



Separatum aus:

THEMENHEFT 6

Elisabeth Lienert (Hrsg.)

Widersprüchliche Figuren in vormoderner Erzählliteratur

Publiziert im Juni 2020.

Die BmE Themenhefte erscheinen online im BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). Die »Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung« (BmE) werden herausgegeben von PD Dr. Anja Becker (München) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg). Die inhaltliche und editorische Verantwortung für das einzelne Themenheft liegt bei den jeweiligen Heftherausgebern.

<http://www.erzaehlforschung.de> – Kontakt: herausgeber@erzaehlforschung.de
ISSN 2568-9967

Zitiervorschlag für diesen Beitrag:

Reuvekamp, Silvia: Rationalisierung, Remythisierung, Strukturexperiment? Ambivalente Figuren in lateinischen und volkssprachigen Feenerzählungen, in: Lienert, Elisabeth (Hrsg.): Widersprüchliche Figuren in vormoderner Erzählliteratur, Oldenburg 2020 (BmE Themenheft 6), S. 345–383 (online).

Silvia Reuvekamp

Rationalisierung, Remythisierung, Strukturexperiment?

Ambivalente Figuren in lateinischen und volkssprachigen Feenerzählungen

Abstract. Die Widersprüchlichkeit, mit der volkssprachige Feenerzählungen ihre Protagonistinnen gleichzeitig dämonisieren und rationalisierend idealisieren, gilt gemeinhin als Folge einer inkonsequenten oder auch inkonsistenten christlichen Überformung mythischer Erzählsubstrate oder – aus der anderen Perspektive gedacht – als Effekt eines unterschweligen Festhaltens am Faszinationspotenzial des Mythischen und in diesem Sinne als Spezifikum der volkssprachigen Erzähltradition. Demgegenüber spürt der Beitrag der Funktionalität einer solchen Ambivalenz im Kontext einer anthropologisch perspektivierten christlichen Dämonologie nach und fragt vor diesem Hintergrund noch einmal neu nach ihrem sinnstiftenden Potential im volkssprachigen Erzählen.

1. Widersprüchlichkeit im konzeptionellen Inneren – verunklärte Ontologie

Fragt man nach den Bedingungen und den Prinzipien der Konzeption literarischer Figuren im Rahmen vormoderner »Poetiken des Widerspruchs« (Lienert 2019), nach den jeweiligen Anteilen also, die alteritäre Erzähllogiken einerseits und genuin literarische Strategien der Komplexitätssteigerung andererseits an den Irritationsmomenten haben, die diese Figuren beim modernen Rezipienten immer wieder auslösen, liegt der Blick

auf die Protagonistinnen der sogenannten Mahrtenersählungen besonders nahe. Beinahe zu einem Paradigma widersprüchlicher Figurendarstellung werden diese nämlich nicht so sehr wegen ihrer hybriden Körperlichkeit – über eine solche verfügen sie ja längst nicht alle –, sondern allem voran wegen ihres in der Regel ungeklärten oder auch verunklärten ontologischen Status. Infolge der uneindeutigen ontologischen Bestimmung entstehen Widersprüche damit in all diesen Fällen nicht wie bei den meisten anderen vormodernen Figuren mehr oder weniger punktuell erst an der narrativen Oberfläche, also z. B. im Auseinandertreten von Denken und Handeln, in widerstrebenden Handlungsmotivationen oder in der Unvereinbarkeit von Figurenhandlung und ihrer Bewertung, sondern sie bestimmen schon den konzeptionellen Kern der Figurenentwürfe und strahlen von dort aus auf das Erzählen insgesamt aus, mit weitreichenden Konsequenzen für die Sinnstiftung der Texte und die Axiologie des erzählten Geschehens.

Bei der fremden Schönen etwa, der Peter von Staufenberg auf seinem Weg zur Messe begegnet und die ihm unter dem einzigen Vorbehalt, dass er darauf verzichtet, eine Ehe mit einer anderen Frau einzugehen, immerwährendes Glück, Anerkennung in der Welt und ständig verfügbare sexuelle Erfüllung garantiert, wird bis zum Abschluss des Handlungsgeschehens nicht ersichtlich, um wen genau es sich eigentlich handelt.¹ Sie selbst inszeniert sich bei ihrer ersten Begegnung mit Peter als von Gott befohlener und ihm in unverbrüchlicher *triuwe* verbundener Schutzgeist.² Dem Knappen, den Peter auf seinem Weg zur Messe voranschickt und der die Fremde auf einem Stein am Wegesrand entsprechend zuerst erblickt, erscheint sie aufgrund ihrer Schönheit und ihres überirdischen Glanzes als Engel.³ Allein die Kleriker des Königs, die Peter dazu bringen wollen, dessen Nichte zu heiraten und dafür von der nur für ihn sichtbaren Geliebten abzulassen, denunzieren sie als gefährlichen Dämon.⁴ All diese ganz offensichtlich perspektivisch gebundenen Zuschreibungen bleiben dabei nebeneinander stehen, ohne dass der Erzähler eine auktoriale Klärung vornehmen würde. Zwar attribuiert er selbst die Dame als *schöne vin* (>Ritter

von Staufenberg<, V. 1002), ohne jedoch die Position eines solchen Wesens in der göttlichen Schöpfungsordnung oder auf der von den Figuren eröffneten Skala zwischen ›englisch‹ und dämonisch näher zu bestimmen. Lediglich in Andeutungen relativiert er die eine wie die andere Sicht, wenn er den Glanz der Dame abweichend von der Wahrnehmung des Knappen nicht als ›englisch‹ erklärt, sondern auf die Leuchtkraft ihres weißen, mit Gold und Edelsteinen besetzten Kleides zurückführt,⁵ und wenn er die offensichtlich interessengeleitete Rhetorik der Kleriker aufdeckt, indem er sie als Mittel der Entscheidungsfindung mit der materiellen Entlohnung Peters durch den König engführt.⁶ Blickt man von hier aus auf die Ebene der erzählten Handlung, sprechen zwar die Fähigkeit der fremden Schönen, zu jeder Zeit und an jedem beliebigen Ort unbemerkt in Peters Kemenate erscheinen zu können, wenn er es wünscht, ihr aus menschlicher Sicht übernatürliches Wissen, vielleicht auch ihre sirenenhafte Schönheit für eine dämonische Provenienz, in jedem Fall aber die Tatsache, dass nach dem Tabubruch für alle Hochzeitsgäste sichtbar ein nacktes Frauenbein an der Decke des Festsaales erscheint und, ohne irgendwelche Spuren zu hinterlassen, auch wieder verschwindet (V. 1056–1086), um den unabwendbar bevorstehenden Tod des eidbrüchigen Protagonisten anzukündigen. Allerdings gibt es ebenso starke Indizien, die den schnell aufkommenden Dämonieverdacht entschieden dementieren: Bei ihrer ersten Begegnung beruft sich die fremde Schöne nicht nur bei nahezu allem, was sie sagt, auf Gott, bestellt ihn selbst sogar zum Bürgen für die Wahrheit ihrer Worte (*›ich wil dir got ze búrgen geben / und dar zú lib und leben, / ob ich unrechte sage dir, / daz got niemer gehelfe mir‹*, (V. 403–406) und erklärt ihre übernatürlichen Fähigkeiten als göttliche Gaben (*›[...] wa ich wil, da bin ich; / den wunsch, den het mir got geben. / da von han ich ein fryes leben, / des du wol geniessen maht.‹*, V. 498–501), vielmehr ist auch sie es, die Peter davon abhält, die in Aussicht gestellte körperliche Vereinigung sofort an Ort und Stelle zu vollziehen, und ihn in Christi Namen mahnt, den geplanten Kirchgang in ganzer Andacht zu vollenden.⁷ Die gesamte Handlung

über bleibt ihr Tun gottbezogene Fürsorge für Peter. Selbst nach dem Tabubruch enttarnt sich die Dame nicht als dämonische Fallenstellerin, sondern bleibt ganz um Peters Seelenheil bemüht. Wieder ist sie es, die ihn eindringlich mahnt, die Todesdrohung ernst zu nehmen und die Frist von drei Tagen zu nutzen, um einen gottgefälligen Tod vorzubereiten (V. 1020–1028). Dass Peter versehen mit allen Sakramenten der Kirche in berechtigter Hoffnung auf Erlösung stirbt, ist am Ende allem voran ihr Verdienst. Insgesamt ergibt sich damit ein zutiefst ambivalentes Bild von einer unter göttlichem Mandat agierenden Fee mit eindeutig dämonischen Zügen.⁸

Auch wenn die auktoriale Einordnung bei Melusine bereits in der Vorrede deutlich expliziter ausfällt als bei der Dame im ›Ritter von Staufenberg‹, ergibt sich auch hier ein ähnlich ambivalentes Bild. Schon von ihrer Abkunft her ist Melusine genau wie bereits ihre Mutter Persina letztlich widersprüchlich gekennzeichnet als *ein merfajm vnd darzû ein geborene künigin* (›Melusine‹, 11,2; vgl. die analoge Attribuierung Persinas, in der der Widerspruch noch deutlicher markiert wird: *ir müter Presina auch ein merfejyn vnd doch ein künigin gewesen ist*, 12,21f.). Wenn dann im unmittelbaren Anschluss daran ergänzt wird, dass *diese Merfajm alle samstag von dem nabel hin vnder ein grosser langer würm* wurde und in diesem Zustand *ein halbe gespenste was* (11,4–6), scheint damit zunächst insinuiert, dass sich in der Verwandlung und damit im Drachenschwanz schlicht die dämonischen Anteile ihrer ambivalenten Natur materialisieren. Wenig später wird dann jedoch angekündigt, dass erst ein genaues Verständnis der *substancz der materij* (12,1) die wesensmäßige Besonderheit der Protagonistin verstehen lasse die *nit nach ganczer menschlicher natur ein weyb gewesen ist, sondern von gottes wunder ein andere gar fremde vnd selczame außzeijchnung gehebt* (12,3f.), welche sie *einem fast grossen gottes wunder oder gespenst gleichet* (12,7). Tatsächlich erweist sich ja am Ende des Prosaromans, dass die samstägliche Verwandlung keineswegs sichtbares Zeichen der dämonischen Abstammung Melusines ist, sondern Folge eines mütterlichen Fluches, den sie wegen ihrer zorngeleiteten Rache am Vater auf sich

gezogen hat. Nicht diabolische Gefährdung, sondern Erlösungsbedürftigkeit markiert so der körperliche Makel.⁹ Folgerichtig bleibt auch bei den Missbildungen der Söhne unklar, ob sie Manifestationen eines dämonischen Erbes sind, ob sie ganz im Gegenteil gar auf die Schwächen des Vaters verweisen oder schlicht als Markierungen adeliger Exzeptionalität fungieren.¹⁰ Wie die Dame im ›Ritter von Staufenberg‹ bezieht auch Melusine ihr Tun auf Gott wie auf ihre *triuwe* zu Reymund, und auch sie erscheint weder vor noch nach den Tabubrüchen als Gefahr für den geliebten Mann. Wieder steht am Ende also das ambivalente Bild einer von Gott begabten Fee mit dämonischen Zügen, deren Position zwischen *gottes wunder* und *gespenst* nicht genau skaliert wird. Noch viel pointierter und expliziter als im ›Ritter von Staufenberg‹ entzieht sich der Sprecher der Vorrede einer solchen Skalierung, indem er Melusines Wesensart gerade zum Signum der Unergründlichkeit und Vielfalt göttlicher Schöpfung erklärt: *Dauid in dem psalter spricht zû latein Mirabilis deus in operibus suis Vnd das ist so vil in teütsch gesprochen Got ist wunderlich in seinen wercken Das beweijset sich gar eÿgenlich an dieser fremden figur vnd hÿstorÿen (12,15–19).*

