurde. Durch die Befreiung von seinen Ketten durch den gefundenen Schlüssel wird also das neue Leben des *Gregorius* dargestellt. Seine weltliche Knechtschaft endet, denn er ist befreit von all seinen Sünden. Darüber hinaus ist er so gereinigt, dass er heilig gesprochen wird und zum Papst wird.

Aus der islamischen Perspektive hat das Symbol des Schlüssels eine eher politische Bedeutung. Der Besitzer des Schlüssels ist die Person, die über Macht verfügt. So wurden früher im osmanischen Reich die Schlüssel der eroberten Städte

zeremoniell an ihre Eroberer ausgehändigt. Der Schlüssel symbolisiert hier also die Ergebenheit, Unterwerfung und Untertänigkeit.

Doch auch in diesem Kontext bleibt für den Leser aus islamischer Perspektive das Symbol des Schlüssels in der Hand des *Gregorius* durch aus verständlich. *Gregorius* übergibt den Schlüssel zunächst dem Fischer, der ihn ins Wasser wirft. *Gregorius* ergibt sich praktisch dem Fischer. Dadurch, dass der Schlüssel erneut gefunden wird, repräsentiert dieser Akt die Eroberung. *Gregorius* erobert sozusagen das Himmelsreich. Somit gilt auch dieses Symbol, wenn auch auf Umwegen plausibel.

#### **2.2.2.8. Der Spiegel**

Einen Zentralen, aber bislang noch nicht ausgeschöpften symbolischen Wert haben die Symbole Spiegel, Gürtel und Ring in der Verserzählung ‚*Der arme Heinrich*‘. Innerhalb der intertextuellen Analyse bieten sie bereits Bedeutungsebenen, doch analysiert man sie mit der Einbeziehung der Gesamtwerke Hartmanns, erhält man einen weiteren Rahmen in Bezug auf die Deutung. Die Symbole Spiegel, Gürtel und Ring werden nur an einer Stelle der Erzählung genannt. Es findet keine weitere Wiederholung dieser Gegenstände statt. Doch sie besitzen ein systematisches Programm. Hartmann setzt sie bewusst ein, um dem Leser/Hörer ein bestimmtes Gefühl zu verleihen.

Bleiben wir zunächst bei der Textstelle, um die es hier geht. Wie bereits erwähnt ist die Meierstochter in den drei Jahren, die *Heinrich* auf dem Hof verbringt, seine einzige Bezugsperson. Sie pflegt und kümmert sich um ihn. Ihr einziger Beweggrund hierfür ist die bereits in 3.2.2. dargestellte außergewöhnliche Güte des Mädchens. Da

*Heinrich* sich Dankbar zeigen möchte für ihre Zuneigung und Hilfe beschenkt er das Mädchen hin und wieder. Bei diesen in der Erzählung von Hartmann aufgezählten Geschenken handelt es sich um einen Spiegel, einen Gürtel und einen Ring. Aufgezählt wird auch ein Haarband. Aber da dieser Gegenstand keinen wirklichen symbolischen Charakter hat, wird es nicht in diese Analyse miteinbezogen.

Zunächst scheinen die Dinge, mit denen *Heinrich* das Mädchen beschenkt Dinge zu sein, die besonders Mädchen gefallen könnten. Vor allem das Haarband ist ein Indiz dafür. Aber die anderen drei Gegenstände haben einen weitaus tieferen symbolischen Sinn. Die Textstelle besagt „*er gewan ir, swaz er veile vant: spiegel unde hârebant,/ und swaz kinden liep sollte sîn,/gürtel unde vingerlîn*“ (V. 335- 338). Gewiss setzt Hartmann diese Gegenstände ein, um darzustellen, dass *Heinrich* sich seinem Gegenüber Dankbar erweisen will, doch verfolgt er mit der Wahl der Symbole auch eine weitere Absicht.

Hartmann ist sich der Bedeutungen der Symbole, die er gebraucht, durchaus bewusst. Der Spiegel symbolisiert bereits zu Hartmanns Zeiten die Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem eigenen Abbild. Annette Kuptz-Klimpel<sup>65</sup> schreibt im Symbollexikon, dass man sich im Spiegel selbst erkennt und so die eigene Identität aufbauen kann. Gleichzeitig „*symbolisiert der Spiegel Erkenntnis, Verstandes, Klarheit, Wahrheit und die Seele. Bereits in der Antike gab es die Vorstellung, dass die gesamte Schöpfung ein Spiegelbild Gottes sei*“.

Darüber hinaus ist der Spiegel in der Antike ein Sinnbild für Schönheit, das Ich, die Äußerlichkeit. Doch hat der Spiegel laut Butzer und Jacob zwei weitere, für unsere

---

<sup>65</sup><http://www.symbolonline.de/index.php?title=Spiegel>

Arbeit wichtige Symbolbedeutungen. In ihrer Arbeit innerhalb des Metzlers Lexikon für literarische Symbole heißt es, das der Spiegel das „*Symbol für Erkenntnis, Reinheit und der künstlerischen Produktivität, aber auch des Hochmuts, der Eitelkeit und des Todes*“ ist (Metzler, 2008: 357). Reinheit, Hochmut und Tod sind im Lebenslauf der Meierstochter die exakte Chronologie die Hartmann beschreibt. Das Mädchen ist zunächst Symbol der Reinheit, was Hartmann durch diesen Spiegel darstellt. „*sî hete ir gemüete / mit reiner Kindes güete*“ (V. 321-322).

Doch in den drei Jahren, die sie mit ihrem Herrn verbringt erlangt sie ein für ihr Alter interessantes Selbstbewusstsein. Schon eine Art Hochmut, der sie zu ihrer Entscheidung der Opferung führt. Sie ist so voller Hochmut, dass sie sich nicht mehr von ihrem Weg abbringen lässt. Alles bitten und flehen ihrer Eltern sind umsonst. Sie hat in den Jahren so stark an Reife gewonnen, dass ihr Mut sie Willensstark gemacht hat. „*ich bin ein maget und hân den mout,/ ê ich in sihe verderben,/ ich will ê vür in sterben*“ (V. 561- 563).

Zuletzt ist der Spiegel dem Mädchen auch ein von Hartmann gesetztes Omen für den Tod. Im 12. Jahrhundert wurde aus antiker Zeit der Glaube übernommen, dass das Spiegelbild nicht nur das Äußere, sondern die Seele reflektiert. Die Orakel oder Traumdeuter dieser Zeit sprachen davon, dass das Spiegelbild im Wasser oder im Spiegel einen Hinweis auf ein nahendes Übel kennzeichnet. „*Das Bespiegeln im Wasser weissagt dem Träumenden selbst oder einem seiner Vertrautesten den Tod*“ (Butzer; Jacobi, 2008: 358).

Aus islamischer Perspektive, vor allem aus der Perspektive der islamischen Mystik hat das Symbol des Spiegels eine Bedeutung in Bezug auf den Bewusstseinsstand

des Menschen. Bei einem der bedeutendsten Mystiker der islamischen Welt Muhyiddin Ibn Arabi hat der Spiegel einen stark tiefgründigen Bedeutungsrahmen. Einige seiner Werke beschäftigen sich mit diesem Thema und eines seiner Arbeiten trägt den Namen *„Spiegel der Weisheit“*. Der Spiegel steht innerhalb seiner Philosophie im Zusammenhang mit dem Menschen und dem Erschaffenen, den für das Auge Sichtbaren. In seiner Arbeit über Arabi stellt Ahmed Avni Konuk drei Grundthesen Arabis dar; *„1. Ohne den Spiegel wird das Abbild nicht sichtbar. Arabi erklärt, dass die Dinge nur eine Existenz erhalten, wenn sie im Spiegel des Herrn zu sehen sind. 2. Der Spiegel und das Abbild, sowie das Abbild und der Besitzer des Abbildes sind nicht gleich. Es befindet sich eine weitere Ebene zwischen Spiegel und Abbild. 3. Der Spiegel bleibt ein Spiegel, auch wenn sich nichts in ihm widerspiegelt.“* Doch damit der Spiegel seine volle Funktion ausführen kann, muss er seinen Zweck als Spiegel erfüllen (Konuk, 2010: 30).

#### **2.2.2.9. Der Gürtel**

Hartmann gebraucht auch den Gürtel in einem für das 12. Jahrhundert typischen Sinnzusammenhang. Auf der Seite Symbolonline beschreibt Annette Kuptz-Klimpel, dass der Gürtel unterschiedliche geschlechtsspezifische Bedeutungen besitzt. Der Gürtel symbolisiert bei Männern Kraft, Macht und Herrschaft. Bei Frauen steht der Gürtel als Zeichen geschützter Weiblichkeit. Innerhalb der religiösen Kultur stand der Gürtel für Reinheit und Keuschheit, weil die Kleidung über dem nackten Körper von ihm zusammen gehalten wurde (Kuptz-Klimpel, Symbolonline). Annette Kuptz-Klimpel stellt außerdem dar; *„Im Volkstum bedeutete der Brauch, den Gürtel abzulegen, die Bereitschaft zur sexuellen Vereinigung. So galt der Gürtel in der Antike insbesondere auf Frauen bezogen als Symbol der Liebe, Sinnlichkeit und Liebesbereitschaft, aber*

auch als *Aspekt für Macht, Stärke, Einfluss der Frauen und ihrer Fähigkeit autark zu sein*“ (Kuptz-Klimpel, Symbolonline).

Auch innerhalb der islamischen Volkskultur besitzt der Gürtel einen ähnlichen Symbolsinn. Es gibt in Anatolien verschiedene Bräuche bei denen den jungen Mädchen und auch später den Frauen Gurte umgebunden werden. Es handelt sich oft um rote Gurte, da die rote Farbe Fruchtbarkeit symbolisiert und früher in Anatolien auch die Farbe des Brautkleides war (Sarıkaya, 2006: 154). Es gab dabei drei verschiedene Stufen, bei denen den Frauen dieser rote Gurt umgebunden wurde. Die erste Stufe ist mit dem Eintritt in die Weiblichkeit. Dabei wurde den Mädchen als Zeichen für den Übergang in die Pubertät ein roter Gurt umgebunden. Dieser wurde später vom ‚*roten Kaftan der Pubertät*‘ abgelöst heißt es in der Arbeit von Yakup Sarıkaya.

