

FÜRSORGEN UND GESCHLECHT

Zum *Gregorius* Hartmanns von Aue

Charlotte Carl

Abstract

Aufgrund weiblicher Fürsorge in Form des Stillens – wie auch der Fähigkeit zur Mutterschaft – hatten Frauen in der patriarchalen Gesellschaft des europäischen Mittelalters ihren Kindern gegenüber eine besondere Machtposition, von der Männer grundsätzlich ausgeschlossen waren. Anhand von Hartmanns von Aue Erzählung *Gregorius* wird im Beitrag gezeigt, dass diese Fürsorgehandlung transzendiert wurde, um so das Herrschaftsverhältnis zwischen den Geschlechtern umzukehren. Männlichen Figuren wurden dabei weibliche Handlungsweisen zugeschrieben, um das weibliche Fürsorgen als Ergänzung männlicher Autorität nutzbar zu machen.

Fürsorgen und Geschlecht

Jenseits eines geistlichen Kontexts waren fürsorgende Handlungen und Emotionen im europäischen Hochmittelalter negativ konnotiert und wurden mitunter sogar als Bedrohung der Beziehung von Mensch und

Gott aufgefasst. Erst durch eine Transzendierung in den spirituellen Bereich erfuhren fürsorgende Handlungen eine positive Aufwertung. Im Zuge dieser Transzendierung konnten die im Mittelalter als genuin weiblich aufgefassten fürsorgenden Handlungen zur Vervollkommnung männlicher Personen herangezogen werden. Mit Blick auf die geistliche Literatur des 12. Jahrhunderts weise ich anhand von Hartmanns von Aue Erzählung *Gregorius* nach, wie es insbesondere die Transzendierung der weiblichen Fürsorgehandlung des Stillens ermöglichte, das mit der Befähigung zum Stillen einhergehende Herrschaftsverhältnis zwischen den Geschlechtern umzukehren. Einer männlichen Figur werden hier weibliche Handlungsweisen zugeschrieben und das Motiv des weiblichen Fürsorgens wird so als Ergänzung männlicher Autorität nutzbar gemacht.

Fürsorgen im Mittelalter

Im weltlichen Kontext – im Alltag – des europäischen Mittelalters umfassten fürsorgende Handlungen das Sich-Kümmern um und das Pflegen, Behandeln und Versorgen von Säuglingen, Kindern und Hilfsbedürftigen ebenso wie die Sorge um das Seelenheil in Form von Fürbitten, Gebeten und Gelübden und wurden in der Hauptsache von Frauen übernommen (vgl. Opitz 1985, 208; Opitz 1990, 71). Demnach wurde fürsorgendes Handeln im Mittelalter als weibliches Handeln verstanden. Die Historikerin Caroline Walker Bynum weist anhand zisterziensischer Texte des 12. Jahrhunderts nach, dass bestimmte Qualitäten und Handlungen im geistlichen Kontext als spezifisch weiblich und mütterlich, beziehungsweise männlich und väterlich aufgefasst wurden (vgl. Bynum 1977, 269). Weibliche Fürsorge wurde in den untersuchten Texten ausdrücklich oppositionell zu autoritärer Väterlichkeit konzipiert, und entsprechend wurden fürsorgend handelnde Männer als mütterlich handelnde Männer begriffen. Dennoch hält die Historikerin Claudia Opitz fest, dass nicht nur Frauen und Mütter fürsorgend handelten. Auch Väter »handelten

mütterlicher, als ihre soziale Rolle einzuräumen im Stande war« (Opitz 1985, 210). Dieser Befund sei einzig dadurch eingeschränkt, dass sich väterliche Fürsorge nicht primär in der Übernahme pflegerischer Aufgaben, sondern vor allem in Fürbitten oder finanziellen Opfern ausgedrückt habe (vgl. ebd.; Spieß [1993] 2015, 479 f.).

Im Gegensatz zu fürsorgendem Handeln im weltlichen Kontext ist Fürsorgen als christliche Tugend völlig geschlechtsunabhängig (vgl. Opitz 1985, 200). Fürsorge als asymmetrische Sorge um andere, als (einseitige) Hilfe gegenüber Bedürftigen, ist ein elementarer Bestandteil christlicher Ethik und wird in der Bibel mit der Aufforderung zur tätigen Barmherzigkeit begründet (Mt 25, 34–36). Dabei richtet sich die biblische Aufforderung, Hungrige zu speisen, Durstigen zu trinken zu geben, Fremde aufzunehmen, Nackte einzukleiden, Kranke und Gefangene zu besuchen, an alle Menschen, Frauen und Männer, gleichermaßen.