Widersprüche entstehen selbst dort, wo die Protagonistinnen in Mahrten-erzählungen gar keine Feen mehr sind (dazu insbesondere Schulz 2004). Wenn die ganz und gar menschliche Tochter des Kaisers von Konstantinopel in Konrads von Würzburg ›Partonopier und Meliur‹ etwa ihre Zauberkundigkeit zur Unterhaltung bei Hof und in Vorbereitung auf ihr Herrscheramt erworben hat, erklärt sich jedenfalls nicht, warum sie diese im Moment von Partonopiers Tabubruch wie einem magischen Mechanismus folgend einbüßt.

In allen beschriebenen Fällen hat die offensichtlich gezielte Verunklärung des ontologischen Status erhebliche Konsequenzen für die Sinnbildung der Texte und ihre evaluative Struktur. So erzählt der ›Ritter von Staufenberg‹ zwar vom Tod eines Ritters, der sich auf eine freizügige und dem öffentlichen Raum entzogene Liebesbeziehung mit einer anderweltlichen Frau eingelassen hat, ohne aber die aus einer christlichen Sicht zu erwartenden

exemplarischen oder moraldidaktischen Sinnpotentiale des Sujets konsequent zu nutzen.¹¹ Denn weder denunziert der Text mit seinem frommen Ende letztlich die Feenliebe des Ritters als Teufelsbund (Huber 2004, S. 263), noch findet diese Liebesbeziehung als faszinierender Lebensentwurf eigenen Rechts eine emphatische Bestätigung. Eine Idealisierung des Ritters läuft ebenso ins Leere wie eine Dämonisierung der Dame. Die höfisch-christliche Welt und eine wenig konturierte Anderwelt bilden keine klar gegeneinander abgegrenzten, unvereinbaren und um jeden Preis zu trennenden Sphären, können aber auch nicht dauerhaft harmonisiert werden. Am Ende bleiben für das Textverständnis zentrale Fragen ungeklärt. Stirbt Peter, weil er sein Seelenheil zugunsten sexueller Freizügigkeit und weltlichen Ruhms aufs Spiel gesetzt hat oder ganz im Gegenteil, weil er seiner Geliebten gegenüber wortbrüchig geworden ist? Damit ist der ›Ritter von Staufenberg‹ nicht zuletzt funktional schwer einzuordnen. Die handlungslogische Unbestimmtheit konterkariert das im Prolog behauptete moraldidaktische Erzählinteresse ebenso wie mögliche exemplarische Lektüren. In durchaus vergleichbarer Weise leiten die Tabubrüche in der ›Melusine‹ und in ›Partonopier und Meliur‹ das jeweilige Geschehen zwar in die »Bahnen feudaler Normalität« (Müller 1990, S. 1033) zurück, ohne dass dies aber als Restitution von Ordnung zu verstehen wäre. Meliur verstößt ihren wortbrüchigen Geliebten zunächst, verzeiht ihm aber nach langer und intensiver Buße, so dass die auf Heimlichkeit und Zauber angewiesene Liebe nun in eine vorbildliche Herrscherehe überführt werden kann. Allerdings fehlt dieser Ehe in Folge des Tabubruchs bei aller Vorbildlichkeit eben die Intimität, die die heimliche Liebe zuvor als eine besondere ausgezeichnet hatte.¹² Indem Melusine in ihrer nun für alle sichtbaren Gestalt aus der diesseitigen Welt verschwindet und ihr Geschlecht seine wunderbare Glücksgarantie verliert, wird die höfische Gesellschaft gerade nicht von einem gefährlichen Dämon befreit, sondern es werden Liebende getrennt, das Land verliert eine vorbildliche Herrscherin, eine Mutter wird von ihren Kindern ferngehalten und ein erlösungsbedürftiges Wesen in

ewige Verzweiflung gestürzt.¹³ Das Scheitern Reymunds an der Erlösungsaufgabe wird als Scheitern der ganzen Familie am Ende sogar bis in die Enkelgeneration perpetuiert.

Das Ausscheiden des Anderweltlichen wird im volkssprachigen Erzählen also nicht – wie man erwarten könnte und vielleicht müsste – als exorzistische Erlösungstat inszeniert, sondern als Treuebruch, mitunter gar als Gewaltakt.¹⁴ Und das Interesse der Texte richtet sich mehr auf die ermöglichenden Faktoren und die zum Teil fatalen Konsequenzen dieses Treuebruchs als auf die Überwindung einer von außen in die menschliche Sphäre dringenden Gefahr. So wie die literarischen Entwürfe eine Vereindeutigung des Anderweltlichen vermeiden, vermeiden sie auch monokausale Erklärungen des Geschehens und stellen zum Teil heterogene oder sich überlagernde Deutungsoptionen und Perspektivierungen nebeneinander. Obwohl die daraus resultierenden Probleme der Sinnkonstitution für alle Texte im Einzelnen bis in die aktuelle Forschung hinein intensiv diskutiert werden, wurde bisher kaum übergreifend nach der Konzeption der Feenfiguren, den Darstellungsweisen des Dämonischen und der damit verbundenen Logik des Tabubruchs gefragt.¹⁵

Ein übergreifendes Erklärungsmodell zeichnet sich am ehesten in kulturanthropologischen Zugängen ab (vgl. u. a. Huber 2002; Schulz 2004 und 2012; Müller 2007, S. 92–100 und 427–432, und 2008). Hier gelten die narrativen Inkonsistenzen der volkssprachigen Entwürfe als Ergebnis eines letztlich inkonsequenten Umgangs mit mythischen Stoffen. Einerseits nämlich würden mythische Substrate unter dem Druck zunehmender christlicher Institutionalisierung und Sozialdisziplinierung gezielt kanalisiert – die Feen in diesem Sinne als adelige Damen rationalisiert. Andererseits fehle in der Volkssprache anders als in gelehrt-lateinischen Stoffbearbeitungen die Bereitschaft, auf das Faszinationspotential des Mythischen zu verzichten, und zwar deswegen, weil es fest in einer tief liegenden (vorbewussten) Schicht laienadeliger Identität verwurzelt sei. In der Widersprüchlichkeit der volkssprachigen Feenerzählungen und der uneindeutigen

ontologischen Verortung ihrer Protagonistinnen ließen sich so – gleichsam als Momentaufnahme eines kulturellen Übergangs – die Beharrungskräfte eines durch christliche Überformung bedrohten kollektiven Imaginären des Laienadels greifen.

Allerdings bleibt dabei merkwürdig unkonturiert, was genau eigentlich die Bestrebungen christlicher Überformung sind, gegen die die literarischen Entwürfe in der Volkssprache – sei es bewusst oder unbewusst, offensiv oder verdeckt – anarbeiten, und worauf genau das kollektive Imaginäre der laienadeligen Trägerschicht gegen solche Bestrebungen beharrt. Bisher fehlt nämlich eine präzise Einordnung der volkssprachigen wie der lateinischen Feenerzählungen in den Kontext christlicher Dämonologie. Richtungsweisend sind bislang Beate Kellners vergleichende Betrachtungen lateinischer Mahrten erzählungen von Walter Map, Gervasius von Tilbury, Gaufridus von Auxerre, Vincenz von Beauvais, Giraldus von Cambrai und Petrus Berchorius mit den volkssprachigen Melusinenromanen (vgl. Kellner 2004, S. 402–481). Die lateinischen Erzählungen gelten ihr als Ausdrucksformen eines vereindeutigenden diabolisierenden Dämonenverständnisses der zeitgenössischen Theologie, vor dem sich dann die Ambivalenz der volkssprachigen Entwürfe als Prozess der Umcodierung profilieren lässt. Da es Kellner bei ihrem Vergleich um die literarischen Inszenierungen genealogischen Ursprungs geht, liegt eine genauere Kontextualisierung der lateinischen Erzählungen in der theologischen Dämonologie nicht in der Reichweite ihres Erkenntnisinteresses. Will man jedoch Besonderheiten des Erzählens in der Volkssprache aus den vermeintlich tiefliegenden Einstellungen und Positionierungen des Laienadels zur christlichen Überformung ihrer Kultur verstehen, geht es nicht ohne einen genaueren Blick hinter die erste Stufe der Literarisierung von Dämonenerzählungen. Dies gilt umso mehr, als der Beginn der literarischen Verarbeitung der entsprechenden Stoffe in eine Zeit fällt, in der die ontologische Verortung von Dämonen in der christlichen Dogmatik eine herausragende Rolle spielt.