Dieser Brauch wird wiederholt als das Mädchen zur Braut wird. Während sie von ihrem Vater oder Bruder aus dem Elternhaus geführt wird, bindet man ihr, über ihr heute mittlerweile auch weißes Brautkleid einen roten Gurt um. Dieser steht für ihre Fruchtbarkeit, ihre Jungfräulichkeit und ihren Anstand. Deshalb wird dieser rote Gurt oder Gürtel auch oft als Gurt der ‚*Unberührtheit und der Bemühung*‘<sup>66</sup> bezeichnet (Genç 1997: 13).

Der Gurt wird der Braut noch im elterlichen Haus unter Gebeten und Bezeugungen Allahs umgelegt. Sie bewahrt den Gurt nach der Hochzeitszeremonie bis sie ihr erstes Kind geboren hat. Wenn ihr Erstgeborener ein Junge ist wird ihm ein Stück des Gurtes an seine Schulter genäht. Dies symbolisiert die Reinheit seiner Mutter, also seiner Abstammung und soll ihn Fruchtbar machen. Wenn das erste Kind ein

---

<sup>66</sup>Vgl. hierzu: Sarıkaya, Yakup, (2006), *Sovyet Devri Türkmen Yazarı Berdi Kerbabayev ve Aygıtlı Ädim Romanı*, Bilig Dergisi, Yaz / 2006, sayı 38: 1-14.

Mädchen wird, bewahrt die Mutter den Gurt für die Hochzeitszeremonie der eigenen Tochter auf (Altunel, 1995: 23-27).

Den roten Gurt übernimmt im Verlauf der Hochzeitszeremonie der Schwiegervater. Er wird dem Schwiegervater vom Vater der Braut angelegt als Zeichen für sein neues Amt als Stellvertretender Vater – Schwiegervater. Der Schwiegervater trug diesen Gurt über die gesamte Zeremonie hindurch (Ögel 1988: 268). Deutlich wird das aus beiden Perspektiven, sowohl der christlichen als auch der islamischen, der Gürtel eine parallele Symbolik besitzen und deshalb dieses Symbol für den Leser aus dem östlichen Kulturkreis nicht befremdlich ist. Seine Assoziation mit diesem Symbol entspricht der Intention Hartmanns von Aue.

#### **2.2.2.10. Der Ring**

Das dritte Symbol in diesem Symbolkreis ist der Ring. *Heinrich* beschenkt die Meierstochter als Dank für seine Fürsorge. Doch Hartmann zählt in diesen Geschenken keine Süßigkeiten, Kleider oder Spielzeug auf. Sondern hebt den Spiegel, den Gürtel und vor allem den Ring hervor. Der Ring hat bei Hartmann von Aue eine besondere Stellung. Als Hartmann in seiner Verserzählung diesen Ring als Symbol verwendet, meint er damit weder nur das graphische Zeichen eines Kreises noch nur den Gegenstand, für den das Zeichen steht, sondern einen abstrakten Begriff, der hinter dem Zeichen steht. Bei Ring könnte dieser abstrakte Begriff beispielsweise Verbindung oder Versprechen sein (Kautt, 2012: 2).

Im 12. Jahrhundert verband man mit dem Ring vor allem in der Religion und im Volksglauben eine gewisse magische Kraft. Der Ring besaß in der Volksauffassung eine Verbindung zu dem Zauber und zum Wunsch. Der Ring verbannte und schützte

seinen Besitzer. In vielen Volkserzählungen und Märchen steht der Ring als Zeichen für außergewöhnliche Macht gegenüber Geistern und Teufeln (Müller, Symbolonline).

Im Metzler Lexikon für literarische Symbole wird der Ring in vier verschiedene Bedeutungsebenen aufgeteilt. „1. ‚Symbol einer durch Verlobung und Heirat eingegangenen Bindung‘, 2. ‚Symbol der Ewigkeit und Vollendung, 3. ‚Symbol des Reichtums und der Kostbarkeit, 4. ‚Symbol der Identität, Amtsautorität und Macht‘“ (Butzer; Jacobi, 2008: 298-299). Relevant für die Auslegung des Ringsymbols sind für uns wohl direkt und indirekt alle vier Bedeutungsebenen. Butzler und Jacob geben für den Ring zunächst eine allgemeine Definition. Sie besagt, dass der *„Ring – Symbol der Bindung, Ewigkeit und Vollendung, des materiellen Reichtums sowie der Identität, Macht und Autorität“* ist (Butzer; Jacobi, 2008: 298).

Doch das Programm, das hinter der Absicht Hartmanns steht, spielt sich wohl eher auf der Bedeutungsebene der Bindung, Ewigkeit, Reichtum und Identität ab. Hartmann symbolisiert mit diesen Gegenständen zunächst einmal den Reichtum *Heinrichs*, mit dem er so wenig demütig umgegangen ist, *„[...]als alle werlttören tuont,/ den daz raetet ir muot,/ daz si êre unde guot/ âne got mügen hân“* (V. 395 – 399). Im gleichen Zug aber legt er auch die durch den Ring entstandene ewige Bindung zu einander dar. Der dem Mädchen geschenkte Ring ist bereits ein Omen für ihre ewige Vereinigung. Wobei anfangs noch nicht wirklich deutlich ist, ob es sich dabei um eine Vereinigung im Diesseits oder im Jenseits handelt. Diese Ewige Bindung stellt natürlich auch die Identität beider Seiten genauestens dar. Sie sind für einander Vorbestimmt und werden letztendlich Mann und Frau.

Im Islam konnte zwecks dieser Arbeit keine bedeutende Symbolik des Rings festgestellt werden. Doch im islamischen Kulturkreis gibt es verschiedene

metaphorische Deutungen für das Symbol des Rings. So wird zunächst der Ring mit dem Propheten Salomon in Verbindung gebracht. Es wird erzählt, dass dieser einen Ring trug, der ihm besondere Macht verlieh. Der Ring ist gleichzeitig ein Siegel. Solange Salomon diesen Ring besitzt, ist es ihm möglich die Sprache der Ameisen und Vögel zu verstehen und über die Dschinn<sup>67</sup> zu herrschen. Diese Auffassung lehnt sich an einen Vers im Koran. Dort heißt es; „*Als sie zum Tal der Ameisen kamen, sagte eine Ameise: "Oh ihr Ameisen, geht in eure Wohnungen! Salomo und seine Heerscharen sollen euch bloß nicht zertreten, ohne es zu bemerken"*“ (Neml, 27: 18).

Laut der traditionellen Überlieferung soll dieser Ring eines Tages von einem Dschinn gestohlen worden sein und Salomon habe daraufhin seine Macht verloren. Im Volksglauben geht man davon aus, dass der Ort, an dem sich das Siegel Salomons befindet niemals vom Teufel heimgesucht werden kann (Yenieli; Kayapınar, 2000: 317). Auch in der türkischen Sprache findet sich dieses Bild wieder. Eine Redewendung besagt „*Wer den Ring besitzt, der ist Salomon*“. Sinngemäß soll das heißen; wer diesen Ring der Macht besitzt, der ist König. Dieses Bild über das Ringsymbol bildet ein ausreichendes Fundament für die islamische Perspektive, um dem Ring in Hartmanns armem *Heinrich* eine bestimmte Machtsymbolik zuzusprechen.

Darüber hinaus gibt es einen Volkstümlichen Glauben, der besagt, dass das Tragen eines Rings am Zeigefinger und am Daumen sündhaft sei. Obwohl dieser Glaube weit verbreitet ist, gibt es keinerlei Quellen, die dies belegen. Darüber hinaus besteht noch die Diskussion über die Hand, an der der Ring getragen werden soll. Da der Prophet Mohammed in vielen seiner Aussprüche empfiehlt, die meisten Tätigkeiten mit der rechten Hand auszuführen, wurde dieser Gedanke auch auf den Ring übertragen.

---

<sup>67</sup>Nach islamischer Auffassung sind Dschinn (Pluralwort) intelligente Geisteswesen, die weder den Menschen noch den Engeln zuzuordnen sind. [...] Laut Koran wurden die Dschinn von Gott aus Feuer geschaffen (Sure 55,15). (<https://www.orientdienst.de/muslime/minikurs/dschinn/>).

Aber eine große Anzahl verschiedener Hadith besagen, dass der Prophet Mohammed seinen Ring sowohl an seiner rechten, als auch seiner linken Hand trug (Yenieli; Kayapınar, 2000: 317).



### 2.2.2.11. Zahlen

Je tiefer man in die Erzählung ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue eintaucht, desto stärker erfasst man, dass Hartmann scheinbar auch eine Absicht hegt, durch die Zahlen, die er innerhalb seiner Erzählungen gebraucht. In fast allen seiner Erzählungen tauchen immer wieder Zahlen auf, die sowohl für das 12. Jahrhundert, als auch für die heutige Zeit symbolträchtig sind. Im ‚Gregorius‘ geht es dabei um die beiden Zahlen 3 und 17.

Hartmann als gebildeter Ritter, weiß um die Bedeutungsebene der verschiedenen Zahlen. Ulrich Ernst deutet in seiner Arbeit bezüglich ‚Hartmann‘ sogar darauf, *„dass Hartmann mit den verschiedenen Methoden der Zahlenallogerese vertraut ist; denn er verwendet neben dem Verfahren der Aufspaltung in Summanden auch das geometrische Modell der Dreieckszahlen, das in der numerischen Exegese des Mittelalters eine große Rolle spielt“* (Ernst, 2002: 113). Diesbezüglich wird innerhalb der intertextuellen Analyse deutlich, dass er tatsächlich eine besondere Betonung auf die Zahlen 3 und 17 legt.

Das Wissen über die Zahlen und die Zahlenallogerese ist im Mittelalter weit verbreitet. Das Christentum geht davon aus, dass Gott alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet hat (Butzer; Jacobi, 2008: 433), worauf wir bereits im Abschnitt mit der Überschrift Ordo-Denken eingegangen sind. Zahlen stehen als Symbole der Ordnung heißt es bei Butzler und Jacob. Die Ordnung des Körpers, des Geistes und der Seele (Butzer; Jacobi, 2008:433). Doch nicht die Zahl selbst oder der Zahlenwert ist entscheidend, sondern *„Relevant für die Symbolbildung ist die [...] In-Bezug-Setzung der Zahl mit magischen, religiösen und philosophischen Bedeutungen“* (Butzer; Jacobi, 2008: 433). Was genauso bei Hartmann festzustellen ist.