Die Beschreibung fürsorgender Handlungen in geistlichen Texten geht dabei vielfach mit der Abwertung von Fürsorge im weltlichen Kontext einher. Weltliche Mütterlichkeit als »Urbild« (Opitz 1990, 78) von Fürsorge wurde – ebenso wie die Mutterschaft und das weibliche Geschlecht allgemein – deutlich »ins Negative, Belastende, Entheiligende abgedrängt« (ebd.). Auf Gott galt es seine Liebe zu richten, einzig gemäß der biblischen Aufforderung zur tätigen Barmherzigkeit sollte man fürsorgend handeln (vgl. Bynum 1977, 274; Atkinson 1991, 67; Brinker-von der Heyde 1996, 27). Gleichzeitig wurden die grundsätzlich Müttern oder Frauen zugeschriebenen Verhaltensweisen beziehungsweise Fähigkeiten im spirituellen Kontext ohne Einschränkung positiv bewertet (vgl. Brinker-von der Heyde 1996, 28). Dies ist insbesondere in Bezug auf das Gebären und das Stillen zu beobachten. Aufgrund dessen wurden diese Befähigungen, die Frauen Macht über ihr/e Kind/er gaben und von der Männer grundsätzlich ausgeschlossen waren (vgl. Newton 1996, 63–75), transzendiert, um das Herrschaftsverhältnis zwischen den Geschlechtern umzukehren. Das Versorgen der eigenen Kinder war dagegen von der Auf- und Umwertung von Fürsorgehandlungen ausdrücklich ausgenommen,

wie Opitz es in verschiedenen Heiligenviten des Hochmittelalters beobachtet (vgl. Opitz 1985, 200, 294). Sie stellt fest, dass insbesondere diejenigen Frauen Anerkennung erfuhren, die ihren Status als Mutter zugunsten der Ausübung von Fürsorge im Rahmen eines geistlichen Lebens in aller Konsequenz aufgaben und ihre Kinder verließen oder deren Kinder zu enthaltsamen Heiligen wurden (vgl. Opitz 1985, 206; Atkinson 1991, 74).

Zum Verhältnis von Fürsorgen und Geschlecht im *Gregorius* Hartmanns von Aue

Von einem solchen Kind berichtet der *Gregorius* Hartmanns von Aue. Um 1190 verfasst, basiert die Erzählung unter anderem auf der circa 40 Jahre älteren altfranzösischen *Vie du pape St. Grégoire* und handelt vom »*guoten sündære*« (Greg. 176) Gregorius, dessen Eltern ihn im Inzest gezeugt haben und der in der Folge von seiner Mutter ausgesetzt wird. Sein Vater stirbt auf einer anschließenden Pilgerfahrt, seine Mutter verbleibt als alleinige Landesherrin in Aquitanien. Der Abt einer Klosterinsel nimmt sich des Jungen an, bringt ihn bei einer Fischerfamilie unter und erzieht ihn zum geistlichen Leben. Nachdem Gregorius erfährt, dass er ein Findelkind ist, verlässt er den Abt und macht sich die Ritterschaft zum Ziel. Er gelangt in das Land seiner Mutter, die er aus der Bedrängnis eines Freiers rettet. Mutter und Sohn erkennen einander nicht, heiraten und begehen einen zweiten Inzest. Als sie diesen entdecken, lässt sich Gregorius von einem Fischer auf einen einsamen Felsen bringen, auf dem er 17 Jahre lang tief bereut und büßt, bis Gott ihn letztlich zum Nachfolger des verstorbenen Papstes erwählt.

Gregorius' Leben beginnt mit der Aussetzung durch seine Mutter. Während ihr Verhalten in der Forschung des 19. Jahrhunderts noch als »Herzlosigkeit« (Lippold 1869, 19) abgetan wurde, herrscht mittlerweile der Konsens, dass die Mutter des Protagonisten aus Liebe, Sorge und

Fürsorge zu ihrem Kind handelt. Indem sie Gregorius aussetzt, rettet sie ihr Kind und ermöglicht ihm ein Leben außerhalb der Schande der Inzestgeburt (vgl. Cormeau 1966, 54; Carne 1970, 72, 109). Dies drückt sich auch in der materiellen Absicherung ihres Sohnes aus: Die Mutter gibt ihm kostbaren Stoff, Gold sowie eine Tafel aus Elfenbein mit. Auf dieser fixiert sie sein Schicksal schriftlich und bittet den potenziellen Finder unter anderem, das Kind zu taufen, es christlich zu erziehen und ihm ein Leben in voller Hinwendung zu Gott zu ermöglichen.