2. Christliche Dämonologie – wider den Dualismus

Die wichtigste und entsprechend im ersten Canon formulierte dogmatische Äußerung des 4. Laterankonzils im Jahre 1215 ist die Gottesgeschöpflichkeit des Teufels und der Dämonen:

Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus et immensus, omnipotens, incommutabilis, incomprehensibilis et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus sanctus, tres quidem personae sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino. Pater a nullo, Filius autem a solo Patre ac Spiritus sanctus ab utroque pariter, absque initio semper et sine fine. Pater generans, Filius nascens et Spiritus sanctus procedens, consubstantiales et coaequales, coomnipotentes et coaeterni, unum universorum principium, creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporali-um, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis, utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Diabolus enim et daemones alii a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestionem peccavit. Haec sancta Trinitas secundum communem essentiam individua et secundum personales proprietates discreta, per Moysen et sanctos prophetas aliosque famulos suos, iuxta ordinatissimam dispositionem temporum, doctrinam humano generi tribuit salutarem. (Constitutiones Consilium Lateranense IV, 1,1–19)

Wir glauben fest und bekennen aufrichtig: Nur *einer* ist wahrer Gott, ewig, unermesslich, allmächtig, unveränderlich, unbegreiflich und unaussprechlich, Vater, Sohn und Heilige Geist, zwar drei Personen, aber *eine* Wesenheit, Substanz oder gänzlich einfache Natur: der Vater von keinem, der Sohn vom Vater allein und der Heilige Geist in gleichermaßen von beiden, ohne Anfang, ohne Ende, immer. Der Vater zeugend, der Sohn durch Geburt entstehend, der Heilige Geist hervorgehend, substanzgleich, gleichrangig, gleichallmächtig und gleichewig, *ein* Prinzip des Alls, Schöpfer alles Unsichtbaren und Sichtbaren, Geistigen und Körperlichen. Er schuf in seiner allmächtigen Kraft von Beginn der Zeit zugleich die zweigestaltige Schöpfungen aus dem Nichts, die geistige und die körperliche, d. h. der Engel und irdische Wesen, dann erst – gleichsam als Gemeingebilde aus Geist und Körper – den Menschen. Denn der Teufel und die anderen Dämonen sind zwar von Gott der Natur nach gut geschaffen, aber sie sind von sich aus böse geworden. Der Mensch jedoch hat aufgrund

der Einflüsterung des Teufels gesündigt. (›Konstitutionen des vierten Laterankonzils‹, 1,1–13; Hervorhebungen des Herausgebers)

Nun ist diese Gottesgeschöpflichkeit im 13. Jahrhundert alles andere als eine neue Vorstellung, sie bildet ganz im Gegenteil seit ihren Anfängen spätestens im zweiten nachchristlichen Jahrhundert den Angelpunkt christlicher Dämonologie. Die immense Bedeutung dieses Grundsatzes wird verständlich, wenn man sich vor Augen hält, dass gerade das Dämonenverständnis vom Frühchristentum bis ins späte Mittelalter das prominenteste und vielleicht intensivste Feld der Auseinandersetzung des Christentums mit Andersgläubigen aller Art war, zunächst der vorchristlichen und paganen Religionen. Entsprechend groß war der Einfluss, den außer-biblische Quellen auf die christliche Dämonenlehre hatten (einen ausführlichen historischen Überblick bietet in jüngerer Zeit Bradnick 2017, S. 19–53; vgl. aber auch aus einer modernen theologischen Perspektive die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre in Rom zur Dämonenlehre ²1984, S. 13–40). So unterschiedlich die entwickelten Konzepte zur ontologischen Verortung von Dämonen gerade in der Frühzeit waren, ist doch die übergreifende Zielsetzung zu beobachten, bei den Christen die Furcht vor den als allgegenwärtig gedachten Wesen gerade nicht zu schüren, sondern zu mindern. Das entscheidende Argument dazu liefert die Einordnung der Dämonen in die göttliche Schöpfungsordnung, die ihre Macht auf den Aktionsspielraum eingrenzt, den Gott ihnen einräumt. In diesem Sinne richtet sich die christliche Dämonologie von Beginn an gegen dualistische Weltbilder, die den Satan als eine eigenständige, neben Gott existente Macht mit schöpferischer Kraft anerkennen. In dualistischen Ordnungen kann das Böse in der Welt als Folge einer Versklavung des Menschen durch den Teufel und seine Dämonen gedacht werden. Eben diese Macht spricht ihm die christliche Dämonologie im Rekurs auf den Grundsatz der Gottesgeschöpflichkeit ab. Wie der Teufel sind auch die Dämonen zunächst Teil der guten Schöpfung, aus der sie sich aus Hochmut selbst ausgeschlossen haben. Die Hinwendung zum Bösen wird damit aber

zu einer Willensentscheidung, auch für den Menschen. Dämonen können ihn zwar versuchen, nicht jedoch aus eigener Kraft versklaven.

Die ausführlichste und einflussreichste patristische Dämonologie findet sich in Augustinus' ›Gottesstaat‹ und den ›Fünfzehn Büchern über die Dreieinigkeit‹. Der Kirchenvater systematisiert hier die frühchristlichen Konzepte und Diskussionen zur ontologischen Verortung von Dämonen und formuliert sie zu einem in sich geschlossenen Lehrgebäude aus, welches das christliche Dämonenverständnis bis weit über das Mittelalter hinaus nachhaltig prägt. In insistierender Auseinandersetzung widerlegt Augustinus die neuplatonische Vorstellung von Dämonen als Zwischenwesen, die in ihrer Unsterblichkeit und ihrer Affektverhaftetheit gleichermaßen an den Sphären des Göttlichen wie des Menschlichen teilhätten und die deswegen alleinig als Mittler zwischen Gott und Mensch fungieren könnten (vgl. ›Gottesstaat‹, Bd. 1, VIII,14–IX,23). Augustinus spricht den Dämonen nicht nur diese Mittlerrolle ab, sondern auch ihre Überlegenheit über den Menschen. Eine Unsterblichkeit, die die Affekte nicht zu überwinden vermöge und deswegen unselig bleibe, sei weniger wert, als eine Sterblichkeit, die es ermögliche, die Affekte zu überwinden, sich aus freiem Willen dem Guten zuzuwenden und Seelenheil zu erlangen:

Proinde quod genere sunt animalia, non est magnum, quia hoc sunt et pecora; quod mente rationalia, non est supra nos, quia sumus et nos; quod tempore aeterna, quid boni est, si non beata? Melior est enim temporalis felicitas quam misera aeternitas. [...] Quanto minus nunc honore divino aera digna sunt animalia, ad hoc rationalia ut misera esse possint, ad hoc passiva ut misera sint, ad hoc aeterna ut miseriam finire non possint! (›Gottesstaat‹ Bd. 1, VIII,16, vgl. ähnlich IX,3; IX,10 sowie ›Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit‹, IV,11)

Daß sie der Gattung nach Lebewesen sind, ist nichts Besonderes, denn das sind Tiere auch. Daß sie Vernunft besitzen, stellt sie nicht über uns, denn die haben wir ebenfalls. Und was ist Gutes daran, daß sie von ewiger Dauer sind, wenn die Dauer nicht glücklich ist? Besser ein zeitliches Glück als eine elende Ewigkeit. [...] Um wie viel weniger aber sind Luftwesen einer göttlichen Ehre

würdig, die vernünftig sind, um elend zu sein, leidenschaftlich, um elend zu werden, und ewig, um nie ihr Elend beenden zu können?

In diesem Sinne seien die Dämonen zwar Teil der göttlichen Schöpfungsordnung, ohne dass ihnen aber eine feste Position darin zukäme. Von Dämonen, als dauerhaft affektgeleiteten, vernunftbegabten, aber unseligen Wesen, gehe zwar große Gefahr aus, realisieren könne diese sich aber nur dann, wenn Gott ihnen den Raum dafür gebe und wenn der Mensch selbst sie dazu ermächtige. Ihre Kraft besteht damit nicht *a priori*, sondern wirkt erst als Externalisierung menschlicher Schwäche. Zwar weist Augustinus die neuplatonische Überzeugung, dass es neben bösen auch gute Dämonen gebe, explizit zurück, aber dennoch hat die Versuchung des menschlichen Willens damit auch für ihn eine durchaus wichtige Funktion im Schöpfungsplan, indem sie dem Menschen eine Möglichkeit zur Bewährung bietet.

Auch wenn Augustinus seine Dämonologie zunächst in Auseinandersetzung mit den Neuplatonikern entwickelt, richtet sie sich nicht allein und vielleicht nicht einmal in erster Linie gegen heidnische Philosophien. Eine wichtige Stoßrichtung sind dualistische Positionen innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft, nach denen das Verderben einiger Kreaturen durch Bosheit die Präexistenz einer verderbten Natur als eigenmächtiger Kraft voraussetzt (vgl. insbesondere ›Gottesstaat‹, Bd. 1, XI,22–24). Damit ist das Spannungsfeld des christlichen Dämonenverständnisses auch des Mittelalters genau bezeichnet. Zwar wird der ontologische Status von Dämonen zu keinem Zeitpunkt hinterfragt, ihre Existenz wird aber gerade nicht als Indiz für eine Eigenmächtigkeit des Bösen gewertet: Der Brennpunkt christlicher Dämonologie ist der freie Wille des Menschen. Virulent wird dieser Diskurs im Verlauf der gesamten Kirchengeschichte immer wieder gerade dort, wo die christliche Orthodoxie ihren Standpunkt gegen andere religiöse Überzeugungen nach außen, gegen Fehlentwicklungen im eigenen Inneren und speziell gegen dualistische Tendenzen behauptet. Vor diesem Hintergrund wird dann auch unmittelbar verständlich, warum das beschriebene und spätestens mit Augustinus fest konturierte Dämonenver-

ständnis beim 4. Laterankonzil im 13. Jahrhundert dogmatische Bestätigung findet. Mit ihr begegnet die Kirche dem Aufstieg der als Katharer oder auch Albigenser bezeichneten, dualistischen Vorstellungen nahestehenden christlichen Glaubensbewegung, die vom 11. bis zum 14. Jahrhundert in Frankreich, Italien, Spanien und Deutschland so großen Einfluss erreichte, dass die Gründung einer eigenen Kirche zu befürchten war. Bereits auf dem 3. Laterankonzil im Jahr 1179 wurden die Katharer von Papst Alexander III. als Häretiker verurteilt und exkommuniziert (zu den theologischen, politischen und kirchengeschichtlichen Hintergründen, vgl. Oberste 2003, Auffarth 2016, Borst 2016 und Quensel 2017).