Nicht nur in der neuplatonischen Zahlenlehre von Augustinus, an dem sich Hartmann orientiert, sondern auch in der islamischen Mystik, waren Zahlen im 12. Jahrhundert symbolisch relevant. Die Zahlenlehre Ebcad, die den arabischen Buchstaben Zahlenwerte zuschreibt, ist vergleichbar mit der Zahlenallogerese. Auch in der Lehre des Ebcad werden die Bezüge zu mystischen und religiösen Bedeutungen gezogen.

Beginnen wir zunächst mit der Analyse der Zahl 3. In der Erzählung Hartmann wird die Zahl drei durch den gesamten Text hindurch wiederholt. Bereits ganz zu Anfang wird *Gregorius* drei Tage nach seiner Geburt auf dem Wasser ausgesetzt. Auch seine Reise in dem verschlossenen Kästchen dauerte „*ûf der wazzereise ze zwein tagen oder ze drin*“ (V. 776-777). Nach dieser dreitägigen Reise auf dem Wasser wird *Gregorius* aufgefunden und getauft. Das Inzestkind wird zum getauften Gotteskind (Ernst, 2002: 115). Er wird vom Priester ausgebildet und in kürzester Zeit erlangt er den gleichen Bildungsstand, wie seine Mitschüler, „*diu kint diu vor drin jâren zuo gesetzt wâren*“ (V. 1173-1174) drei Jahre vor ihm eingeschult wurden.

Seine Suche nach dem Fischer, der ihn auf die einsame Insel bringen soll dauert drei Tage. Genauso lange dauert auch die Reise der Mönche, die ihn am Ende der Erzählung suchen. Drei Tage dauert es bis sie auf den Fischer treffen, der *Gregorius* angekettet hat. Bevor *Gregorius* als Papst in Rom ankommt werden dreimal die Glocken geläutet. All das so erklärt Ernst in seiner Arbeit verweist auf „*das Symbol der Auferstehung, der geistlichen Erweckung und Wiedergeburt*“ (Ernst, 2002: 116).

Die Zahl drei ist sowohl damals im 12. Jahrhundert, als auch heute noch, nicht nur im Christentum, durch seinen besonderen Bezug auf die Trinität, sondern in der Symbolik der ganzen Welt außerordentlich wichtig. Doch bleiben wir zunächst in der christlichen Perspektive. Wichtig für die Dreifaltigkeit, also die Trinität ist die Zahl drei ganz offensichtlich. Die Dreifaltigkeit von Vater, Sohn und heiligem Geist lässt die drei zu eins werden. Aber darüber hinaus erklären Endre und Schimmel im *„Mysterium der Zahl“*, *„Eine Dreigliederung der Worte Jesu findet sich vor allem im Johannesevangelium. Die Auferstehung geschieht am dritten Tag, der Auferstandene erscheint seinen Jüngern dreimal“* (Endres; Schimmel, 1998: 85). Die Zahl Drei ist eine Vollkommenheitszahl. Man findet sie bereits bei den Griechen und Römern, die zu besonderen Anlässen drei Tiere opfern. Dies wiederholt sich im Alten Testament, als Abraham Gott drei dreijährige Tiere opfern muss (Endres; Schimmel, 1998: 86).

Doch auch im Islam hat die Zahl Drei eine besondere Bedeutung. Den Versen des Koran entsprechend teilen die Sufis die Seele in drei Stufen auf. Außerdem wird der dreifache Aspekt der Religion dadurch deutlich, dass zu der koranischen Gliederung des Islam *„Hingebung“* und Iman *„Glaube“* über die prophetische Tradition auch noch der Ihsan, das *„Gut tun“* hinzukommt. Innerhalb des Sufismus gibt es bezüglich der Dreizahl noch eine Brücke zu den christlichen Kollegen.

Die Sufis sehen den Weg zum Absoluten möglich durch die drei Wege Gesetz *„Scheria“*, mystischer Pfad *„Tariqa“* und die Realität *„Hakika“* (Endres; Schimmel, 1998: 82). Dies findet sich so auch in der christlichen Mystik im Sinne der *via purgativa*, *via illuminativa* und *via unitiva*. Was so viel bedeutet wie der Weg der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung (Rorem, 1993: 161). Auch hier ist also die

Erzählung aus islamischer Perspektive im Hinblick auf die Zahlensymbolik der Drei verständlich und erkennbar.

Hartmann gebraucht in seiner Erzählung außerdem noch die Zahl 17. Zum ersten Mal erscheint die Zahl Siebzehn als *Gregorius* von seiner wahren Herkunft erfährt und aus dem Kloster fortziehen will. Der Abt gibt ihm seine Tafel mit und das Geld, das er wie von seiner Mutter verlangt über die Jahre vermehrt hat. Es waren 17 Mark, die der Abt gut angelegt zu 150 Mark gemacht hat. 150 Mark, mit denen sich nun *Gregorius* aufmacht in ein neues Leben vom Gotteskind zum Ritter. „*vünfzic und hundert marke,/ die hân wir dir gewonnen,/ [...] / von sibenzehen sît den stunden/ daz wir dich êrste vunden*“ (V. 1166-1170).

Darüberhinaus und viel Fundamentalere für den Text ist die Zahl 17 in Verbindung mit der Abstinenz *Gregorius* auf dem Felsen, an dem er 17 Jahre lang gefesselt war und trotzdem überlebte. „*ich bûwe hie zewâre / in dem sibenzehenden jâre, / daz ich nie menschen gesah*“ (V. 3577-3579). Hartmann gebraucht die Zahl Siebzehn genau wie auch die Zahl Drei im vollen Bewusstsein. Die Zahlensymbolik des 12. Jahrhunderts beinhaltet die Auffassung, dass die Zahl Siebzehn aus der Zahl Zehn und der Zahl Sieben besteht. Die Zehn symbolisiert den Dekalog Moses. Die Sieben hingegen symbolisiert die Gaben des Heiligen Geistes; Weisheit, Einsicht, Rat, Stärke, Erkenntnis, Wissenschaft, Frömmigkeit und Gottesfurcht (Schumacher, 1996/97: 312).

Zwischen der Zahl Siebzehn und der Vollendung der Buße *Gregorius* nach Siebzehn Jahren, gibt es eine weitere Bedeutungsebene. Die Siebzehn symbolisiert das Gleichgewicht zwischen der Rechtsvorschrift (Lex) und der Gnade (Gratia) Gottes. Demnach wird *Gregorius* im Sinne der Lex auf der Insel über siebzehn Jahre

malträtiert, um abzubüßen und anschließend erfährt dann die Gratia Gottes. Ohne Nahrung und Unterkunft überwindet *Gregorius* 17 Jahre auf diesem Felsen. „*sus lebte er sibenzehen jâhr*“ (V. 3130).

Überwindung ist wohl ein weiteres Programm, das hinter der Zahl 17 steckt. Denn Annemarie Schimmel bezeichnet die Siebzehn als Zahl der Überwindung. Schimmel und Endres stellen in ihrem Buch ‚Das Mysterium der Zahl‘ viele verschiedene Aspekte der Zahl Siebzehn dar. Wichtige biblische Ereignisse wie zum Beispiel die Sintflut sind verbunden mit der Zahl Siebzehn. Auch die Arche wird in diesem Kontext mit der Siebzehn verbunden. In Bezug auf den Islam schreiben sie: „*In der volkstümlichen türkischen Legende, wie in den Erzählungen von Abu Muslim und Malik Danischmand kommen wie in antiken Sagen oft siebzehn Kriegszüge vor; siebzehn Helden fallen, oder der Held hat siebzehn Wunden.*“ (Endes; Schimmel, 1998: 238).

Sicherlich ist Hartmann der symbolische Inhalt der Siebzehn bekannt. Man kann davon ausgehen, dass keine der Angaben innerhalb der Erzählung willkürlich gewählt wurden, sondern ein bestimmtes Programm aufweisen. So ist die ‚Siebzehn‘ als Zahl der Überwindung sehr gut gewählt, um darzustellen, dass *Gregorius* nach siebzehn Jahren Märtyrium auf der Insel nun alle seine Sünden überwunden hat und die Gnade Gottes erlangt hat.

Wie auch bereits die Zahlenanalyse für die Verserzählung ‚*Gregorius*‘ gezeigt hat, hegt Hartmann eine symbolische Absicht mit den Zahlen, die er gebraucht. Er nutzt in fast allen Erzählungen Zahlen, die sowohl für das 12. Jahrhundert, als auch für die

heutige Zeit Symbolträchtig sind. In diesem Fall sind im Rahmen der Zahlenanalyse innerhalb des ‚*armen Heinrich*‘ die Zahlen 3, 8 und 11 relevant.

Hartmann als gebildeter Ritter, weiß genau auf welcher Bedeutungsebene er die verschiedenen Zahlen nutzen kann. Wie bereits zuvor dargestellt verweist Ulrich Ernst in seiner Arbeit zu ‚*Hartmann*‘ darauf, „*dass Hartmann mit den verschiedenen Methoden der Zahlenallogerese vertraut ist; denn er verwendet neben dem Verfahren der Aufspaltung in Summanden auch das geometrische Modell der Dreieckszahlen, das in der numerischen Exegese des Mittelalters eine große Rolle spielt*“ (Ernst, 2002: 113). Genau aus diesem Grund ist es unausweichlich innerhalb der intertextuellen Analyse des ‚*armen Heinrich*‘ die Analyse für die Zahlen 3, 8 und 11 durchzuführen.

Wie bereits im Abschnitt 1.2. dargestellt wurde, gibt es im 12. Jahrhundert eine strikte Vorstellung des Ordo-Denkens. Ihr liegt zu Grunde, dass Gott alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet hat (Butzer; Jacobi, 2008: 433). Die Wissenschaft dieser Zahlenordnung nennt sich Zahlenallogerese. Zahlen stehen als Symbole der Ordnung heißt es bei Butzer und Jacob. Die Ordnung des Körpers, des Geistes und der Seele (Metzler, 2008:433). Doch nicht die Zahl selbst oder der Zahlenwert ist entscheidend, sondern „*Relevant für die Symbolbildung ist die [...] In-Bezug-Setzung der Zahl mit magischen, religiösen und philosophischen Bedeutungen*“ (Butzer; Jacobi, 2008: 433). Hartmann versteht sich in diesem Handwerk und setzt die Zahlen samt ihrer symbolischen Bedeutung in einen gewissen Bezug mit seinen Protagonisten oder Figuren. Hervorstechen in diesem Fall die Zahlen Drei, Acht und Elf.