Die Entscheidung über das Schicksal ihres Kindes trifft Gregorius' Mutter jedoch nicht selbst, sie überantwortet diese gänzlich Gott. Er rät ihr, das Kind auszusetzen (vgl. Cormeau 1966, 54; Carne 1970, 110; Kasten 1993, 410; Fiddy 2004, 40; Hausmann 2009, 96; Murdoch 2012, 75) und substituiert durch diesen Akt väterlicher Entscheidungsgewalt den abwesenden Vater:

*an got sazten si den rât,
daz er sie aller untât
bewarte an disen dingen.
dô muose in wol gelingen,
wan im niemer missegât
der sich ze rehte an in verlât.
nú kam in vaste in den muot,
in enware niht sô guot
daz si ez versanden ûf den sê.*

(Greg. 693–701)

Hartmann weicht an dieser Stelle deutlich von seiner französischen Vorlage ab, denn in der *Vie* entscheidet sich Gregorius' Mutter selbst dazu, ihr Kind auszusetzen, und nötigt ihren Vasallen durch einen Hungerstreik, ihr zu helfen (*Vie* 640–64, so auch 471–74; dies bemerken unter anderem Kasten 1993, 409; Strohschneider 2000, 126 Anm. 58; Hausmann 2009, 95f.; Fiddy 2004, 70; Stange 2011, 248). Ebenso wird der Abschied

der Mutter von ihrem Kind in der Erzählung Hartmanns deutlich abweichend zur französischen Vorlage erzählt (*Vie* 559–708; vgl. Kasten 1993, 409 f.). Ingrid Kasten weist nach, dass die Entscheidung der Mutter in Hartmanns Text sehr viel weniger von heftigen Emotionen begleitet und die Ambivalenz der Figur, ihr Dilemma zwischen dem Erhalt ihrer Ehre und der Zuneigung zu ihrem Kind, stark gemildert sind. Ein innerer Konflikt der Mutter sei nicht gestaltet, weder ihre Freude über das Kind noch ihr Leiden wegen des Kindes würden auserzählt (vgl. Kasten 1993, 409–410). In Hartmanns Erzählung vertraut die Mutter nahezu uneingeschränkt auf die Richtigkeit der göttlichen, väterlichen Entscheidung, obwohl auch sie unter der Trennung von ihrem Kind leidet. Angst, Sorge oder mütterliche Liebe beschränken ihr Handeln nicht.

Indem sie ihren Sohn freigibt und kraft ihrer Selbstbeherrschung die mütterliche Bindung zu ihrem Kind überwindet, verhält sich die Mutter des Gregorius aus geistlicher Perspektive nahezu ideal. Entsprechend richtet sie ihre Fürsorge in der Folge nicht mehr auf ihr Kind, sondern auf Arme und Kranke. Ihre Fürsorge wird gänzlich in den geistlichen Bereich transzendiert und an keiner Stelle der Erzählung mehr anders als im Kontext ihrer Buße und in Form von »*almuosen*« (Greg. 895, vgl. 2729–2733) beschrieben.

Gregorius' Mutter demonstriert durch die Trennung von ihrem Kind nicht nur ihre eigene Opferbereitschaft und Leidensfähigkeit, sie ermöglicht in der Hauptsache ihrem Sohn, ebenso wie sich selbst, eine völlige Hinwendung zu Gott, da ihre Liebe nicht zwischen ihr, respektive ihrem Kind und Gott steht (vgl. Hausmann 2009, 96). Die sich darin manifestierende Überwindung ihrer irdischen Bindungen wird sie nach dem zweiten Inzest noch einmal wiederholen müssen, bis ihre Rolle zum Schluss der Erzählung in Gänze transzendiert wird. Sie ist nicht länger Gregorius' Mutter, sondern – ebenso wie ihr Sohn – einzig Kind Gottes (vgl. Greg. 3954). Auch Gregorius muss seine Hinwendung zu Gott, die ihm zu Beginn seines Lebens von seiner Mutter ermöglicht wird, mehrfach wiederholen, bis sie sich verstetigt. Sein Weg zur endgültigen Über-

windung aller irdischen Bindungen ist gesäumt vom Verlust aller sich ihm bietenden elterlichen Alternativfiguren. Am Ende dieses Weges steht Gott als vollkommene elterliche Substitution, die dem Protagonisten gleichermaßen Vater wie Mutter ist.