3. Erste Literarisierungen – narrative Depotenzierung

In diesen diskursiven und kirchenpolitischen Zusammenhang gehören nun aber auch die ersten literarischen Dämonen- und Feenerzählungen von Walter Map, Gervasius von Tilbury, Giraldus von Cambrai und Caesarius von Heisterbach.¹⁶ Walter Map war selbst als Vertreter Heinrichs II., dessen Kanzlei er angehörte, Delegierter beim 3. Laterankonzil, und er gibt seiner Auseinandersetzung mit verschiedenen häretischen Gruppierungen im ersten Teil seiner Sammlung einigen Raum (›De nugis curialium‹, I,29–31; zur diskurshistorischen Verortung der Sammlung vgl. Smits 2017, S. 106–146). Es bleibt aber nicht bei einer anekdotisch-biographischen Verarbeitung seiner Erlebnisse beim Konzil, auch die exemplarischen Erzählungen von Begegnungen zwischen Menschenwelt und Anderwelt im zweiten und vierten Teil der Sammlung richten sich ganz gegen dualistische Weltbilder. Das Gleiche gilt für die wenig später entstandene Mirabilien-sammlung des Gervasius von Tilbury, der wie Walter Map im Dienst Heinrichs II. stand. Auch Gervasius verbindet seine Feenerzählungen mit einer polemischen Widerlegung der dualistischen Schöpfungsauffassung der Katharer (›Otia Imperialia‹, I,2; I,9; I,15; zur diskursgeschichtlichen Einordnung der Sammlung vgl. Rothmann 2002 und Knapp 2010). Giraldus

von Cambrai, ebenfalls Kaplan Heinrichs II., entfaltet wiederholt seine Einschätzung der immensen Gefahr, die von den Katharern ausgeht (u. a. ›Gemma ecclesiastica‹ I,11; ›De principis instructione‹, I,17), und so mag es kein Zufall sein, dass die Vergehen, die er für den Niedergang der Plantagenets verantwortlich macht und zu denen er explizit auch die eheliche Verbindung von Heinrichs Vater mit einer Dämonin zählt (›De principis instructione‹, III,27; dazu Kellner 2004, S. 412f.), große Analogien zu den topischen Beschreibungen der unmoralischen Lebensweisen der Katharer aufweisen. Selbst der Zisterziensermönch Caesarius von Heisterbach, dessen für die Novizenausbildung verfasster ›Dialogus Miraculorum‹ in einen völlig anderen institutionellen Zusammenhang gehört, nutzt seine Dämonenerzählungen zur Widerlegung dualistischer Häresien, deren gefährliche Ausbreitung er ausführlich beschreibt (›Dialogus Miraculorum‹, Bd. 3, 5,19–28). Ganz in diesem Sinne betonen die zahlreichen in den Lehrdialog eingeflochtenen exemplarischen Erzählungen zwar die Allgegenwart von Dämonen, depotenzieren diese aber gleichzeitig, indem sie immer wieder gerade die Grenzen ihrer Verfügungsgewalt über den Menschen anekdotisch inszenieren. Da können etwa zwei junge Männer, die noch nicht einmal Ritter, aber wachsam und mutig sind, allein indem sie sich bekreuzigen, eine weißgekleidete Frau als Dämonin enttarnen und vertreiben, als sie im Begriff ist, einen Schadenzauber zu wirken, und damit den größten Schaden von Menschen und Tieren der Umgebung abwenden (5,30). Und ein frommer Bonner Kanoniker entgeht den drängenden Nachstellungen des Teufels allein, indem er sie ignoriert (5,53). Überall dort hingegen, wo berichtet wird, dass Menschen von Dämonen nachhaltig versehrt wurden, geht es in der Anekdote um das menschliche Versagen, das den Übergriff erst ermöglicht. Macht haben der Teufel und seine Dämonen im ›Dialogus Miraculorum‹ ausschließlich dann, wenn der Mensch sie durch willentliches Fehlverhalten in die Lage dazu versetzt und Gott deswegen keinen Schutz gewährt:

Diabolus similis est urso sive leoni ad stipitem ligato, qui licet in catena sua rugiat circuiens, neminem tamen laedit, nisi quem infra suum circulum rapuerit. Diaboli potestas catena divinae cohibitionis sic artata est, ut neminem cogere possit ad peccandum, nisi ad eum ingrediatur per peccati consensum. Secundum Apostulum Petrum, tanquam leo rugiens circuit in sua catena, quaerens quem devoret. Saepe sanctos viros terret et impedit, sed nocere non potest. (›*Dialogus Miraculorum*‹, Bd. 3, 5,52)

Der Teufel gleicht einem an einen Pfahl gebundenen Bären oder Löwen. Mag er auch an seiner Kette brüllend im Kreis herumlaufen, so verletzt er doch keinen, falls er ihn nicht innerhalb seines Kreises faßt. Die Macht des Teufels ist durch die Kette der göttlichen Zulassung so begrenzt, daß er niemanden zum Sündigen zwingen kann; es sei denn dieser träte in seinen Kreis, indem er der Sünde zustimmt. Nach dem Apostel Petrus geht er wie ein brüllender Löwe an seiner Kette im Kreis, auf der Suche, wen er verschlingen kann (vgl. 1 Petr 5,8). Oft erschreckt und bedrängt er die heiligen Männer; doch er kann sie nicht schädigen.

Genau dieses Teufels- und Dämonenverständnis ist es, das denn auch die Stimme des erzählenden Mönchs im Gespräch mit seinem Novizen immer wieder pointiert. Im Fokus der dialogisch-anekdotisch entfalteten Dämonologie des Caesarius von Heisterbach steht so – wie in der orthodoxen Dämonologie insgesamt – keinesfalls die Bedrohung des Menschen durch die Mächte des Bösen, sondern die Unzulänglichkeiten der menschlichen Natur. Am Ende bleibt dem lehrenden Mönch entsprechend auch nur die vergleichsweise schlichte Aufforderung an seine Leser, dem Teufel und den Dämonen, nun da man sie näher kennengelernt habe, einfach nicht zu folgen:

Unum consilium meum est, ut cognitis his, non illis consentiamus, ne nos audire contingat: ›Ite, maledicti, in ignem aeternum, qui praeparatus est diabolo et angelis eius‹; sed resistendo illis, omnibusque vitiis, audire mereamur cum electis: ›Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum quod vobis paratum est ab origine mundi.‹ (›*Dialogus Miraculorum*‹, Bd. 3, 5,56)

Einen Rat möchte ich noch geben: Wir dürfen ihnen nicht folgen, nachdem wir sie kennengelernt haben, damit wir nicht einst hören müssen: ›Geht, Ihr

Verfluchten, in das ewige Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist.< (vgl. Mt 25,41) Vielmehr sollten wir ihnen widerstehen mit allen Kräften, damit wir mit den Auserwählten das Wort hören dürfen: ›Kommt, Ihr Gesegneten meines Vaters, und empfangt das Reich, das Euch bereitet ist von Anbeginn der Welt.< (Vgl. Mt 25,34)

Auch wenn die für die volkssprachigen Feenerzählungen besonders wichtigen Mirabilien in den Sammlungen von Walter Map und Gervasius von Tilbury literarisch deutlich komplexer sind als die Exempel des Caesarius von Heisterbach, teilen sie mit ihnen die deutliche Tendenz zur narrativen Depotenzenierung des Dämonischen und Problematisierung der menschlichen Protagonisten. Viel weniger als in der Forschung immer wieder konstatiert, steht so auch in der Erzählung von Henno mit den Zähnen (›Denugis curialium<, IV,9), der ersten greifbaren literarischen Realisation des Melusinen-Stoffes, die Warnung vor der Boshaftigkeit von Dämonen im Zentrum des Interesses. Problematisiert wird vielmehr die durch sexuelle Begierde eingeschränkte Wahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Protagonisten. Während nämlich der Erzähler in seiner Schilderung der Begegnung von Mensch und Fee den diabolischen Charakter der fremden Schönheit mehrfach unmissverständlich ausstellt und Hennos Mutter ihre wahre Existenz durch aufmerksame Beobachtung mühelos aufdecken kann, reagiert er selbst auf keines der offensichtlichen Zeichen. Ganz im Sinne der christlichen Dämonologie ist die Macht des Dämons an die Schwäche des affektverhafteten Menschen gebunden. Damit folgt der Text exakt der Programmatik, die schon im Prolog zur vierten Abteilung der Sammlung entwickelt wird. Demnach sollen die versammelten Erzählungen dazu anhalten, niemals träge in der Wahrnehmung der Welt zu werden, weil nur sie es ermöglichen, die vielfältigen wundersamen Dinge, die Gott dem Menschen zur Nachahmung oder Meidung begegnen lasse, in ihrer wahren Natur zu erkennen und auf dieser Grundlage eine Wahl zwischen Gut und Böse zu treffen. Als besondere Herausforderung beschreibt der Prolog gerade die Wahrnehmung der Dinge, die widersprüchlich

erscheinen und von daher einer eigenen inneren Erkenntnisfähigkeit bedürfen, weil sie sich den äußeren Sinnen nicht unmittelbar erschließen:

AD nostram omnium instruccionem expedit ut nemo clausis oculis uel auribus uel aliquo sensuum inofficioso uiuat, sed ex rebus oportet extrinsecis intrinsecus edificari, per hec. Sane, quia ceci sumus ad futura, presencia quedam palam sunt, et preteritorum aliquot que non uidimus uidere properemus. Que non audiuius, non fastidiamus, sed Deo futura comendantes, informari festinemus ex his in quibus nobis Dominus imitacionem posuit aut fugam, nostrum semper orantes refugium, ut eleccionis pure bonorum Ipse in nobis consecucionem, et fuge malignitatis Ipse faciat effugium. (›De nugis curialium‹, IV,9, S. 138,1–12)

Es ist für unser aller Bildung von Nutzen, dass niemand mit geschlossenen Augen oder Ohren oder sonst einem Sinnesorgan lebt, das seine Pflichten nicht erfüllt; vielmehr muss man auf der Grundlage der äußerlich wahrgenommenen Dinge innerlich gebildet werden. In der Tat ist durch sie, weil wir ja für die Zukunft blind sind, einiges aus der Gegenwart deutlich, auch einiges aus der Vergangenheit. Wir wollen uns beeilen zu sehen, was wir nicht gesehen haben; was wir nicht gehört haben, wollen wir nicht verschmähen, sondern Gott die Zukunft anvertrauen und uns rasch aufgrund der Dinge bilden, die der Herr uns gegeben hat, damit wir sie nachahmen oder vermeiden. Wir wollen immer zu ihm als unsere Zuflucht beten, dass er uns dem folgen lässt, was wir als wahrhaft gut erwählt haben, und vor dem fliehen lässt, was wir als böse meiden wollen. (›Die unterhaltsamen Gespräche am englischen Königshof‹, S. 183)

Das Interesse der ›literarischen Dämonologie‹ Walters gilt also in Anlehnung an die theologische Dämonologie der Willensfreiheit des Menschen gegenüber dem Guten wie dem Bösen. Narrativ ausgestaltet wird im literarischen Zusammenhang nun aber insbesondere das schwierige Verhältnis von Affekt, Wahrnehmung, Erkenntnisfähigkeit und Willensentscheidung. Dass die Fee als Herausforderung an Hennos Erkenntnisfähigkeit ungeachtet ihres diabolischen Charakters Teil des göttlichen Heilsplans ist, deutet der Erzähler in einem abschließenden Kommentar an, wenn er darauf hinweist, dass Gott solchen Geschöpfen erlaube, in den Himmel

aufzufahren. Noch deutlicher wird die ›Entlastung‹ der Fee aber vielleicht in der Geschichte des übermütigen Eadric Wilde (›De nugis curialium‹, II,12), der nachts in einem verlassenen Gasthof auf einen Reigen berückend schöner Frauen aufmerksam wird und eine von ihnen raubt, obwohl er – wie es ausdrücklich heißt – ganz genau weiß, welche Gefahren solche Gelegenheiten bereithalten, weil der Anblick der Frauen wildes Begehren in ihm auslöst. Drei Tage und Nächte befriedigt er sich an der schweigenden Schönheit, die dann unter der Bedingung in eine Ehe einwilligt, dass er sie niemals wegen ihrer Herkunft anklagen wird. Natürlich bricht er sein Treuegelöbnis Jahre später im Zorn, seine Frau verschwindet, und Eadric stirbt vom Schmerz verzehrt. Dass der Sohn der beiden ganz im Gegensatz zu seinem Vater ein Mann von großer Heiligkeit und Weisheit wird, verleiht der Beziehung bei aller Problematik eine letztlich positive Bilanz (vgl. dagegen Kellner 2004, S. 405).