Beginnen wir mit der Zahl Drei. Die Zahl Drei spielt wie auch im ‚*Gregorius*‘ eine wichtige Rolle in der Erzählung ‚*Der arme Heinrich*‘. Die Drei wird von Hartmann

vor allem in Bezug auf die Meierstochter immer wieder gebraucht. Die erste Stelle bei der wir während der Zahlenanalyse auf die Zahl Drei stoßen ist der Zeitabschnitt von drei Jahren, die *Heinrich* auf dem Hof der Bauern verbringt. Als er zum ersten Mal auf dem Landsitz ankommt, ist die Meierstochter acht Jahre alt. Von da an vergehen drei Jahre. In diesen drei Jahren wenden sich alle Personen im Umfeld von *Heinrich* von ihm ab. Bis auf die Meierstochter. Sie wendet sich ihm immer mehr zu. Pfl egt und versorgt ihn. In diesen drei Jahren baut das Mädchen eine solch innige Beziehung zu *Heinrich* auf, dass er sie „*gemahel*“ (V. 341) nennt. Hartmann stellt diese drei Jahre als die Zeit dar, in der sich das Kind zu einem reifen Mädchen entwickelt. Bezüglich der geistigen Reife heißt es in der Studie von Battal Inandi „*Sie ist imstande, zwischen Gutem und Bösem zu unterscheiden*“ (Inandi, 1988: 5).

Das achtjährige Mädchen reift in einer Zeit von drei Jahren bis zu ihrem elften Lebensjahr heran. Im Alter von elf Jahren entscheidet sie nun ganz altruistisch sich für ihren Herrn zu opfern. „*des einen sie sich gar bewac / gelebet si morgen den tac/daz si benamen ir leben/ umbe ir herren wolde geben*“ (V. 525-528).

Hartmann versucht auch beim ‚*armen Heinrich*‘ mit der Drei die Vollkommenheit der Reife darzustellen. Da wir bereits im ‚*Gregorius*‘ detailliert auf die Zahl Drei eingegangen sind versuchen wir hier nur noch eine Ergänzung zu machen. Die Vollkommenheit mit der Hartmann die Drei in Anlehnung an die Trinität auch im Gebraucht wird hier auf die Reife des Mädchens angewandt und erhält somit ihren symbolischen Charakter.

Dadurch, dass Hartmann die Zahlenallogerese bekannt ist, stellt er eine Rechnung auf. Sein Ziel sind eigentlich die Zahlen Drei und Elf. Elf minus Drei gibt

Acht. Also beginnt er das Leben des Mädchens im Alter von acht Jahren. Die Acht hat ebenfalls eine starke Symbolträchtigkeit. Das Mädchen tritt in der Verserzählung auf als achtjähriges Kind. Die Acht spielt in der christlichen Auffassung zunächst eine wichtige Rolle in Bezug auf die Auferstehung Christi am achten Tag nach seiner Kreuzigung (Endes; Schimmel, 1998: 174). Aber auch andere biblische Ereignisse werden an die Zahl Acht angelehnt. So heißt es zum Beispiel Buch Petrus, dass acht Personen in der Arche gerettet wurden (EU, 1 Petr 3,20). Laut Endes und Schimmel glaubt man im Islam, „*dass es zwar sieben Höllen, aber acht Paradiese gibt, denn die Barmherzigkeit Gottes ist größer als sein Zorn*“ (Endes; Schimmel, 1998: 173).

Nach der Drei und der Acht erreicht Hartmann den Höhepunkt der Zahlenallogerese mit der Zahl Elf. Es handelt sich hierbei um eine Zahl die keinerlei christliche Symbolik oder Attribute aufweist, sondern rein kulturelle. Diese kulturelle Symbolik reicht bis in die germanische Zeit hinein. Die Elf galt in dieser Zeit eher als ein negatives Vorzeichen. Sie hat einen größeren Wert als die vollkommene Zehn, ist aber weniger als die wiederum vollkommene Zwölf. In der mittelalterlichen Zahlenallogerese wird sie als Botschafterin des Übels dargestellt. So gebraucht sie auch Hartmann als böses Omen für die Entscheidung des Mädchens. Ihr Entschluss sich zu Opfern ist für alle Beteiligten, außer dem Mädchen selbst ein großes Unheil. Im späten Mittelalter erfährt die Elf eine Übertragung in die christliche Auffassung. Sie steht somit als die Überschreitung der zehn Gebote. Diese Symbolik der Zahl Elf festigt sich innerhalb der deutschen Literatur und taucht immer wieder auf. Sogar Schiller gebraucht die Elf in seiner Wallenstein Trilogie. Er spricht von der Elf als Sünde. Die Elf überschreitet die zehn Gebote heißt es (Endes; Schimmel, 1998: 206-208).

In der islamischen Forschung findet sich keine direkte symbolische Bedeutung für die Zahl Elf. Doch in Assoziation mit dem Mädchen in Hartmanns Erzählung wird deutlich, dass er die wohl im 12. Jahrhundert verbreitete Meinung darlegt, ein Kind reife mit Elf Jahren zu einer gewissen Reife heran. Diese Meinung wird auch in etwa im Islam vertreten. Die Kinder, vor allem die Mädchen erreichen ihre geistige Reife etwa im Alter von elf Jahren. Ab diesem Alter sind sie selbst verantwortlich für die Ausführung ihrer Pflichten gegenüber Gott (Al-Yusuf, 22).



## SCHLUSSFOLGERUNG

Hartmann von Aue ist einer der wichtigsten Vertreter der höfischen Epik. Seine besondere Stellung innerhalb der mittelhochdeutschen Epik erhält er vor allem deshalb, weil er als erster versuchte das Verhältnis des Ritters zur *werlt* und zu Gott, den beiden Werten des *honestum* und des *summum bonum* zu klären. Seine letzten beiden Erzähltexte ‚*Gregorius*‘ und ‚*Der arme Heinrich*‘ sind, wie auch sein zweiter Lebensabschnitt, geprägt von seiner Hinwendung zu Gott. Beide Erzählungen sind biblische Texte, die religiöse Themen und Probleme für ein höfisches Publikum darstellen. Hartmann von Aue bearbeitet in diesen Erzählungen die Gott-Welt-Problematik, die hinsichtlich der kulturellen und geschichtlichen Voraussetzungen geprägt sind von der Auffassung der Scholastik, dem Dualismus und den ritterlichen Tugenden.

Beide Texte Hartmanns wurden in der Germanistik über Jahrzehnte hinweg vor allem in der deutschen Mediävistik oft analysiert. Dies geschah jedoch immer unter dem besonderen Fokus der westlich-christlichen Prägung. Außer Acht gelassen wurde dabei bislang, dass beide Texte Kulturaspekte beinhalten, die auch eine Deutung aus der Perspektive des islamischen Kulturkreises zulassen.

Zu Beginn der Arbeit wurden zunächst die Rahmenumstände dargelegt. Hartmann von Aues Leben, sein Werk mit seinen ganzen Unterthemen wie Gott-Welt-Problematik, *Ordo*-Denken, Scholastik und Rittertum wurden ausgearbeitet. Auch die Bedeutungen von Motiv und Symbol innerhalb der Literaturwissenschaft wurden aufgeschlüsselt. Anschließend wurden die Motive und Symbole beider Werke ausgiebig

sowohl aus der christlichen als auch aus der islamischen Perspektive analysiert. Das Hauptaugenmerk dabei galt den Gemeinsamkeiten und den Unterschieden in den Bedeutungsebenen der Symbole.

Das erste analysierte Motiv, nämlich die Sünde, war sowohl im ‚*Gregorius*‘, als auch im ‚*armen Heinrich*‘ eines der Hauptmotive. Das Motiv der Sünde, wie es von Hartmann von Aue dargestellt wurde, ist eine deutliche Reflexion des damaligen Zeitgeistes. Die Sünde im ‚*Gregorius*‘ stellte Hartmann im Rahmen des Inzest dar und gebrauchte dieses Motiv mit dem Hinweis auf die Erbsünde. Diese Auffassung jedoch ist abweichend von der islamischen Auffassung. Es konnte festgestellt werden, dass es im Islam im Gegensatz dazu nur die vom Menschen auf Erden selbst vollzogene Sünde gibt. Der Mensch ist selbst verantwortlich für seine Handlung und somit auch selbst für sein fehlerhaftes Verhalten verantwortlich. Doch trotzdem geht der Kulturkreis des Lesers von einer genetischen Übertragung der Schuld und der Sünde auf die Nachfahren aus, was sich auch in Redewendungen im türkischen Sprachgebrauch widerspiegelt.

Im ‚*armen Heinrich*‘ beinhaltet das Sündenmotiv hingegen die Tatsache, dass der Protagonist nicht an Gott denkt. Das in der Analyse dieser Symbole bearbeitete Wissen gibt Grund zur Annahme, dass das Sündenmotiv, das Hartmann im ‚*armen Heinrich*‘ gebraucht, auch aus der islamischen Perspektive verständlich ist. Die Auffassung, dass das Nicht-Gedenken an Gott eine Sünde darstellt und Grund für die Erkrankung des *Heinrichs* sein könnte, ist auch für den Leser aus dem islamischen Kreis durchaus plausibel. Es konnte in den Untersuchungen festgestellt werden, dass eines der Grundprinzipien des Islam das Gottgedenken ist und somit die in der Verserzählung dargestellte Sünde für den Leser durchaus verständlich ist.

Anders hingegen ist es bei dem Motiv der Buße. Die Auffassung von Buße aus islamischer Perspektive differenziert sich von der christlichen insofern, dass die islamische weitaus individueller ist. Jegliche zu erfüllende Buße ist reduziert auf die Gott-Knecht-Beziehung. Es gibt kaum materielle Gaben, die eine gewisse Sünde ausgleichen oder gar tilgen könnten. Die Analyse legte dar, dass der Sünder einen absolut neuen Weg einschlagen muss, der sich von dem der Sünde abweicht. Deshalb kann man davon ausgehen, dass dieses Motiv Hartmanns aus dem islamischen Kulturkreis weniger verständlich ist.