Nach dem Zurückbleiben der Mutter substituiert Gott deren Rolle ebenso, wie er mittels seiner väterlichen Entscheidungsgewalt bereits die des abwesenden Vaters eingenommen hat. In dieser Mutterrolle sorgt er für Gregorius. Das auf dem Meer ausgesetzte Kind wird von Gott beschützt – »*unser herre got der guote | underwant sich sîn ze huote*« (Greg. 929 f.) –, bis es wohlbehalten von Fischern geborgen wird. Kontrastierend zur Anrede »*herre got*« (Greg. 929) wird Gott als »*amme*« (Greg. 936) bezeichnet. Die Vorstellung Gottes als Amme entstammt der geistlichen Literatur (vgl. Dahlgrün 1991, 138; Ernst 2002, 35) und ruft an dieser Stelle das Bild des fürsorgenden, behütenden, mütterlichen Gottes auf. Die *amme* bezeichnet einen Mutterersatz, eine Frau, die das Kind nicht nur nährt, sondern wie eine Mutter stillt. Entsprechend übernimmt Gott an dieser Stelle die biologisch-weibliche Fürsorgehandlung des Stillens, denn die *amme* Gott hält das ausgesetzte Kind wie durch ein Wunder am Leben. Die Signifikanz dieses Befundes wird erneut im Vergleich mit Hartmanns französischer Vorlage deutlich: Das Bild Gottes als *amme* beruht weder auf der *Vie* noch wird es in der lateinischen Übertragung Arnolds von Lübeck aufgegriffen (vgl. Freytag 1992, 149). Im Gegenteil: In der *Vie* stillt die Mutter ihr Kind demonstrativ ein letztes Mal, bevor sie es aussetzt (*Vie* 557 f.; vgl. Kasten 1993, 409). Hartmann nutzt diesen Topos der selbst stillenden Mutter nicht, sondern reserviert die Handlung des Stillens ausschließlich für Gott (vgl. Brinker-von der Heyde 1996, 219). Gemäß der Spiritualität des 12. Jahrhunderts fällt die Darstellung des mütterlich-fürsorgenden Gottes mit der vollständigen Hilflosigkeit und Abhängigkeit des Protagonisten zusammen: »References to God as mother are usually a part of a general picture of the believer as child or beginner, totally dependent of a loving and tender god« (Bynum 1977, 270).

Gesteigert wird die Intensität des Bilds des stillenden Gottes auf dem Felsen, auf dem der Protagonist 17 Jahre lang dafür Buße tut, dass er aus Unwissenheit seine eigene Mutter geheiratet hat. Dort wird Gregorius von Gott, dem »tröstgeist von Kriste« (Greg. 3119), de facto wie von einer Mutter gestillt, indem der Heilige Geist für eine kleine Wasserquelle sorgt, die Gregorius 17 Jahre lang wie durch ein Wunder ernährt:

*er enmöhte der spise die er nôz,
als ich iu rehte nû sage,
weizgot vierzehen tage
vor dem hunger niht geleben,
im enwære gegeben
der tröstgeist von Kriste
der im daz leben vriste,
daz er vor hunger genas.
ich sage iu waz sîn spise was:
Ez seic uz dem steine
wazzers harte kleine.
dar under group er ein hol,
daz wart mit einem trunke vol.
ez was sô kleine daz ez nâch sage
zwischen naht unde tage
vil kûme vollez geran.
daz tranc der gnâdenlöse man.
sus lebete er sibenzehen jâr.
daz dunket manegen niht wâr:
des gelouben velsche ich.
wan gote ist niht unmiügelich
ze tuonne swaz er wil:
im ist deheines wunders ze vil.*

(Greg. 3114–3136)

Wie ein Säugling nimmt der Büsser also mit seinem Mund kleine Mengen Wasser auf, um zu überleben. Wieder fällt der Unterschied zur französi-

schen *Vie* auf, in der sich Gregorius weniger wundersam mit Regenwasser am Leben halten kann (*Vie* 2272–2282; vgl. Mertens 1978, 3 f.; Murdoch 2012, 86). Das Bild des stillenden und somit mütterlichen Gottes wird durch die Beschreibung seiner Mutterschaft und die damit einhergehende endgültige Substitution der biologischen Mutter noch weitergezeichnet. Gregorius' Buße auf dem Felsen ist wie eine zweite Geburt ausgestaltet, er wird ausdrücklich wie ein neugeborener Säugling beschrieben: nahezu nackt, blutig, hilflos und vollkommen von Gott abhängig (vgl. Greg. 3113, 3410, 3454–3456). Die Ersatzmutterschaft der *amme* Gott geht an dieser Stelle in seine tatsächliche Mutterschaft über.