Ganz ähnlich konzipiert ist die Verarbeitung des Melusinen-Stoffs bei Gervasius von Tilbury (›Otia Imperialia‹, I,15). Hier macht die Dame Heirat und Glücksgarantie von Raimunds Zusage abhängig, niemals den Versuch zu unternehmen, sie nackt zu sehen. Er willigt eilig ein, doch nach vielen Jahren glücklichen und äußerst erfolgreichen Zusammenlebens treibt es ihn plötzlich dazu, seine Frau im Bad zu beobachten, und er lässt sich weder durch Bitten noch durch Drohungen davon abhalten, das schützende Tuch von der Wanne zu ziehen. Erst unter seinem gewaltsamen Blick nun verwandelt sich die Frau in eine Schlange, taucht unter und verschwindet – mit ihr jedes Glück des verlassenen Mannes und seiner Kinder (zur Aggressivität des Tabubruchs vgl. schon Linden 2016, S. 62). Für Raimunds Untergang macht der Erzähler explizit nicht die anderweltliche Dame verantwortlich, sondern seine durch Affekte verstellte Erkenntnis- und Urteilsfähigkeit. So wie sexuelle Begierde ihn dazu bringt, voreilig ein Versprechen zu geben, das er nicht zu halten in der Lage ist, ist es eine unerklärliche Laune, die ihn dazu treibt, das Tabu zu brechen und sich damit sehenden Auges selbst in sein Verderben zu stürzen:

Imflammatum et estuans omnem conditionem facilem arbitratur qua cupitum thorum possit obstinere. [...] Cum post longa tempora uno die domina, ut assolent, in thalamo balnearet, Raimundus miles, uenatu rediens et acupatu perdicibus aliisque carnibus ferinis dominam exeniat, et dum parantur cibaria, nescio quo motu uel spiritu militi uenit in mentem quod nudam uideat dominam balneantem [...] (»Otia Imperialia«, I,15)

In leidenschaftlicher Glut entbrannt, hielt er jede Bedingung für leicht erfüllbar, die ihm Zugang zum ersehnten Beilager versprach. [...] So verging geraume Zeit. Da badete die Dame eines Tages, wie es bei Damen so üblich ist, gerade in ihrem Gemach, als Ritter Raimund von der Jagd und dem Vogelfang heimkehrte und der Dame Rebhühner und anderes Wildbret als Geschenk mitbrachte. Während das Mahl zubereitet wurde, trieb es den Ritter plötzlich aus irgendeiner unerklärlichen Laune dazu, die Dame nackt beim Baden zu sehen. (»Kaiserliche Mußestunden«, Bd. 1, S. 55f.)

In beiden Fällen wird das Affektive seiner Entscheidungen durch distanzierende Erzählerkommentare herausgestellt. Noch zusätzlich gewähren zwei Lucan-Zitate die einzigen beiden Innensichten der kurzen Erzählung, die beide nicht nur die irrationale Verkürzung seiner Entscheidungsfindung betonen, sondern darüber hinaus zeigen, wie die Entscheidung in einem merkwürdigen Konglomerat aus Affektivität und Intentionalität zu Stande kommt:

Pendet dubiusne timeret
Optaretue mori.
[...]
Tangunt animum motusque metusque,
Et timet euentus indignaturque timere.
(»Otia Imperialia«, I,15)

»Er ist unschlüssig und weiß nicht, ob er den Tod fürchten oder suchen soll [Lucan X 542–543]. [...] Verlangen und Furcht gingen ihm durch den Kopf, er fürchtet das Ergebnis und ärgert sich über seine Furcht« [nach Lucan X 443–444]. (»Kaiserliche Mußestunden«, Bd. 1, S. 55f.)

Auf engstem Raum und mit genuin literarischen Mitteln wird damit der Moment inszeniert, in dem es dem Menschen als vernunftbegabtem Wesen durchaus möglich wäre, seine Affektivität durch Reflexion zu überwinden, doch bleibt diese Möglichkeit in beiden Fällen eine abgewiesene Alternative.

Lesbar werden solche Geschichten eher als Exempel für die Treulosigkeit des Menschen denn als Dokumentation seiner existenziellen Gefährdung durch die Macht des Bösen. Hält man sich dabei aber vor Augen, dass das willentliche Einlassen auf ein dämonisches Wesen immer schon einen Treuebruch gegenüber Gott darstellt, spiegelt plötzlich der Verrat an der geliebten anderweltlichen Dame in paradoxer Weise den vorausgegangenen Verrat am himmlischen Vater – bei Gervasius ist diese Parallelität in der intratextuellen Verklammerung der Lucan-Zitate überdeutlich ausgestellt. Beides ist Tabubruch, und beides dokumentiert die selbstzerstörerische Unfähigkeit des Menschen, einen einmal geschlossenen Bund treu zu erfüllen. In dieser anthropologischen Perspektivierung relativiert sich die Frage nach Status und Integrität der anderweltlichen Dame. Schon bei Walter Map und Gervasius von Tilbury ist längst nicht mehr klar ersichtlich, ob von den Frauen selbst überhaupt eine Gefährdung ihrer menschlichen Partner ausgeht. Die Tatsache, dass am Ende der Handlung die Vorbildlichkeit ihrer Nachkommen exponiert (>De nugis curialium<, II,12) oder von nächtlichen Besuchen bei ihren Kindern berichtet wird (>Otia Imperialia<, I,15), aber auch der Umstand, dass sich die Dame bei Gervasius erst unter dem visuellen Übergriff ihres Mannes in ein dämonisches Wesen verwandelt (ebd.), wirken entlastend. Die Ambivalenz der Fee wird in einer solchen Konstellation sogar hoch funktional: Nur indem sie Dämonin ist und etwa sexuelle oder materielle Ausschweifung ermöglicht, bedeutet die Bindung an sie einen Abfall von Gott, und nur indem sie gleichzeitig auch liebende Frau wird, verliert der Tabubruch seine Bedeutung als exorzistische Notwendigkeit und wird zu menschlichem Versagen. Nicht zuletzt macht die Ambivalenz der Fee die Begegnung mit ihr zu einer noch größeren Bewährungsprobe für die Wahrnehmungs- und

Erkenntnisfähigkeit des männlichen Protagonisten und – da die Erzähler keine expliziten Informationen über die tatsächlichen Absichten der Frauen geben – auch für den Rezipienten.

Betrachtet man die lateinischen Mirabilien in ihren Sammlungskontexten und vor dem Hintergrund der theologischen Dämonologie, wird offensichtlich, dass schon sie Feenwesen nicht einseitig diabolisieren und damit keineswegs – wie immer wieder unterstellt – eine strikte Trennung zwischen Menschenwelt und Anderwelt propagieren. Gedeutet werden diese Wesen vielmehr im Sinne des christlichen Dämonenverständnisses als wichtiger Teil der Schöpfungsordnung, als gottgegebene Herausforderung an die Erkenntnis- und Urteilsfähigkeit des Menschen und Probe ihrer *triuwe*. Nichts in der Welt ist dieser Ansicht zufolge einfach nur schlecht, auch was zunächst so scheint, dient der Bewährung, und dafür braucht es die Konfrontation der Sphären. Mehr als die theologische Dämonologie interessieren sich die ersten literarischen Feenerzählungen nun allerdings für die Möglichkeiten, Bedingungen und Grenzen menschlicher Entscheidungskompetenz. Gemessen an der Kürze der Texte spielen die Abbildung von Wahrnehmungsprozessen und die handlungsmotivierende Rolle von Affekten eine herausragende Rolle. Entsprechend sind die Feen nicht Subjekt der Handlung, sondern geraten zum Objekt eingeschränkter Wahrnehmung, affektverhafteten Handelns und willentlichen Verrats.

4. Funktionale Ambivalenz in volkssprachigen Feenerzählungen

Mit alldem eignen sich die lateinischen Mirabilien kaum noch als Kontrastfolie für die volkssprachigen Feenerzählungen. Weder die Ambiguisierung der anderweltlichen Damen noch die daraus resultierende Problematisierung der menschlichen Handlungsträger noch die destruktive Kraft des Tabubruchs sind Besonderheiten der volkssprachigen Texte. Deren Widersprüchlichkeiten erklären sich entsprechend auch weniger als Ausdruck kultureller Hybriditäten und partiell verweigerter Rationalisierung my-

thischer Erzählstoffe, sondern als Effekt elaborierter literarischer Verfahren der Figurendarstellung. Dabei schließen die volkssprachigen Autoren erstaunlich bündig an die lateinische Erzähltradition an und schöpfen den durch sie konturierten Ermöglichungsrahmen konsequent aus.