Bezogen auf das Inzestmotiv, das Hartmann in dieser Verserzählung darlegt, kann dieses Motiv auch aus der islamischen Perspektive durchaus begriffen werden. Es bestehen keine wirklich fundamentalen Unterschiede bezüglich der Inzest-Sünde. Untersuchungen in der Sekundärliteratur haben ergeben, dass Lesern aus dem islamischen Kulturkreis mit dem hier veranschaulichten Inzestmotiv durchaus vertraut sind.

Innerhalb der intertextuellen Analyse hat sich herausgestellt, dass Hartmann sich auch mit dem Motiv von Moses auseinandersetzt. Der Protagonist *Gregorius* weist in der Verserzählung Parallelen zum Leben von Moses auf. Da Moses eine biblische Figur ist und auch im Islam vertreten ist, ist natürlich ganz klar, dass das Motiv Moses auch aus der islamischen Perspektive durchaus erkennbar ist. Dies gilt genau so auch für das von Hartmann gebrauchte Hiob-Motiv. Doch in Verbindung mit Moses taucht in der Verserzählung Hartmanns auch das Motiv des Wassers auf. Innerhalb unserer Untersuchungen konnte festgestellt werden, dass das Motiv des Wassers aus beiden Perspektiven vor allem der Ursprung allen Lebens ist und viele weitere Gemeinsamkeiten aufweist.

Demnach wurde deutlich, dass das Wasserbild, das Hartmann in seiner Verserzählung ‚*Gregorius*‘ gebraucht, ein durchaus verständliches Motiv für die Leser aus der islamischen Perspektive ist. Es könnte sogar behauptet werden, dass durch den Mangel an Wasser dieses Motiv einen größeren Wertinhalt für die islamischen Regionen besitzt, als für Hartmanns Leser aus seinem eigenen Kulturkreis. Sowohl die Parallele zu Moses, als auch das Motiv des Wassers haben eine tiefere Bedeutungsebene für beide Kulturen.

In der Analyse zum ‚*armen Heinrich*‘ wurde nach der Sünde, die Beichte als zweitwichtigstes Motiv herausgearbeitet. Die Beichte besitzt verblüffender Weise für die islamische Kulturwelt keinerlei Bedeutung. Weder kulturell, noch religiös gibt es die Beichte oder der Beichte ähnliche Durchführungen. Unsere Nachforschungen haben gezeigt, dass der islamische Kulturkreis die Sünde eher bedeckt und sie als einen Pakt zwischen dem Menschen und seinem Herrn ansieht, als sie an eine dritte Person weiterzuleiten. Deshalb ist es auch ungewiss, ob dieses Motiv aus der islamischen Perspektive verständlich ist. Hartmanns explizite Darstellung der Beichte wird aus dem islamischen Blickwinkel wohl eher als aufschlussgebende Information für den Leser oder eine Gewissensentlastung *Heinrichs* verstanden.

Ganz anders hingegen ist es mit dem Motiv des Aussatzes. Der Aussatz ist durch seine auf der ganzen Welt verbreitete Krankheitsspezifität so bekannt, dass dieses Motiv, unseren Untersuchungen nach in fast allen Kulturkreisen als solches erkannt wird. Abweichungen finden sich lediglich in der Auffassung von Aussatz als Strafe. Ob der Aussatz als Strafe oder einfach nur als Krankheit verstanden wird, hängt unserer

Analyse nach eher damit zusammen, ob die kulturelle Gemeinschaft eher einen volkstümlichen Glauben besitzt, oder doch dogmatische Richtlinien verfolgt.

Bei den Symbolen verhielt es sich innerhalb der Studie ähnlich wie mit den Motiven. Entgegen der Erwartungen wiesen nicht alle Symbole perspektivische Gemeinsamkeiten auf, sondern es konnten Unterschiede festgestellt werden. Beim Symbol Blut beispielsweise gab es durchaus Parallelen. Doch durch die Transzendenz des Germanischen in die christliche Welt beinhaltet das Blutsymbol doch eher mythologische Bedeutungsebenen, wobei das Blut-Symbol im Islam unseren Nachforschungen nach eher aus der Erzählung zu Abraham schöpft.

Ähnliches wurde auch für die Symbole ‚Frau‘, ‚Mädchen‘ und ‚Eltern‘ festgestellt. Die Frau zum Beispiel hat im 12. Jahrhundert eine andere Bedeutung als bei den islamischen Mystikern derselben Zeit. Mystiker wie Arabi, Geylani aber auch Rumi haben die Auffassung, dass der Mann den Verstand, die Frau die *Nefs* repräsentiert. Doch da das Eine nicht ohne das Andere existieren kann, sind sie im Wesen doch eins. Die Mystik geht sogar noch einen Schritt weiter und erklärt, dass sogar innerhalb jedes einzelnen Menschen der männliche Verstand und die weibliche *Nefs* Vereinigung suchen, und dass somit das Ungleichgewicht beider eigentlich die Abweichung vom rechten Pfad bringt. Was die stärkste Parallele aus der islamischen Perspektive darstellt. Denn in der Erzählung legt Hartmann diese beiden wie Yin und Yang, wie Verstand und *Nefs* so sehr in ein Gleichgewicht, dass *Gregorius* ohne die Frau aber auch die Frau nicht ohne *Gregorius* eine funktionsfähige Position innerhalb der Rolle, aber auch innerhalb der Heilsgeschichte spielen können.

Auch das Symbol der Isolation wird von Grund auf anders verstanden. Der Islam sieht vor, sich am öffentlichen Leben zu beteiligen und das in der Isolation Gewonnene innerhalb des Volkes zu praktizieren. Dabei wird von vielen Mystikern die Schwierigkeit der Übertragung der Theorie in die Praxis betont. Die Isolation oder Abgeschiedenheit von der Welt deutet hier auf eine Reise in sich selbst. Die Lossagung von allem Weltlichen steht im Gleichnis zu Sündenfreiheit.

Ein weiteres Symbol in der Erzählung Hartmanns ist ‚Körper‘. Wir gehen davon aus, dass Hartmann, in dem er *Gregorius* Körper/Leib gepeinigt darstellt, eine Parallele zu der körperlichen Strafe zieht. Diese Form der körperlichen Strafe spiegelt die Auffassung des 12. Jahrhunderts wieder, in der durch die körperliche Strafe auch die Seele gereinigt wird. Somit ist der Körper nicht nur Werkzeug der Sünde, sondern dient auch zur Läuterung und zum ewigen Seelenheil. Der Körper soll in dieser Verserzählung lediglich Aufschluss darüber geben, ob sein Besitzer weiterhin in der Sünde verharret, oder ob ihm schon die Gnade Gottes zu Teil geworden ist und diese Heilung des Inneren sich auch in seinem Äußeren bemerkbar gemacht hat.

Der Schlüssel in der Hand des *Gregorius* ist für beide Perspektiven durchaus verständlich. *Gregorius* übergibt den Schlüssel zunächst dem Fischer, der ihn ins Wasser wirft. *Gregorius* ergibt sich praktisch dem Fischer, und parallel dazu Gott. Dadurch, dass der Schlüssel erneut gefunden wird, repräsentiert dieser Akt die Eroberung. *Gregorius* erobert sozusagen das Himmelsreich. Somit gilt auch dieses Symbol, wenn auch auf Umwegen plausibel.

Wie auch in dieser Schlussfolgerung dargestellt wurde, weisen viele Motive und Symbole Parallelen in der Bedeutungsebene der islamischen und der christlichen

Perspektive auf. Doch interessant dabei ist zu beobachten, dass nicht wie zunächst angenommen Motive und Symbole, die sowohl in der Bibel als auch im Koran vorhanden sind, gleich verstanden werden, sondern dass auch in diesem Rahmen Unterschiede zu beobachten sind. Darüberhinaus konnte festgestellt werden, dass trotz der unterschiedlichen historischen Herkunft viele kulturelle Glaubensauffassungen unerwarteter Weise Gemeinsamkeiten aufweisen. Selbstverständlich ist die in dieser Arbeit ausgeführte Analyse durchaus expandierbar. Doch ich bin zuversichtlich, dass die ausgearbeiteten Ergebnisse bereits in diesem Rahmen einen großen Beitrag zum interkulturellen Verständnis beitragen können.



## ÖZET

“*Motiv und Symbol im ‘Gregorius‘ und in ‘Der arme Heinrich‘ Hartmanns von Aue aus der christlichen und der islamischen Perspektive*” adlı arařtırmamızda XII. yüzyıla ait iki edebi eserin motif ve sembol bağlamında bugüne dek Hıristiyanlık çerçevesinde yapılmıř olan analizlerinin bir de İslami bakıř açısıyla incelenmesi yapılmıřtır. Her iki metin ‘*Gregorius*’ ve Türkçe tercümesiyle ‘*Zavallı Heinrich*’ birçok kültürel ve dini motif ve sembol barındırmaktadır. Eserlerin yazarı Hartmann von Aue, XII. yüzyıla özgü motif ve sembollerle, okuruna hedeflemiş olduđu bir takım mesajları bilinçli bir biçimde vermeye çalışmıřtır. Kullanmış olduđu motif ve semboller bugüne dek hep batı ve Hıristiyanlık bakıř açısıyla deđerlendirilmiřtir. Ancak eserde mevcut olan ve dođu kültürüyle İslam coğrafyasında da karřılıkları bilinen veya bilinmeyen birçok unsur bugüne kadar hiç bir incelemenin konusu olmamıřtır. Oysa eserlerin günümüzde dahi güncelliđini koruyan konu, motif ve sembolleri bilimsel bir incelemeye el veriřli bir zemin sunmaktadır. İncelenmiş olan motifler; günah, nedamet, ensest ve cüzam, Hz. Eyyüp ve Hz. Musa iken incelenen semboller; kan, kurban, kadın, tecrit, beden, balık, anne-baba, anahtar, ayna, kemer, yüzük ve sayıları kapsamaktadır. İnceleme edebiyat ve kültürlerarasılık bağlamında ele alınmıřtır. Bařlangıç hipotezimiz hem Hıristiyanlık hem de İslami perspektiften incelenecek olan eserlerin daha ziyade semavi dinlerin keřiřtiđi algı dünyası içerisinde ortak noktalar göstereceđi yönündeydi. Ancak çalışmanın akıřı içerisinde bazı motif ve sembollerin ortak bir kültür dünyasında keřiřmemelerine rađmen bir birilerine paralellik gösterdiđi görülmüřtür. Elde edilen bu bulgular metnin kültürlerarasılık çerçevesinde Hıristiyanlık bakıř açısıyla İslami bakıř açının ortak paydalarda buluřtuđunu göstermiřtir.