Die Verbindung der Aussetzungs- und der Felsenepisode wird durch den Gebrauch des Bildes des *vaz* deutlich. Gregorius' Mutter bettet ihr Kind bei seiner Aussetzung in ein »vâzzelin vil veste« (Greg. 705), bevor sie es in eine Barke legt und dem Meer preisgibt (vgl. Greg. 781–784). Durch die Bedeutung des *vaz* als Gefäß, als weiblicher Körper, der ein Kind in sich trägt (vgl. Brinker-von der Heyde 1996, 168), wird die Möglichkeit einer zweiten Geburt des Protagonisten gleich zu Beginn seines Lebens präfiguriert (vgl. Ernst 2002, 199). Auf dem Felsen wird das Bild des Gefäßes aktualisiert, wenn Gregorius sich bei seiner Auffindung als Sündenfass bezeichnet: »ich was ein volles vaz | süntlicher schanden« (Greg. 3596 f.; vgl. Dahlgrün 1991, 138). Ulrich Ernst und Ludger Lieb betonen sowohl in Bezug auf die Aussetzungsepisode als auch auf die Felsenbuße die »triadische« (Ernst 2002, 116) Gestaltung und die damit verbundene Symbolik der Auferstehung beziehungsweise Wiedergeburt (vgl. Lieb 2020, 171). Weiterhin zeigt beispielsweise Wolfgang Beutin, dass Aussetzung und Buße des Gregorius auch im Rahmen einer psychoanalytischen Interpretation der Erzählung als Geburt gelesen werden können (vgl. Beutin 1975, 267).

Insbesondere Thomas Mann hat bei seiner Interpretation des *Gregorius* in *Der Erwählte* das Bild des gestillten, beziehungsweise säugenden Gregorius erkannt und pointiert gestaltet (vgl. Mertens 1978, 1–11; Warning 2001, 291). Dabei verbindet Mann den am Felsen trinkenden

Gregorius mit der Vorstellung eines mütterlichen Naturprinzips. Er beschreibt die Flüssigkeit als »auffallend trüb und milchig« und nennt sie »Säftestrom des mütterlichen Körpers« oder »Mutterquelle«, »Muttertrank«, »Erdmilch« und »Nährlymphe«, die von der »großen Mutter« stamme. Die Erde habe, gleich wie alles, »was gebiert, [auch] die notwendige Nahrung für ihre Kinder« (Mann [1951] 2015, 187–189). Besonders eindrücklich ist die Gestaltung des Gregorius als Säugling, nachdem er das erste Mal am Felsen getrunken hat:

Leicht stieß es ihm auf, und etwas von dem Getrunkenen floß ihm aus dem Munde wieder hervor, als sei das wenige schon zu viel gewesen. Er fühlte sein Gesicht ein wenig gedunsen, eine rötende Wärme stieg ihm in seine Wangen, und als er erst zu seinem Platz am Rande des Steins kriechend zurückgekehrt war, fiel er, den Kopf auf eine niedrige Stufe des Felsens gelegt, wie ein Kind in den Schlaf. (Mann [1951] 2015, 187).

Im Kontext der Spiritualität des 12. Jahrhunderts wird klar, warum die Vergebung der – wie auch immer gearteten – Schuld des Gregorius hier mit dem Bild der Geburt beziehungsweise der Mutterschaft einhergeht und in einen mütterlichen Kontext gestellt wird. Bynum erklärt:

Such an attitude tends to use references to ›sin‹ not to stimulate despair or guilt but a sense of progress toward and dependence of God. Whatever basic assumptions lie behind this optimism [...] it is well captured in the idea of God's motherhood as Bernard understood it: a mother cannot fail to love her child; sin is a tarnishing of what the child should be, a naughtiness, but the fundamental bond of mother-child remains. (Bynum 1977, 281)