Das gilt zum Beispiel für die perspektivische Gestaltung, die in den deutschsprachigen Feenerzählungen durchweg von zentraler Bedeutung für die Sinnstiftung ist. So hat die Forschung für die ›Melusine‹ gezeigt, dass das Erzählen durchgängig von einer Multiperspektivität geprägt ist, die immer wieder die Relation von menschlichem Beobachterstatus und anderweltlichem Auslegungsobjekt verschiebt (grundlegend Schausten 2006; zuletzt Knaeble 2019) und damit nicht nur die Figuren der Handlung, sondern auch den Rezipienten zwingt, eigenständige Schlüsse aus widersprüchlichen Beobachtungen zu ziehen. Unabhängig davon ist auch für Konrads ›Partonopier‹ eine konzeptionelle Multiperspektivität nachgezeichnet worden, deren Funktion allem voran darin gesehen wird, eine Darstellungsebene für komplexe psychologische Prozesse zu eröffnen (grundlegend Huber 2002). Eine gemeinsame Fundierung der doch sehr ähnlichen Darstellungsweisen in der lateinischen Erzähltradition wurde bisher nicht erwogen. Für eine solche spricht aber, dass auch im ›Ritter von Staufenberg‹, dem erzählerische Raffinesse tendenziell eher abgesprochen wird, verschiedene Perspektiven gegeneinander ausgespielt werden. Schon die erste Begegnung mit der anderweltlichen Dame wird gleichsam verdoppelt erzählt: Weil Peter in seiner Sorge um sein Seelenheil erst noch beten will, bevor er sich auf den Weg zum Messgang macht, reitet sein Knappe voraus und erblickt so zuerst die Schöne auf dem Stein. Zeitlich versetzt kommt dann auch er selbst an die gleiche Stelle. Die Parallelität der Ereignisse wird dabei durch redundante Formulierungen auch intratextuell markiert (vgl. z. B. ›Ritter von Staufenberg‹, V. 203–207 und V. 282–286). Schnell fällt auf, dass die beiden Männer, obwohl sie exakt das Gleiche sehen, ganz unterschiedlich auf die wundersame Erscheinung reagieren. Gegenstand des Erzählens der Begegnungen ist so das je eigene

Verhältnis von Sehen, Wahrnehmung und Reaktion. Während der Knappe sich nämlich die überirdische Schönheit der Dame als ›englischen‹ Glanz erklärt und seine brennende Sehnsucht, bei ihr zu bleiben, aus Loyalität zu seinem Herrn überwindet, vergisst Peter, von heftiger Liebe und glühendem Verlangen ergriffen, sogleich den Kirchgang, der ihm unmittelbar zuvor noch so am Herzen gelegen hatte. Er leistet stattdessen bereitwillig der Dame seinen Treueschwur und fordert sie zum sofortigen Beischlaf auf. Die beiden Begegnungen divergieren aber nicht nur im Verlauf der Handlung, sondern auch in der Darstellungsweise. Werden beim Knappen die Wahrnehmung der Erscheinung und die inneren Reaktionen auf das Gesehene über mehr als 80 – für den Handlungsverlauf weitgehend irrelevante (dazu auch Kasten 2010, S. 249) – Verse geschildert, konstatiert bei Peter lediglich der Erzähler, dass schon der Anblick der Dame ihn von all dem *truren* und *ungemach* befreit habe das ihm die Sorge um sein Seelenheil gerade noch bereitet hatte (›Ritter von Staufenberg‹, V. 285–307). In seinem Fall ist eine Introspektion offensichtlich obsolet. Einen inneren Kampf, ein Abwägen möglicher Folgen, selbst einen Versuch, das Gesehene vor dem Hintergrund des eigenen kulturellen Wissens zu deuten, gibt es schlicht nicht. Der Vergleich mit dem Knappen zeigt aber, dass dies nicht an der überwältigenden Macht der Dame liegt, sondern ganz offensichtlich in inneren Dispositionen gründet. In diesem Sinne nimmt das Vergessen des Kirchgangs auch hier den späteren Tabubruch vorweg. Ursache beider Versagemomente ist letztlich mangelnde *triuwe*.¹⁷ In beiden Fällen kündigt Peter ein gegenseitiges Loyalitätsverhältnis auf, um den Verlockungen der Welt zu folgen, und in beiden Fällen tut er es *gewillechlich* (V. 984). Wie schon bei Gervasius werden dabei Verfahren perspektivischen Erzählens und intratextueller Markierung genutzt, um die Eigenverantwortlichkeit des Protagonisten zu pointieren. Das gleiche Interesse leitet auch das perspektivische Erzählen in ›Partonopier und Meliur‹. Hier desavouiert Konrad in einer mit dem Figurenerleben synthetisierten Darstellung Partonopiers vermeintlich religiöse Motivation des Tabubruchs.

Im Gestus der Beichte begründet dieser nämlich seinen Wunsch und seine Bereitschaft, Meliur gegen ihren Willen sichtbar zu machen, gegenüber dem Bischof explizit mit der Absicht, seinen Abfall von Gott zu sühnen und damit ewiger Verdammnis zu entgehen:

>[...]
Sus habe ich lange zît vertân,
daz ich ir nicht beschouwet hân,
und ist mîn angest aller meist,
daz mich betrogen habe ein geist,
ald ungehiures eteswaz.
sô vaste ich nie kein dinc entsaz
noch lîhte entsitze niemer,
sô daz ich armer iemer
ân ende müeze sîn verlorn
dar umbe daz ich niht verborn
ir minne und al ir wünne hân.
ich hân ze tôde missetân
wider got, daz weß ich wol.
[...]<

(>Partonopier und Meliur<, V. 7695–7707)

Doch vermögen diese Begründung und gar seine angebliche Furcht vor einem gefährlichen Dämon in keiner Weise die *snellecliche île* (V. 7801) und die Vorfreude (*sîn herze kûme des erbeit*, V. 7808) zu erklären, mit der Partonopier den Plan der Mutter und des Bischofs zur Enttarnung Meliurs in die Tat umsetzt (vgl., mit einer gegenläufigen Lektüre, Bleumer 2010, S. 222f.). In der Innensicht lässt der Erzähler denn auch keinen Zweifel daran, dass *sîn herze bran sêr unde wiel / dar ûf, daz er beschouwen / möhte sîne vrouwen* (V. 7824–7826; vgl. auch V. 7812f.: *daz er die frouwen sæhe, / dar ûf het er gedinge starc*). Die vom Erzähler in der Passage wiederholt beklagte *valsche* Partonopiers bezieht sich in diesem Sinne nicht allein auf bevorstehenden Verrat an seiner Geliebten, sondern ebenso auf die Scheinheiligkeit, in der er begangen wird. In beiden betrachteten Beispielen steht am Ende weniger die Unergründlichkeit des Anderwelt-

lichen im Brennpunkt perspektivischer Darstellung denn die Unzulänglichkeit menschlichen Handelns.

Damit setzen die volkssprachigen Feenerzählungen bei der Grundfrage der christlichen Dämonologie, der Frage nach den Ursachen für menschliches Versagen, an. Sie entwickeln im unmittelbaren Anschluss an die lateinischen Mirabiliensammlungen anspruchsvolle narrative Techniken, um diese Grundfrage differenziert zu diskutieren. Insbesondere Verfahren perspektivischer und fokalisierter Darstellung bieten dabei einen Rahmen, in dem psychische Verfasstheiten und Schwächen des Einzelnen ebenso problematisiert werden wie die begrenzte Reichweite kollektiver Deutungsmuster. Die Leistung der volkssprachigen Erzählungen liegt damit einerseits in einer poetischen Komplexitätssteigerung gegenüber den lateinischen Mirakeln. Zusätzlich aber öffnen sie die Grundkonstellation des Erzähltyps für ganz verschiedene Problemfelder menschlicher Vergesellschaftung. So korrespondiert zwar in allen Fällen der Verrat an der Geliebten mehr oder minder explizit mit fehlender *triuwe* zu Gott, doch ist dieser Zusammenhang im volkssprachigen Erzählen nicht mehr ausschließlich und nicht einmal vordergründig religiös konnotiert. Peter, Partonopier und Reymund scheitern allem voran als Liebende und Herrscher – das Versagen ist vom Religiösen ins allgemein Menschliche gewendet. Anders als ihre lateinischen Vorläufer argumentieren oder polemisieren die volkssprachigen Texte auch nicht mehr gegen die Weltbilder als häretisch geltender christlicher Bewegungen. Was sie bieten, ist demnach keine ›literarische Dämonologie‹. Möglich wird diese thematische Öffnung aber nicht etwa, weil es das kollektive Imaginäre einer laienadeligen Elite schafft, sich im Verborgenen gegen die zunehmende kulturelle Dominanz des Christentums zu behaupten, oder sich feudaladelige Interessen sogar offen gegenüber klerikalen emanzipieren. Angelegt und ermöglicht ist dieser Weg der Öffnung ganz im Gegenteil in einer christlichen Dämonologie, die den ontologischen Status anderweltlicher Erscheinungen nachdrücklich bestätigt, um aber deren Wirken als Externalisierung menschlicher Schwäche zu rationalisieren, einer Dä-

monologie also, die ihrem Gegenstand und ihrem Interesse nach eigentlich eine Anthropologie ist. Das Dämonische ist keine naturgegebene Existenzform, sondern immer Konsequenz einer willentlichen Entscheidung, die dem Triebhaften Vorzug gegenüber Vernunft und Verantwortung einräumt. Zwar gibt es Wesen, die den Menschen dazu versuchen können, aber die Entscheidung liegt ganz allein bei ihm, und auch die Existenz der Dämonen ist die Konsequenz einer Entscheidung. Bildlich verdichtet ist eben diese Konstellation in Melusines Drachenschwanz.¹⁸ Was Signum dämonischer Natur scheint, ist eigentlich Verkörperlichung des Zorns. Zorn ist in der ›Melusine‹ nicht purer Affekt, sondern immer auch Resultat einer Entscheidung (vgl. dazu zuletzt Knaeble 2019, S. 182–197). In diesem Sinne prägt die Figurenhandlung die gleiche Spannung von Affektivität und Intentionalität wie schon in den lateinischen Mirabiliensammlungen. Im Zorn fließen gleich an verschiedenen Stellen der Handlung Eigenschaften des Menschlichen und des Dämonischen ununterscheidbar ineinander. Ob der Zorn Melusines nämlich auf ihr menschliches oder ihr dämonisches Erbe zurückgeht, bleibt ebenso ungeklärt wie bei ihrem Sohn Geffroy. Für die Axiologie der Handlung ist es letztlich aber auch irrelevant. Dämonisch ist Melusine nicht, weil sie von mütterlicher Seite eine Fee ist. Erst mit der Entscheidung, den Zorn auf den Vater mit einer abscheulichen Tat auch in Handlung zu dynamisieren, haftet ihr das Signum des Dämonischen an – und dieses Signum ist gleichzeitig der in Handlung dynamisierte Zorn ihrer Mutter. Melusine und Persina unterscheiden sich nicht kategorial von den menschlichen Figuren der Handlungswelt, die eine vergleichbare Entscheidung treffen. Vielleicht erklärt sich damit auch die zunächst irritierende Tatsache, dass ausgerechnet nach dem ersten Tabubruch zum ersten Mal eine wirklich intime Nähe zwischen Reymund und Melusine entsteht und diese selbst noch nach dem zweiten, nun öffentlichen Tabubruch bis in den sprachlichen Gleichklang der Abschiedsreden inszeniert wird (vgl. ›Melusine‹, 100,22–101,13 und 122,6–124,14). Jan-Dirk Müller (2007, S. 427–429) sieht darin ein dysfunktionales Motiv, mit dem das