Anahtar Kelimeler: Hartmann von Aue, motif, sembol, kültürlerarasılık, kültür, Hıristiyanlık, İslamiyet, orta çağ, orta çağ edebiyatı

## ABSTRACT

In this study with the title "*Motiv und Symbol in 'Gregorius' und in 'Der arme Heinrich' Hartmanns von Aue aus der christlichen und der islamischen Perspektive*" two narrations of the 12<sup>th</sup> century, which were so far always analyzed from the Christian perspective were hereby analyzed also from the Islamic perspective. Both narrations '*Gregorius*' and '*Der arme Heinrich*' contain a lot of cultural and religious motives and symbols. The author of these narrations Hartmann von Aue tried to give a lot of messages to his audiences, which were typically for the perception of the 12<sup>th</sup> century. All these motives and symbol were always analyzed from the Christian perspective.

However a lot of these motives and symbols also exist in the Islamic world. These were never analyzed from this perspective although they contain a very comprehensive dimension. The motives which were analyzed in this studies were; sin, penance, incest and leprosy, Hijab and Moses. The analyzed symbols were; blood, sacrifice, woman, isolation, body, fish, parents, key, mirror, belt, ring and numbers.

This study was prepared in regard of literature and intercultural. Our first hypothesis was to show similarities and differences between the Christian and Islamic perspectives. But throughout the study it was seen that there are a lot of common cultural overlaps between both perspectives. Therefore this study has shown that readers from both cultures, Christian as well as the Islamic, have a common understanding of the motives and symbols in the narration, in spite of a few distinctions.

**Keywords:** Hartmann von Aue, motive, symbol, intercultural, culture, Christianity, Islam, middleage, mediaeval studies.

## QUELLENVERZEICHNIS

### Primärliteratur

Aue, H. v. (1973). *Gregorius*. Herausgegeben von Hermann Paul. 12. Auflage besorgt von Ludwig Wolff. Altdeutsche Textbibliothek. Max Niemeyer Verlag: Tübingen.

Aue, H. v. (2010). *Der arme Heinrich*. Herausgegeben von Hermann Paul. neu bearbeitet von Kurt Gärtner. 18. unveränderte Auflage. Altdeutsche Textbibliothek. de Gruyter Verlag: Berlin.

### Sekundärliteratur

Achrati, A. (2003). *Hand and Foot Symbolism*. From Rock Art to the Qur'an. In: *Arabica*, Vol. 50 (4), 463–500.

Affeldt, W. (1969). *Die weltliche Gewalt in der Paulus Exegese*. Forschungen zu Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 22. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Akdemir, S. (1997). *Tarih boyunca ve Kuran-I Kerim'de Kadın*. Woman in History an the Qur'an. Journal of Islamic Research. Vol: 10. No: 4. 1997.

Allkemper, A.; Eke, N., O. (2016). *Literaturwissenschaft: Eine Einführung in die Literaturwissenschaft*. UTB Verlag: Suttgart.

Altunel, I. (1995). *Gevrekli Seydişehir/ Konya, kasabası düğünlerinde, gelin güvey motifi üzerine bazı tespitler*, 3. Milletler Arası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri, T.C. Kültür Bakanlığı yay., 9-11 Ekim 1995.

Arndt, P., H. (1980). *Der Erzähler bei Hartmann von Aue. Formen und Funktionen seines Hervortretens und seinen Äußerungen*. Göppingen (GAG 299).

Arvasi, B. (1982). *Hartmann von Aue ve Gottfried von Strassburg'un Eserlerinde Hak ve Kuvvet İlişkisi*. Dissertation: Ankara.

Ateş, İ. (1985). *Ölüm Ya Da Ölümsüzlüğe Göç*. Vakıflar Dergisi XIX: Ankara.

Baader, G. (1978). *Die Schule von Salerno*. Medizinhistorisches Journal, Bd. 13., 124-145. Franz Steiner Verlag.

Baier, K. (2004). *Geschichte der Philosophie II: Mittelalter Teil 1: Einleitungsfragen und Institutionengeschichte*.

([http://homepage.univie.ac.at/karl.baier/texte/tex\\_skripten.htm](http://homepage.univie.ac.at/karl.baier/texte/tex_skripten.htm))

Beckermann, A. (1986). *Descartes' metaphysischer Beweis für den Dualismus*. Analyse und Kritik. Verlag Karl Alber: Freiburg/München.

Benecke, G., F.; Lachmann, K. (1959). *Iwein. Eine Erzählung von Hartmann von Aue*. Berlin. Walter de Gruyter.

Berg, v.d.B,H,J. (1983).Gehalt, Struktur und Religiöse Haltung in Novalis 'Hymnen an die Nacht'. In: *Literator*; Vol 4, No 2 (1983), 70-77. doi: 10.4102/lit.v4i2.969.

Blisch, L. (2009). *Die Logik des Zufalls in der arme Heinrich*. München: GRIN Verlag.

Boon, P. (1980). *Ist Hartmanns Gregorius ein Sünder? Zur ungewollten Missetat in der Sicht des Mittelalters*. In: *Neophilologus*, 64, S. 405-414.

Brinker, K. (1968). *Formen der Heiligkeit. Studien zur Gestalt des Heiligen in mittelhochdeutschen Legendenepen des 12. und 13. Jahrhunderts*. Bonn.

Butzer, G; Jacob, J. (2008). *Metzler Lexikon literarischer Symbole*. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler.

Cassel, P., S. (2010), *Die Symbolik des Blutes und der arme Heinrich, von Hartmann von Aue. (1882)*. Kessinger Verlag.

Cevdet Paşa, A. (1985). *Kıyas-ı Enbiya*. Sadeleştirilen ve Baskıya Hazırlayan: Metin Bozkurt. Çile Çayınları.

Christoph, S. (1982). *Guilt, shame, atonement, and Hartmann's Gregorius*. In: Euphorion, 76, S. 207-221.

Clark, S., L. (1989). *Hartmann von Aue. Landscape of Mind*. Rice University Press: Houston Texas.

Combridge, R. (1984). *The use of biblical and other learned symbolism in the narrative works of Hartmann von Aue*. Aus: McFarland, Timothy; Ranawake, Silvia (Hrsg.): *Hartmann von Aue. Changing perspectives*. London Hartmann Symposium: Göppingen.

Corneau, Ch. (1966). *Hartmanns von Aue "Armer Heinrich" und "Gregorius". Studien zur Interpretation mit dem Blick auf die Theologie zur Zeit Hartmanns*. München. (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters. 15).

Cormeau, Ch. (1969). *Sünde und Heilserfahrung bei Hartmann von Aue nach den Verserzählungen "Armer Heinrich" und "Gregorius" skizziert*. Aus: Wilpert, P. (Hrsg.): *Lex et sacramentum im Mittelalter*. Berlin S. 113-126.

Cormeau, Ch. (1981). *Hartmann von Aue*. In: Kurt Ruh (Hrsg.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. 2. Ausgabe. . Bd. 3. 1981. 500-520: Berlin.

Cormeau, Ch., Störmer, W. (1985). *Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung*. München: C.Beck Verlag. S. 120.

Creuzer, F. (1821). *Symbolik und Mythologie der alten Völker – besonders der Griechen*, Bayerische Staatsbibliothek, S. 580.

Dahlgrün, C. (1991). *Hoc fac, et vives – vor allen dingen minne got*. Hamburger Beiträge zur Germanistik, Frankfurt am Main: Peter Lang.

DeBoor, H.; Newald, R. (1997). *Die deutsche Literatur im späten Mittelalter 1250-1350*. Fünfte Auflage. Neubearbeitet von Johannes Janota. C.H. Bech'sche Verlagsbuchhandlung: München.

Doğan, M. (2014). *Dinlerde ve İslam Kültüründe Sabır*. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Dergisi. 5 (2014). ss. 93-130.

Dorn, E. (1967). *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters*. München. (= Medium Aevum. 10).

Duden. (1996). *Bd.1: Duden Die deutsche Rechtschreibung*. Gebundene Ausgabe. Bibliographisches Institut: Mannheim.

Neubuhr, E. (1977). *Bibliographie zu Hartmann von Aue*. Bibliographien zur deutschen Literatur des Mittelalters. Bd 5., Berlin: Erich Schmidt.

Endres, G., Schimmel, A. (1998). *Das Mysterium der Zahl*. Diederichs gelbe Reihe: München.

Erbaş, A. (2014). *Samimiyet ve Sıdk İlişkisi*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları - 1000. Halk Kitapları: 235: Ankara.

Ernst, U. (2002). *Der 'Gregorius' Hartmanns von der Aue: Theologische Grundlagen - legendarische Strukturen - Überlieferung im geistlichen Schrifttum*. Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Ordo Verlag: Köln.

Frank, G.; Leinkauf, Th., Wriedt, M. (Hgg). (2006). *Beobachtungen zur Rezeption patristischer Autoren in der frühen Neuzeit*. in: Die Patristik in der frühen Neuzeit: Stuttgart-Bad Cannstatt, S. 191-207.

Frenzel, E. (1963). *Stoff-, Motiv-, und Symbolforschung*, Stuttgart: Sammlung Metzler.

Frenzel, E. (1992). *Stoffe der Weltliteratur*, Stuttgart: Kröner Verlag.

Frenzel, E. (2008). *Motive der Weltliteratur*, Stuttgart: Kröner Verlag.

Fürniss, A. (2003). *Mirjam. Eine Szenische Begegnung mit einer vergessenen Frauengestalt der Bibel*. Sommerpredigt 2003. in der Mathäuskirche: Backnang. ([www.cicerium.info/uploads/media](http://www.cicerium.info/uploads/media)).

Gaidetzka, P. (2000). *Wasser – Vieldeutiges Symbol in den Religionen*, in: Wendekreis, 7-8/2000.

Genç, R. (1997). *Türk İnanışları ile Milli Geleneklerinde Renkler ve Sarı, Kırmızı, Yeşil*, Ankara: AKM Yay.

Goebel, K., D. (1974). *Untersuchungen zu Aufbau und Schuldproblem in Hartmanns „Gregorius“*. Berlin. (= Philologische Studien und Quellen. 78).