Das Bild des stillenden Gottes ist eine Spezifikation des nährenden, des grundsätzlich fürsorgenden Gottes (vgl. Heimmel 1980, 8–10; weiterhin Pagels 1976, 293–303; Pagels 1979, 48–69; Heimmel 1980, 1–38; Cabassut 1986, 346 f.). So wird Gott in der Bibel auch *mater* genannt oder als zur Geburt fähig imaginiert. Dennoch verdrängt das damit einhergehende

spezifisch weibliche Bild Gottes als Mutter das Bild Gottes als Vater im Mittelalter nicht. Das dominierende Bild Gottes bleibt dasjenige des allmächtigen Gottvaters (vgl. Schlosser 2001, 544), es wird nicht durch Beschreibungen seiner Mütterlichkeit ersetzt, sondern ergänzt (vgl. Brinker-von der Heyde 1996, 28). Auch die Bezeichnung Gottes als Vater bleibt vorherrschend (vgl. Schlosser 2001, 544). Hauptcharakteristikum des Gottvaters ist seine Autorität und sein unbedingter, Gehorsam verlangender Wille (vgl. Schlosser 2001, 544–547). Allerdings wird die Väterlichkeit Gottes – im Gegensatz zur weltlichen Väterlichkeit – gerade nicht ausschließlich als autoritäres Prinzip diskursiviert, sondern gleichzeitig »mit Fürsorge, Treue und Barmherzigkeit assoziiert« (ebd., 547). Die für das Mittelalter konstatierte Feststellung, dass Mütterlichkeit und Väterlichkeit oppositionell gedachte Konzepte seien, verliert in Bezug auf Gott an Kontur.

Weibliches Fürsorgen als Ergänzung männlicher Autorität

In der persönlichen und emotionaler werdenden Spiritualität des 12. Jahrhunderts wird das Bild des stillenden Gottes (sowie des stillenden Christus) vielfach aufgegriffen und in Ergänzung zur Vorstellung Gottes als Vater intensiv ausgebaut (vgl. Bynum 1977, 280; Brinker-von der Heyde 1996, 226; Angenendt 1999, 14, 16). Bynum erklärt, wie in zisterziensischer Literatur das Bild des mütterlichen Christus genutzt wird, um davon ausgehend die Ambivalenz seelsorgerischer Verantwortung und Autorität geistlicher Oberer zu verhandeln (vgl. Bynum 1977, 272, 276). Das Väterlichkeitsstereotyp wurde in Bezug auf geistliche Autoritätsfiguren als unzureichend und problematisch erkannt, die starre Zuschreibung von Väterlichkeit und Autorität sollte durch die Ergänzung mütterlicher Eigenschaften, hauptsächlich durch das Nähren oder das Stillen, aufgeweicht werden (vgl. Bynum 1977, 277).

Auch in Hartmanns Erzählung wird Gottes Vaterrolle als gegeben vorausgesetzt und nicht verhandelt. Bis auf wenige mütterliche Zuschreibungen wird Gott in der gesamten Erzählung als Vater benannt oder charakterisiert (vgl. Dahlgrün 1991, 179). Ebenso wird seine Väterlichkeit an keiner Stelle problematisiert. Im weltlichen Kontext dagegen wird Väterlichkeit durchaus hinterfragt. Die Exposition der Erzählung bietet eine umfangreiche Explikation von Väterlichkeit anhand des Vaters von Gregorius' Eltern. Seine Väterlichkeit wird als autoritär, unterweisend, versorgend und verpflichtend charakterisiert. Der Vater handelt bis zu seinem Tod in diesem Sinne väterlich an seinem Sohn, noch auf seinem Sterbebett führt er seine »*zucht*« (Greg. 251) an ihm fort und gibt ihm eine umfangreiche »religiöse Verhaltenslehre« (Hausmann 2009, 91) mit auf den Weg. Er selbst problematisiert sein Verhalten insofern, als dass er bedauert, »*unväterlich*« (Greg. 242) an seiner Tochter gehandelt zu haben, indem er sich nicht adäquat um die Absicherung ihrer Zukunft bemüht habe (vgl. Hausmann 2009, 91; Spangenberg 2012, 128; kritisch Strohschneider 2000, 121 f.). Diese Problematisierung von Väterlichkeit, die Abwesenheit des Vaters sowie die Aussetzung durch die Mutter kontrastieren und betonen die positive Bewertung des väterlichen und des mütterlichen Verhalten Gottes. Dem zu Beginn der Erzählung fokussierten Konzept der autoritären Väterlichkeit wird ein Plädoyer für weibliche Fürsorge als dessen notwendige Ergänzung an die Seite gestellt, was der Funktion weiblichen Fürsorgens in theologischen Schriften des Hochmittelalters entspricht.