eigentlich zurückgedrängte Faszinationspotential dämonischer Erotik quer zur Handlungslogik doch noch gleichsam ins Erzählen ›einschießt‹ und sich damit Geltung verschafft; und auch Almut Suerbaum (2012, S. 70f.) geht davon aus, dass sich die Liebe Reymunds erst richtig an der dämonischen Doppelnatur Melusines entzündet. Doch geht es in beiden Szenen nicht um triebhaftes Begehren oder entfesselte Erotik, auch wenn sich Melusine nach dem ersten Tabubruch nackt zu Reymund ins Bett legt. Von diesem Moment an müssen beide für immer die fatalen Konsequenzen ihrer Fehlentscheidungen tragen, und ich meine: daraus entsteht die zuvor nicht dagewesene Übereinstimmung und Nähe. Nun haben beide durch eigenes Verschulden die Möglichkeit preisgegeben, ihr Schicksal selbst zu bestimmen, und so bleibt ihnen beim Abschied nur noch, den jeweils anderen im völligen Gleichklang der Worte der göttlichen Gnade anzuempfehlen. Das offene Ende der ›Melusine‹, das das Versagen Reymunds bis in die Enkelgeneration perpetuiert und die willentliche Fehlentscheidung wider besseres Wissen nur noch lakonisch konstatiert (›Melusine‹, 162,18–28),¹⁹ wendet die Konstellation vielleicht eher ins Anthropologische als ins Genealogische. Dass der Erzähler den Vergewaltigungsversuch von Reymunds Enkel an seiner eigenen Tante in den Horizont des sexuellen Übergriffs der lüsternen Richter auf die keusche Susanna aus dem Buch Daniel (Dn 13) stellt und damit insgesamt eine Perspektive von der alttestamentarischen Vergangenheit in die Gegenwart der Textentstehung eröffnet, spricht jedenfalls dafür. In jedem Fall betont die Enkelgeschichte mit all dem in einer kaum zu überbietenden Deutlichkeit die Verantwortlichkeit des menschlichen Protagonisten.

5. Fazit

Anders als es zunächst scheint, stört der verunklärte ontologische Status der Protagonistinnen in den volkssprachigen Feenerzählungen die Sinnbildung der Texte nicht, ganz im Gegenteil ist die daraus resultierende

Ambivalenz hoch funktional. Aus der Sicht der immer schon anthropologisch perspektivierten christlichen Dämonologie geht nämlich schon die Frage nach einer präzisen Verortung der Feen an der eigentlichen Problematik und dem eigentlichen Erkenntnisinteresse des Erzähltyps vorbei. Ungeachtet dessen, wer oder was diese Frauen sind, liegt die Verantwortung der männlichen Protagonisten für ihr Tun und Handeln ganz bei ihnen selbst. Indem die Menschen aber die Feen im Tabubruch dämonisieren, negieren sie ihre Eigenverantwortung und geben damit dem Bösen in sich Raum. Die Ambivalenz ihrer Partnerinnen erhöht lediglich die Anforderungen an die menschliche Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Entscheidungskompetenz und zwar auf der Ebene der Figurenhandlung wie auf der Ebene der Rezeption. Seit den Anfängen ihrer Literarisierung wird Erzählungen von der Begegnung von Mensch und Fee in einem weiteren Umfeld einer ›literarischen Dämonologie‹ die Funktion zugeschrieben, eben diese Kompetenzen zu schulen. Damit schließen die volkssprachigen Texte unmittelbar an die lateinische Erzähltradition an, in der diese Funktionalität nicht nur vorgeprägt, sondern auch bereits metapoetisch reflektiert ist. In diesem Sinne steht die gegenüber den lateinischen Vorläufern noch verstärkte ontologische Verunklärung in den volkssprachigen Texten ganz im Zeichen gesteigerter literarischer Komplexität. Ambivalent sind volkssprachige Feenerzählungen nicht in ihrer Haltung gegenüber dem Dämonischen, und sie folgen auch keinen alteritären Erzähllogiken oder Kohärenzprinzipien. Vielmehr fungieren ihre Protagonistinnen gerade in ihrem verunsicherten ontologischen Status – mit und nicht gegen die christliche Orthodoxie – als literarisch anspruchsvolle Figuren des Ein- und Widerspruchs gegen die allzu simple Vorstellung, das Böse käme als eine dem Menschen übergeordnete Macht von außen in die Welt.

Anmerkungen

- 1 Vgl. die ausführlicheren Diskussionen bei Grunewald 1990; Mühlherr 1993, S. 44–47; Suerbaum 2005, S. 335–341; Fuchs-Jolie 2009, S. 63–67; 2010, S. 107–109; Kasten 2010, S. 243–245.
- 2 ›Daz mag dich wol wunder han. / ich sag dir, ritter lobesan, / wie sich hett gefuget daz, / daz ich hie so einig saß: / da han ich, frúnt, gewartet din. / dir sag ich uff die truwe min, / das ich dir bin mit truwen mitte, / sid du pferd ie úber schritte, / so han ich, ritter, din gepflegen; / bede an straßen und an stegen, / in stürmen und in striten / hût ich din zú allen ziten, / alß ein frúnd des andern sol. / in turnern hût ich din vil wol, / daz dir leides nie geschach. / wa man ze hofe stechen sach, / da pflag ich, ritter milte, / din mit dinem schilte; / öch one alle wider habe / by dem fronen gottes grabe, / da dir wurde, ritter wert, / alß din herze hat begert. / wie manger da erschlagen wart, / da hût ich din, frúnt so zart, / mit miner fryen hende / hût ich din in ellende. / da von din lob ward wit erkant / in Swaben, Peyern, Ungerland. / öch hût ich din in Prussen / vor Valwen und vor Russen; / in Engellant und Frankenrich / pflag ich din gar meisterlich; / ze Tuskan, in Lamparten / kund ich din wol gewarten; / ich hût in allen landen / din vil wol vor schanden, / und war ie gestúnd dins herzen gir, / da waz ich alle zit by dir, / daz du mich doch gesehe nie; / min frúnd, nun schowest du mich hie, / wan ich din ye mit truwen pflag‹ (›Ritter von Staufenberg‹, V. 325–365).
- 3 öch hatt sy an ein wyß gewant / daz also schöne luhte, / daz den knaben duhte, / sy wer von hymelriche komen / ald uß dem paradys genomen / und fúre in der engel schar (›Ritter von Staufenberg‹, V. 224–229).
- 4 Sy sprachent all gemeyne: / ›so ist sy nût ein rehtes wip.‹ / ›ir verlyeret sele und lip‹, / sprach ein alter cappelan, / ›nun sind ir doch ein krysten man, / wie sind ir so besynnet, / daz ir den tûfel mynnet / fur alle reyne frowen zart? / waz gûtes ye uff erden wart / gesprochen oder gesungen, / da von sind ir vertrungen, / von leyen und von pfaffen. / der tûfel sich geschaffen / hett zú einem wibe; / die sel in uwer m libe / müß eweclich sin verlorn, / wan ir hand reyne wip versworn: / der tûfel in der helle / ist úwer schlaf geselle‹ (›Ritter von Staufenberg‹, V. 960–978).
- 5 von palmat sydîn wunekar / so waz ir wunecliches cleyt, / dar uff von golde was geleit / vil manig tier erhaben, / von gold wol durch graben. / von dem richen cleyd erschein / manig wunnenclich edel stein / waz meysterlich gewúrk dar in, / [...] / dar inne ein karfunkel: / die naht wart nie so dunkel, / man gesehe wol da von. / der steine was so lobesan, / daz er gab wuneclichen

schin, / und waz geleit da mitten in. / den umbe fieng vil manger stein, / bede groß und ðch klein, / der besten, so man iena fand (›Ritter von Staufenberg‹, V. 230–259).

6 *mit im wart gesprochen vil; / die red ich hie bekürzen wil. / Die pfaſſheit hat in über rett, / [...] / der künig tet im ðch helfe schin / und gab cleynoten gar vil* (›Ritter von Staufenberg‹, V. 979–989).

7 *›da vor behüte uns min Christ, / der unser aller helfer ist, / daz daz iht hie geschehe / [...] / es sol dich nit verdriessen; / du sitz reht wider uff din pfert / und scheid von mir, ritter wert. / du bist uff gotz verte, / er sündete, wer dirs werte; / der sünd will ich entladen sin. / [...] / für war ich dir, liep, sagen sol: / du solt varn hören messe, / durch daz got vergesse / alle dine missetat* (›Ritter von Staufenberg‹, V. 431–467).

8 Einige dieser und der folgenden Überlegungen zum ›Ritter von Staufenberg‹ habe ich bereits in einem anderen Zusammenhang (vgl. Benz/Reuvekamp 2019) angestellt.

9 Drittenbass (2006, S. 107–109) interpretiert den Drachenschwanz als »Un-Zeichen« (S. 107), als eigentlich verfängliches Körperzeichen, das eine diabolische Provenienz Melusines suggeriere, aber – wie eine ganze Reihe anderer vermeintlicher Markierungen des Dämonischen auch – in einem virtuos literarischen Spiel zur Auszeichnung umgedeutet sei. Gerade in der auf diesem Weg ermöglichten positiven Konnotation des potenziell Teuflischen liege die nachhaltige Faszinationskraft des Romans und damit die Ursache für seinen außergewöhnlichen Erfolg.