Gölbaşı, S. (2006). *Kuran-ı Kerimde anılan bazı peygamberlerin yalnızlık deneyimi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimler Anabilim Dalı, Tasavvuf Tarihi Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Göttert, K., H. (2011). *Die Ritter*. Stuttgart Philipp Reclam jun. Verlag.

Grabmann, M. (1909). *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 1, Freiburg.

Graf, K. (2000). *Ursprung und Herkommen*. Funktionen vormoderner Gründungserzählungen. In: Archiv: Mediaevistik. 8. März 2000, abgerufen am 8. April 2014 (Referat über Identitätsstiftung durch Ursprungserzählungen auf der 3. Jahrestagung des SFB 541 „Identitäten und Alteritäten“ an der Uni Freiburg 2000).

Grazybek, P. (2010). *Die Grenze (: ) Zwischen Märchen Und Schwank*. Graz.

Grisebach-Maren, M. (1998). *Methoden der Literaturwissenschaft*, Stuttgart: UTB.

Grosse; Rautenberg. (1995). *Hartmann von Aue: der arme Heinrich*. Mittelhochdeutsche/Neuhochdeutsche Übers. V. Siegfried Grosse. Hg. V. Ursula Rautenberg. Stuttgart: Phillip Reclam jun., 1995 (Universal Bibliothek 456).

Güvenç, B. (1984). *İnsan ve Kültür*. Remzi Kitabevi: İstanbul.

Halm, H. (1994). *Der schiitische Islam*. München.

Hamm, B. (2011). *Religiösität im späten Mittelalter*, Herg. R. Friedrich und W. Simon: Mohr Siebeck Verlag.

Harth, D., Gebhardt, P. (1982). *Erkenntnis der Literatur. Theorien, Konzepte, Methoden*. J.B. Metzler, Stuttgart.

Henne, H. (1982). *Herrschaftsstruktur, historischer Prozess und epische Handlung. Sozialgeschichtliche Untersuchungen zum ‚Gregorius‘ und ‚Armen Heinrich‘ Hartmanns von Aue*. Kümmerle Verlag Frankfurt am Main.

Herfellner, S. (2008). *Die Hiob-Thematik in der Literatur des Mittelalters. Hartmanns von Aue „Der arme Heinrich“ und das biblische Buch „Ijob“ im Vergleich*. GRIN Verlag: Norderstedt.

Idriz, B. (2011). *Grüß Gott, Herr Imam!. Eine Religion ist angekommen*. Dietrichs Verlag.

Inandi, B. (1988). *Zum Verhältnis zwischen Meierstochter und Heinrich in „Hartmanns von Aue: Armer Heinrich*, Ankaraner Beiträge zur Germanistik, Nr.1, Ankara.

İnce, V. (2008). *Muhyiddin ibn Arabi, Tefsir-i Kebir Te'vilat*, İstanbul: Kitsan Kitap.

Jackson, W., H. (1994). *Chivalry in twelfth-century Germany. The works of Hartmann von Aue*. Cambridge; Rochester N. Y.: D. S. Brewer, (Arthurian Studies 34).

Jankrift, K.,P. (2003). *Die Schule von Salerno*. in: Krankheit und Heilkunde im Mittelalter: Darmstadt.

Kahraman, F. (2012). „İslâm İnancında Günah, Günah Çeşitleri ve Kişi- yi Günah İşlemeye Sevkeden Faktörler“, Usûl, 8 (2007/2), 139 - 168.

Kara, Z. (2012). *Günahkâr Bedenlerden Referans Bedenlere: İslam'da Beden Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi Cilt 12, Sayı 1, ss. 7-41.

Kasten, I. (1993). *Schwester, Geliebte, Mutter, Herrscherin: die weibliche Hauptfigur in Hartmanns Gregorius*. In: Beiträge, 115, S. 400-420.

Kautt, A. (2012). *Symbol*. In: Rossipotti-Literaturlexikon; hrsg. von Annette Kautt; <http://www.literaturlexikon.de/sachbegriffe/symbol.html>; Stand: 21.04.2012.

King, K. C. (1963). *Zur Frage der Schuld in Hartmanns Gregorius*. In: Euphorion, 57, S. 44-66.

King, K., C. (1973). *Zur Frage der Schuld in Hartmanns Gregorius*. Aus: *Kuhn, Hugo; Cormeau, Christoph (Hrsg.): Hartmann von Aue*. Darmstadt. (=Wege der Forschung. 359) S. 311-341.

King, K., C. (1965). *The Mother's Guilt in Hartmann's Gregorius*. Aus: *Mediaeval German Studies. Festschrift Frederick Norman* London. S. 84-93.

Klemt, I. (1968). *Hartmann von Aue*. Eine Zusammenstellung der über ihn und sein Werk 1927 bis 1965 erschienenen Literatur. Greven, Köln.

Kluge. (2002). *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 24. Auflage bearbeitet von Elmar Seebold, Berlin: DeGruyter Verlag.

Kofler, W. (2011). *Nibelungen und Klage*. Redaktion I. Hirzel: Stuttgart.

Köglberger, St. (2010). *Die weibliche Hauptfigur im „Gregorius“* München: GRIN Verlag.

Kohushölter, S.(2006). *Die lateinische und deutsche Rezeption von Hartmanns von Aue „Gregorius“ im Mittelalter*. Untersuchungen und Editionen. (Hermaea 111). Max Niemeyer Verlag: Tübingen.

Kolb, H. (1982). *"Der wuocher der riuwe"*. Studien zu Hartmanns *Gregorius*. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* , NF. 23, S. 9-56.

Konuk, A.,A. (2010). *Muhyiddin ibn Arabi, Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I+II: Istanbul.

Köse, N. (1996). *Ensest Evliliğin Türk Halk Hikayelerindeki İzleri*. Tarih İncelemeleri Dergisi. XI. Ege Üniversitesi Basımevi: Bornova.

Könneker, B. (1987). *Hartmann von Aue: Der Arme Heinrich*. Frankfurt am Main: Verlag Moritz Diesterweg.

Kötschau, D. (2006). *Hartmann von Aue 'Gregorius' - Ist Gregorius ein guter Sünder?*. GRIN Verlag: München.

Kuhn, H. (1959). *Der gute Sünder- der Erwählte?* Aus: Rüdinger, Karl (Hrsg.): Hüter der Sprache. Perspektiven der deutschen Literatur. München. (=Deutschkundliche Reihe. 1) S. 63-73.

Kurt-Tuor, Ch. (2011). *Kindesaussetzung und Moral in der Antike. Jüdische und christliche Kritik am Nichtaufziehen und Töten neugeborener Kinder*. Vandenhoeck & Ruprecht Verlag: Göttingen.

Kurz, G. (1982). *Metapher, Allegorie, Symbol*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.

Kürschner-Pelkmann, F. (2007). *Das Wasser-Buch: Kultur, Religion, Gesellschaft, Wirtschaft*. Otto Lembeck Verlag: Frankfurt am Main.

Lambert, M. (2001). *Geschichte der Katharer. Aufstieg und Fall der großen Ketzerbewegung*. Aus dem Englischen von Raul Niemann. Primijis Verlag: Darmstadt.

Largier, N. (2001). *Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung*. München: Beck. S. 68.

Lorenz, B. (1977), *Bemerkungen zum Motiv der „Zwei Wege“ in Hartmanns Gregorius*. In Euphorion. 71. S. 92-96.

Lubkoll, C. (2004). *Motiv, literarisches*. In: Ansgar Nünning (Hrsg.): *Grundbegriffe der Literaturtheorie*. Stuttgart und Weimar: Metzler Verlag.

McFarland, T., Ranawake, S. (Hrsg.) (1984). *Hartmann von Aue. Changing perspectives*. London Hartmann Symposium 1984: Göppingen

Martini, F. (1991). *Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. 19. neu bearbeitete Auflage. Alfred Kröner Verlag: Stuttgart.

Matoba, K., Scheible, D. (2007). *Interkulturelle und Transkulturelle Kommunikation*. Working Paper of International Society for Diversity management e.V. No. 3.

Morgenroth, C. (2016). *Literaturtheorie. Eine Einführung*. Wilhelm Fink. UTB Verlag: Paderborn.

Münkler, M., Röcke, W., (1998). *Der ordo-Gedanke und die Hermeneutik der Fremde im Mittelalter*. Die Auseinandersetzung mit den monströsen Völkern des Erdrandes (gemeinsam mit Werner Röcke). In: Die Herausforderung durch das Fremde. Hrsg. von Herfried Münkler unter Mitarbeit von Karin Meßlinger und Bernd Ladwig, Berlin: Akademie Verlag. S. 701-766.

Namlı, A. (2013). Tasavvuf Kültüründe ve Tasavvufî/İşârî Tefsirlerde Ashâb-i Kehf Kısasi. Ekev Akademi Dergisi. Yıl: 17 Sayı: 55 (Bahar 2013).

Neuhaus, S. (2009). *Grundriss der Literaturwissenschaft*. 3. Auflage. A. Francke. UTB Verlag.

Neumann, F. (1966). *Hartmann von Aue*. In: Neue Deutsche Biographie (NDB). Band 7, Berlin: Duncker & Humblot.

Nobel, H. (1957). *Schuld und Sühne in Hartmanns „Gregorius“ und in der fröhscholastischen Theologie*. In: Zeitschrift für deutsche Philologie Bd. 76 (S. 42-79).

Nusser, P. (1992). *Deutsche Literatur im Mittelalter, Lebensformen, Wertvorstellungen und literarische Entwicklungen*. Alfred Kröner Verlag: Stuttgart.

Ohly, W. (1958). *Die heilsgeschichtliche Struktur der Epen Hartmanns von Aue*, Philosophische Fakultät der Freien Universität Berlin.

Ohly, F. (1976). *Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld*. Opladen. (=Rhein. -westfäl. Ak. d. Wiss. Vorträge G 207).

Ögel, B. (1998). *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı: İstanbul.

Özdemir, E. (2000). *Deyimler Sözlüğü*. Bilgi yayınevi: İstanbul.

Özgü , M. (1954). *Edebiyat Tarihi Araştırmalarında Yeni Ufuklar*. A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt: XIL, Sayı: 1-2, s. 109-115, Ankara, Mart-Haziran.

Panten, C. (2006). *Die Buße in Hartmanns "Gregorius" - Ein radikales Leben am Rande der Existenz?*. GRIN Verlag: München.

Petermann, H. (2014). *Blut - Mythos, Magie, Medizin*. Medizinisch Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft: Berlin.