Innerhalb der Figur Gottes ergibt sich entsprechend kein Spannungsverhältnis aufgrund der Vergeschlechtlichung von Fürsorge und fürsorgend Handelnden. Die Zuschreibung der als weiblich geltenden Fürsorge als ergänzendes Attribut einer männlichen Figur erscheint nicht als problematisch, sondern wird bewusst hervorgehoben. Der Handlungsmacht Gottes – dem kraft seiner väterlichen Autorität und Entscheidungsgewalt bereits das Recht zusteht, über den Lebensweg des Kindes zu bestimmen – wird mittels der weiblichen Fürsorgehand-

lung des Stillens die Fähigkeit, das Kind am Leben zu erhalten, hinzugefügt.

Die Übernahme weiblicher Fürsorgehandlungen durch Gott im *Gregorius* legt somit eine geistlich-theologische Strategie offen, mit der die weibliche Fürsorgehandlung des Stillens – und auch das Gebären selbst – einer männlichen Figur zugeschrieben wird. Weibliches Fürsorgen wird als Ergänzung männlicher Autorität nutzbar gemacht und die Macht, die Frauen aufgrund dieser weiblichen Eigenschaften innehaben, in die männliche Handlungsmacht absorbiert.

LITERATUR

- Angenendt, Arnold. 1999. »Jesus als Braut und Mutter. Die Liebeslyrik Bernhards von Clairvaux und ihre Nachwirkungen«. *Cistercienser Chronik* 106: 11–20.
- Atkinson, Clarissa Webster. 1991. *The Oldest Vocation. Christian Motherhood in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- Beutin, Wolfgang. 1975. »Psychoanalytische Kategorien bei der Untersuchung mittelhochdeutscher Texte«. In *Literatur im Feudalismus*, hrsg. von Dieter Richter, 261–96. Stuttgart: Metzler.
- Brinker-von der Heyde, Claudia. 1996. *Geliebte Mütter – Mütterliche Geliebte. Rolleninszenierungen in höfischen Romanen*. Bonn: Bouvier.
- Bynum, Caroline Walker. 1977. »Jesus as Mother and Abbot as Mother. Some Themes in Twelfth-Century Cistercian Writing«. *The Harvard Theological Review* 70: 257–84.
- Cabassut, André. 1986. »The devotion to ›Jesus Our Mother‹. A little known Medieval Devotion.« *Cistercian studies* 21: 345–55.
- Carne, Eva-Maria. 1970. *Die Frauengestalten bei Hartmann von Aue. Ihre Bedeutung im Aufbau und Gehalt der Epen*. Marburg: Elwert.
- Cormeau, Christoph. 1966. *Hartmanns von Aue ›Armer Heinrich‹ und ›Gregorius‹. Studien zur Interpretation mit dem Blick auf die Theologie zur Zeit Hartmanns*. München: Beck.
- Dahlgrün, Corinna. 1991. *Hoc fac, et vives (Lk 10,28) – vor allen dinge minne got. Theologische Reflexionen eines Laien im Gregorius und in Der arme Heinrich Hartmanns von Aue*. Frankfurt am Main: Lang.
- Ernst, Ulrich. 2002. *Der ›Gregorius‹ Hartmanns von Aue. Theologische Grundlagen – legendarische Strukturen – Überlieferung im geistlichen Schrifttum*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau.
- Fiddy, Andrea. 2004. *The presentation of the female characters in Hartmann's Gregorius and Der arme Heinrich*. Göttingen: Kümmerle.
- Freytag, Hartmut. 1992. »Sun, des bewise dich der / der dich nâch im gebildet hât. Bemerkungen zu Antonomasien in Hartmanns von Aue Gregorius

- und seinen lateinischen und volkssprachigen Bearbeitungen«. In *Latein und Volkssprache im deutschen Mittelalter 1100–1500. Regensburger Colloquium 1988*, hrsg. von Nikolaus Henkel und Nigel Palmer, 142–57. Tübingen: Niemeyer.
- Hartmann von Aue. 2011. *Gregorius*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, nach dem Text von Friedrich Neumann, neu hrsg., übers. u. komm. von Waltraud Fritsch-Rößler. Stuttgart: Reclam.
- Hausmann, Albrecht. 2009. »Gott als Funktion erzählter Kontingenz. Zum Phänomen der ›Wiederholung‹ in Hartmanns von Aue Gregorius«. In *Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur*, hrsg. von Cornelia Herberichs und Susanne Reichlin, 79–109. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heimmel, Jennifer Perone. 1980. *›God is our mother‹. Julian of Norwich and the Medieval Image of Christian Feminine Divinity*. Diss. masch. New York: University Microfilms.
- Kasten, Ingrid. 1993. »Schwester, Geliebte, Mutter, Herrscherin. Die weibliche Hauptfigur in Hartmanns ›Gregorius‹«. *PBB* 115: 400–20.
- La vie du pape Saint Grégoire ou la légende du bon pêcheur. Das Leben des heiligen Papstes Gregorius oder die Legende vom guten Sünder*. 1991. Text nach der Ausgabe von Hendrik Bastiaan Sol. München: Fink.
- Lieb, Ludger. 2020. *Hartmann von Aue. Erec – Iwein – Gregorius – Armer Heinrich*. Berlin: Erich Schmidt.
- Lippold, Friedrich. 1869. *Über die Quelle des Gregorius Hartmanns von Aue*. Altenburg: Hofbuchdruckerei.
- Mann, Thomas. [1951] 2015. *Der Erwählte*. Hamburg: Fischer.
- Mertens, Volker. 1978. *Gregorius eremita. Eine Lebensform des Adels bei Hartmann von Aue in ihrer Problematik und ihrer Wandlung in der Rezeption*. Zürich u. a.: Artemis.
- Murdoch, Brian. 2012. *Gregorius. An Incestuous Saint in Medieval Europe and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- Newton, Allyson. 1996. »The Occlusion of Maternity in Chaucer's Clerk's Tale«. In *Medieval Mothering*, hrsg. von John Carmi Parsons und Bonnie Wheeler, 63–75. New York, London: Garland.

- Opitz-Belakhal, Claudia. 1990. *Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Opitz-Belakhal, Claudia. 1985. *Frauenalltag im Mittelalter. Biographien des 13. und 14. Jahrhunderts*. Weinheim/Basel: Beltz.
- Pagels, Elaine Hiesey. 1979. *The Gnostic Gospels*. New York: Random House.
- Pagels, Elaine Hiesey. 1976. »What Became of God the Mother? Conflicting Images of God in Early Christianity«. *Signs. Journal of Women in Culture and Society* Vol. 2: 293–303.
- Schlosser, Jaques. 2001. »Vaterschaft Gottes. I. Religionsgeschichtlich«. In *Lexikon für Theologie und Kirche. Band 10*, hrsg. von Walter Kasper u. a., 544–45. Freiburg u. a.: Herder.
- Spangenberg, Nina. 2012. *Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue*. Frankfurt am Main u. a.: Lang.
- Spieß, Karl-Heinz. [1993] 2015. *Familie und Verwandtschaft im deutschen Hochadel des Spätmittelalters. 13. bis Anfang des 16. Jahrhunderts*. Stuttgart: Steiner.
- Stange, Carmen. 2011. »Gehabe dich als ein man, / lâ din wîplich weinen stân. Rollenerwartungen, Rollenerfüllungen und Rollenbrüche im Gregorius Hartmanns von Aue«. In *genus & generatio. Rollenerwartungen und Rollenerfüllungen im Spannungsfeld der Geschlechter und Generationen in Antike und Mittelalter*, hrsg. von Hartwin Brandt u. a.: 241–68. Bamberg: University of Bamberg Press.
- Strohschneider, Peter. 2000. »Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns ›Gregorius‹«. In *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*, hrsg. von Christoph Huber, Burghart Wachinger und Hans-Joachim Ziegler, 105–33. Tübingen: Niemeyer.
- Warning, Rainer. 2011. »Berufungserzählung und Erzählerberufung. Hartmanns Gregorius und Thomas Manns Der Erwählte«. *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 85: 283–334.

»WAS MACHEN EIGENTLICH MENSCHEN OHNE ANGEHÖRIGE IN DERARTIGEN SITUATIONEN?«

Krankenpflege, Selbstsorge und Gender in Krebsberichten von Angehörigen

Diego León-Villagra

Abstract

Der Beitrag untersucht anhand aktueller Texte von Zsuzsa Bánk, Charlotte Link und Mely Kiyak Sorge und Selbstsorge in autobiographischen Krebsberichten von Angehörigen. Im Fokus stehen dabei die Gegenüberstellung bezahlter und unbezahlter Sorgearbeit, der mit Care-Verpflichtungen einhergehende *mental load*, das Verhältnis von Sorge- und Erwerbsarbeit sowie das (auto-)biographische Schreiben selbst als Sorge- und Selbstsorgepraktik. Diese verbindenden Topoi verdeutlichen kollektive und exemplarische Dimensionen der Literatur für Care-Diskurse und ihr politisches Potenzial, Geschlechterverhältnisse, Praktiken und Systeme der Sorge auch dort sichtbar zu machen, wo diese nicht explizit reflektiert werden.