Pincikowski, S., E. (2002). *Bodies of pain : suffering in the works of Hartmann von Aue*. Studies in medieval history and culture. V-11.:Routledge.

Prügger, G. (2013). *Spielend in den Untergang*. Das Motiv der KlavierspielerInnen in der österreichischen Literatur des 20. Jahrhunderts am Beispiel der Romane *Die Klavierspielerin* von Elfriede Jelinek und *Der Untergeher* von Thomas Bernhard. Diplomarbeit. Universität Wien.

Roem, P. (1993). *Die Aufstiegs-Spiritualität des Pseudo-Dionysius*, in: Bernard McGinn u. a. (Hg.): *Geschichte der christlichen Spiritualität*, Bd. I: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, Würzburg, 154–173, hier S. 161.

Rossípalová, A. (2009). *Der arme Heinrich bei Aue und bei Tankred Dorst: Ein Vergleich*.

Rudek, C. (2010). *Die Gleichgültigen. Analysen zur Figurenkonzeption in Texten von Dostojewskij, Moravia, Camus und Queneau*. Erich Schmidt Verlag: Berlin.

Ruh, K. (1971). *Hartmanns „Armer Heinrich“*. *Erzählmodell und theologische Implikationen*, in: *Mediaevalia litteraria*. Festschrift für Helmut de Boor, München.

Saran, F. (1989). *Hartmann von Aue als Lyriker: Eine literarhistorische Untersuchung* (1889), M. Niemeyer Verlag.

Sarikaya, Y. (2006). *Sovyet Devri Türkmen Yazarı Berdi Kerbabayev ve Aygıtlı Ädim Romanı*. *Bilig. Yaz / 2006. sayı 38: 1-14*. Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı.

Schönbach, A., E. (1971). *Über Hartmann von Aue, Drei Bücher Untersuchungen* (1893). Georg Olms Verlag: Hildesheim, Olms.

Schumacher, M. (1996/97). *Heinrich Kaufingers Gedicht 'Von den sieben Todsünden und den sieben Gaben des Heiligen Geistes'*. In: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft* 9, S. 309-322.

Sezgin, F. (1967). *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden, Brill, Bd. 1.S.86.

Silva, D.-G.-G. (2014). *Der leidende Leib als deformierter Leib: Überlegungen zum Armen Heinrich Hartmanns von Aue*, in: *(De)formierte*

Körper 2, Die Wahrnehmung und das Andere im Mittelalter, erschienen im Universitätsverlag Göttingen.

Simek, R. (2003). *Religion und Mythologie der Germanen*. Darmstadt S. 42ff: WGB.

Sparnaay, H. (1934). *Hartmann von Aue: Studien zu einer Biographie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1975): Darmstadt.

Strohschneider, P. (2000). *Inzest-Heiligkeit: 'Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns "Gregorius" in "Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters"*. Tübingen: Christoph Huber, Burghart Wachinger, Hans Joachim Ziegeler.

Suruç, S. (2005). *Peygamberimizin Hayatı*. Nesil Yayınları: İstanbul.

Tramm, T. (1994). *Die Überwindung des Dualismus von Denken und Handeln als Leitidee einer handlungsorientierten Didaktik*. Quelle: Wirtschaft und Erziehung. 46. Jg. (1994), S. 39-48.

Tepe, P. (2007). *Kognitive Hermeneutik*. Textinterpretation ist als Erfahrungswissenschaft möglich. Verlag Königshausen&Neumann. Würzburg.

Thuleen, N. (1998). *Referat: Symbol und Symbolismus*. Website Article. 15 April 1998.

McFarland, T., Ranawake, S. (Hrsg.) (1984). *Hartmann von Aue. Changing perspectives*. London Hartmann Symposium 1984: Göppingen.

Uludağ, S. (1977). *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*. Marifet Yayınları. İstanbul.

Wapnewski, P. (1969). *Hartmann von Aue*. Sammlung Metzler. 4. Auflage. Metzler Verlag: Stuttgart.

Wild, O. (1992). *Das Bildnis des Dorian Gray*. Übersetzt von Ingrid Rhein. Reclam: Stuttgart.

Wilpert, G. v. (2001). *Sachwörterbuch der Literatur*. Stuttgart. 8. Taschenbuchausgabe: Körner Verlag.

Wolff, A. (1964). *Gregorius*. Bei Hartmann von Aue und Thomas Mann. Interpretation. Gerausgegeben von Rupert Hirschenauer und Albrecht Weber. R. Oldenbourg Verlag: München.

Wolf, J. (2007). *Einführung in das Werk Hartmanns von Aue*. Einführungen Germanistik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Yazır, E. M. H. (2008). *Hak Dini Kur'an Dili, Kur'an-ı Kerim tefsiri.*

Ankara: Akçağ Yayınları.

Yeniçel N., Kayapınar H. (2000). *Sünen-i Ebu Davud Terceme ve Şerhi.*

İstanbul: Şamil Yayıncılık; c: 14.

Zeman, H. (2015). *Wilhelm Scherer (26.4.1841 – 6.8.1886): Essayist.*

Feuilletonist. Sprach- und Literaturwissenschaftler; Aufbruch der Goethe-Forschung / Herbert Zeman.

Zimmermann, K. (2009). *Hartmann von Aue: Gregorius der gute Sünder.*

Studienarbeit: GRIN Verlag.

## INTERNETQUELLEN

Abdurrahman, M. (2013). Nasuh Tövbesi. İslam Dergisi. Son görme: 09.02.2017. In: <http://www.islamdergisi.com/genel/nasuh-tovbesi/>

D'Ancona, C. (2016). Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/arabic-islamic-greek/>>.

Emmenegger, G. (2012). Griechische Patristik und orientalische Sprachen. Miséricorde - Av. Europe 20 - CH-1700 Fribourg. Letzte Änderung am 1. August 2012. In: <http://www.unifr.ch/bkv/summa/kapitel1.htm>

Fürniss, A. (2003). *Mirjam. Eine Szenische Begegnung mit einer vergessenen Frauengestalt der Bibel.* Sommerpredigt 2003. in der Mathäuskirche: Backnang. ([www.cicerium.info/uploads/media](http://www.cicerium.info/uploads/media)).

Hirschberger, R., M. (2003). In: [www.brandenburg1260.de/sachsenspiegel.html](http://www.brandenburg1260.de/sachsenspiegel.html)

Künne, W. (2003). Der Universalienstreit in der neueren analytischen Philosophie. Abgerufen 8. Februar 2017, von <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=227&n=2&y=1&c=2>

Lakatos, G. (2007). [www.brandenburg1260.de/recht-sachsenspiegel.html](http://www.brandenburg1260.de/recht-sachsenspiegel.html)

Matura, J. (2014). Kernfragen. Naturalismus. Abgerufen am 7.2.2017. In: <http://kernfragen.weebly.com/14-naturalismus.html>

Prinzinger, R. (2010). Forschung Frankfurt. In: <http://www.forschung-frankfurt.uni-frankfurt.de/36050744/03BlutIstEinBesondererSaft.pdf>

Schäfer, J. (2016). Artikel Albertus Magnus, aus dem Ökumenischen Heiligenlexikon. Abgerufen am 9. 2. 2017 In: [https://www.heiligenlexikon.de/BiographienA/Albertus\\_Magnus.htm](https://www.heiligenlexikon.de/BiographienA/Albertus_Magnus.htm)

Swaton, H., (2007). [www.saelde-und-ere.at/Hauptseite/Arbeitsgruppen/Mhdt/Falkenlied/Falke.html](http://www.saelde-und-ere.at/Hauptseite/Arbeitsgruppen/Mhdt/Falkenlied/Falke.html)

Vollständiges Heiligen-Lexikon, Band 1. Augsburg 1858, S. 96-99. <http://www.zeno.org/nid/20002851806>

Zapp, H. (1991). Johannes Calderinus. In: LexMA, V, 1991, Sp. 559-560.;  
Fabian, C. (2000). Personennamen des Mittelalters (PMA). Nomina Scriptorum Medii Aevi. Bayerische Staatsbibliothek. 2. Auflage: München. In: [http://www-app.uni-regensburg.de/Fakultaeten/PKGG/Philosophie/Gesch\\_Phil/alcuin/philosopher.php?id=6723](http://www-app.uni-regensburg.de/Fakultaeten/PKGG/Philosophie/Gesch_Phil/alcuin/philosopher.php?id=6723).

<https://www.heiligenlexikon.de/BiographienD/Dominikus.htm>

<https://www.heiligenlexikon.de/Orden/Franziskaner.htm>[http://gutenberg.spiegel.](http://gutenberg.spiegel.de/autor/-231)

[de/autor/-231](http://gutenberg.spiegel.de/autor/wilhelm-scherer-941)

<http://gutenberg.spiegel.de/autor/wilhelm-scherer-941>

<http://www.eslam.de/begriffe/g/glaubensbekenntnis.htm>

<http://www.atasozlerianlamlari.com/Harf/B-02/Atasozu/baba-koruk-eksi-erik-yer-oglundun-disi-kamasir/>

[www.islamdergisi.com/genel/nasuh-tovbesi/](http://www.islamdergisi.com/genel/nasuh-tovbesi/)

[http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/nilgun\\_ciblak\\_nazarlik.pdf](http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/nilgun_ciblak_nazarlik.pdf)

<http://pfarre.kirche.at/winklarn/content/das-r%C3%B6misch-katholische-bu%C3%9Fsakrament-die-beichte>

<http://www.zeit.de/1959/49/erwaehlter-suender/seite-2>

<https://derhonigmansagt.wordpress.com/2012/09/29/der-fisch-ein-christliches-symbol/>

<http://www.symbolonline.de/index.php?title=Spiegel>

<http://www.philosophie.uni-koeln.de/sites/philosem/Personen/Grundmann/Metaphysik.pdf>

<https://www.heiligenlexikon.de/BiographienA/Augustinus.html>

[http://www.einladung-zur-literaturwissenschaft.de/index.php?option=com\\_content&view=article&id=103:3-2-friedrich-daniel-ernst-schleiermacher&catid=38:kapitel-3](http://www.einladung-zur-literaturwissenschaft.de/index.php?option=com_content&view=article&id=103:3-2-friedrich-daniel-ernst-schleiermacher&catid=38:kapitel-3)

<https://www.orientdienst.de/muslime/minikurs/dschinn/>