10 Während Müller (1977, S. 66f.) die physischen Abnormitäten der Söhne Melusines primär als Auszeichnung adeliger Identität versteht und in ihren selbst erzielten Erfolgen eine Rückkehr zur Normalität nach dem zeitlich begrenzten Wirken der Fee repräsentiert sieht (vgl. Müller 2007, S. 96–100), betont Kellner (2004, S. 443–448 und 465), dass die Male der Söhne den ambivalent bewerteten dämonischen Ursprung Melusines dauerhaft zur Anschauung brächten. Mühlherr (1993, S. 24–26) schließlich hält die Abnormitäten für doppelt semantisiert, gleichzeitig als Zeichnung wie Auszeichnung. Wie die physiognomischen Auffälligkeiten dabei aber immer auch zum interesselgeleiteten Auslegungsobjekt der verschiedenen Figuren der Handlung werden und Ambivalenz damit auch ein Effekt von Perspektivität ist, zeigt Schausten (2006, S. 168–171). Eine keinesfalls bei allen Söhnen auf dem gleichen Weg verlaufende Umcodierung der Körperzeichen vom »Makel zum Charakteristikum« beobachtet Störmer-Cayusa (1999, S. 161). Die zunächst gleichgerichteten Versuche, der nach außen sicht-

baren Dämonie des eigenen Selbst zu entgehen, bringen lauter unvergleichliche Sonderfälle hervor, die dann wiederum in den jeweils unterschiedlichen Erscheinungen gespiegelt seien. Dass vor allem Geffroys großer Zahn auch auf das väterliche Erbe verweist und die Zeichnungen der Söhne auch in diesem Sinne ambivalent erscheinen, hebt zuletzt Linden (2016, S. 72–75) hervor.

- 11 Als in ihrer Sinnkonstitution wenig gestörte, christlich fundiert moralisch-belehrende Erzählung über den Umgang mit weltlichen Gütern liest den ›Ritter von Staufenberg‹ Suerbaum (2005). Diskrepanzen und Ambivalenzen in der Figurenkonzeption beobachtet dagegen Kasten (2010), Unschärfen der Sinngebung infolge systematischer Übercodierung von Zeichen sowie eine fehlende Korrelation kausaler und finaler Logiken konstatiert Fuchs-Jolie (2009; 2010).
- 12 Dabei ist in der Forschung besonders intensiv über die implizite Bewertung der veränderten Beziehungsqualität diskutiert worden. Auf der einen Seite stehen Positionen, die die Paarbeziehung in der Ehe von einem unheilbaren Bruch sowie einem Verlust weiblichen Selbstbewusstseins als defizitär gezeichnet sehen (vgl. z. B. Kasten 1995; Kasten 1998). Auf der anderen Seite wird der Weg von der Heimlichkeit in die Öffentlichkeit gerade nicht als Verlustgeschichte verstanden, sondern als durchweg positiv konnotierte Herstellung von feudaler und partnerschaftlicher Ordnung (so z. B. Eming 1994; Meyer 1994; Wawer 2000; Müller 2007, S. 285–290; Schulz 2008, 409–455). Gerok-Reiter (2006, S. 247–290; 2013) harmonisiert letztlich beide Lektüren, indem sie das Erzählen von Partonopier und Meliur zwar als sukzessive Dekomposition einer individuellen Liebe beschreibt, die jedoch durch thematische, motivliche und handlungslogische Reminiszenzen auch in der Regression ständig präsent gehalten werde. Auf diesem Weg würden Intimität und gegenseitiges inneres Erkennen des anderen, welche nur in der Unsichtbarkeit und Heimlichkeit hätten entstehen können, zur unabdingbaren Voraussetzung für die spätere öffentliche Beziehung und damit auch nach dem Tabubruch zu ihrem integrativen Bestandteil.
- 13 Zur problematischen Axiologie in der ›Melusine‹ vgl. zuletzt die eingehenden Diskussionen von Dimpel (2014) und Linden (2016). Die verunsichernde Wirkung gegenläufiger Tendenzen der Zeitgestaltung und Perspektivierung von Zukunft in Text und Bild beschreibt in jüngerer Zeit Knaeble (2019) und weist vor diesem Hintergrund die Ambivalenz der Melusinenfigur als ein durchgängiges Erzählprinzip aus, das explizit auch die Autorität der Erzählerfigur einschränkt.
- 14 Besonders eindrücklich ist die Schilderung, wie Partonopier seiner nichtsahnenden Geliebten im nächtlichen Angriff mit einer Zauberlande ihre Unsichtbarkeit nimmt: *zwô kerzen kamen aber sît / die rîlich gar in dûhten. / ze bette*

*si dâ lûhten / dem ungetriuwen gaste, / der alsô rehte vaste / an sîner frouwen
missefuor. / swaz er gehiez und ouch geswuor / ie dem wibe keiserlich, / daz
brach er unde leite sich / nider an der zîte sô, / daz von im ûf dem bette dô / diu
lucerne wart verholn. / er hete sich dar an gestoln / durch sîne valsche vulter. /
und dô daz rîche kulter / was gedecket über in, / dô giengen ûz die kerzen hin, /
sam si dicke tâten ê. / waz touc hie langiu rede mê? / sîn frouwe kam geslichen. /
lîs unde tougenlichen / leite sich das reine wîp / an das bette, ir sûezer lîp / was
vil herzelichen dô / Partonopieres künfte frô, / der sîne triuwe an ir verschriet /
und âne schulde si verriet. / Nu waz tet er dô mit ir? / dô sich mit reines herzen
gîr / diu schoene zim geleite, / dô stiez er vil gereite / ab hin daz deckelachen. /
ir lîp begunde er machen / betalle nackent unde blôz. / daz lieht von zouberie
grôz / der ungetriuwe zôch her für, / durch daz er schouwet unde kûr / daz wîp
nâch wunsche wol getân. / nu mohte er sehen oder lân, / wan si vor im
entdecket lac (›Partonopier und Meliur‹, V. 7828–7867).*

- 15 Zumeist wurden die allenthalben beobachteten Ambivalenzen, Hybriditäten, Brüche, Leerstellen oder Übercodierungen textspezifisch erklärt. So gilt Konrads ›Partonopier‹ der Forschung als Strukturexperiment, das Erzählschemata und narrative Logiken unterschiedlicher Provenienz (u. a. Feenmärchen, Liebes- und Abenteuerroman, Chanson de geste, Artusroman) kombiniere. Diskutiert wurde dabei vor allem, wie konsistent die Integration des ausgesprochen heterogenen Materials in ein neues übergreifendes Konzept gelinge oder inwieweit eine solche überhaupt intendiert sei. Simon (1990) erkennt lediglich eine lose Verkettung der Textwelten des Feenmärchens und der Chanson de geste ohne integrierenden Anspruch. Eming (1994) konstatiert demgegenüber, dass das Erzählprogramm des Feenmärchens im Sinne einer Überwindung von dem des Liebes- und Abenteuerromans abgelöst werde – mit den entsprechenden Konsequenzen für die implizite Bewertung der Figurenhandlung. Zugespitzt scheint diese Beobachtung bei Meyer (1994), der die Feenmärchen-Struktur lediglich mit dem Ziel anzitiert sieht, sie mit vehementer Konsequenz zurückzuweisen. Auch Schulz (2000) bestätigt eine Dominanz der narrativen Prinzipien des Minneromans zwar insofern, als das Feenmärchen im Gestus der Rationalisierung lediglich in einem Status des ›Als ob‹ realisiert werde, arbeitet dann aber vor allem gegenläufige Tendenzen heraus, die aporetischen Konstellationen, in die eine letztlich inkonsequente Rationalisierung immer wieder führe. Ein weiterer Erklärungsansatz führt die Ambivalenzen und Unbestimmtheiten in der Figurenhandlung auf Konrads Interesse an einer psychologischen Plausibilisierung zurück (vgl. u. a. Haug 1992, S. 344–365; Kasten 1995; Rickl 1996). In

diesem Zusammenhang hat Huber (2002) eindrucksvoll gezeigt, dass sich nicht wenige vermeintliche Widersprüche und Inkonsistenzen auflösen, wenn man die konsequente perspektivische Gestaltung des ›Partonopier‹ als intendiertes Verfahren zur Etablierung einer eigenständigen Textschicht erkennt, die es ermöglicht, innere Vorgänge zu thematisieren. Einen ausführlichen Forschungsüberblick zu beiden hier lediglich skizzierten Forschungstraditionen bietet Gerok-Reiter (2006, S. 247–254). Die Erklärungsansätze, die für die Ambivalenzen in der ›Melusine‹ in Anschlag gebracht worden sind, sind grundlegend anderer Natur. Als Schwellentext wurde der Prosaroman vor allem auf die virulenten Diskurse der beginnenden Frühen Neuzeit bezogen und Brüche oder Inkonsistenzen in der literarischen Gestaltung entweder auf deren spezifische Denkformen zurückgeführt oder als Reflexe von grundlegenden Wandlungsprozessen im Denken der Zeit erklärt. Mit Blick auf das genealogische Denken zeigt Kellner (2000; 2001; 2004, S. 397–481), dass die unklare Positionierung Melusines zwischen Mensch, Tier und Gottheit und damit eine Entdifferenzierung kultureller Ordnung von zentraler Bedeutung für die im Zentrum des Romans stehende Inszenierung des Ursprungs eines Adelsgeschlechts sind. In diesem Sinne erscheinen ihr auch die Aporien, die daraus resultieren, dass Melusine zwar als Dämon ausgestoßen, als Ahnfrau aber geschätzt werde, konstitutiv für die Sinnbildung in den volkssprachigen Melusinenromanen. An diese Überlegungen anknüpfend hat Quast (2004) den ambivalenten Rationalisierungsprozess in der ›Melusine‹ im Zusammenhang des frühneuzeitlichen Fortuna-Diskurses interpretiert. Zwar gerate Melusine zur braven Christin, gleichsam als Gegenbewegung dazu sei aber zu beobachten, dass der das Geschehen steuernden Fortuna dämonische Züge verliehen würden. Nicht zuletzt bringt Schausten (2006) die von ihr minutiös aufgedeckte perspektivische Gestaltung des Prosaromans in Verbindung mit Veränderungen im *Curiositas*-Diskurs an der Schwelle zur Frühen Neuzeit. Das Erzählen inszeniere nämlich nicht nur die ganz unterschiedliche Wahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeit der einzelnen Figuren, sondern problematisiere letztlich die Bedingungen kultureller Bedeutungsproduktion insgesamt.

- 16 Zu den literarischen Reflexen des 4. Laterankonzils und der theologischen Auseinandersetzung mit häretischen Strömungen vgl. u. a. Ernst 2000 und Aertsen/Speer 2018.
- 17 Bereits der Prolog stellt *triuwe* als zentralen Wert der christlichen Lebensordnung aus: *Wer het bescheidenheit so vil, / das er afenture wil / gerne merken und verstan / und im lat in sin herze gan / zucht, triuw und bescheidenheit / und*

im unfüg lat wesen leit / in herzen und in müte, / von himel got der gûte / der getruwes herze nie / mit der hilfe sin verlie / in ðch niemer wil gelan; / ich red es gar on allen won, / wan ich sin gûten glöben han (›Ritter von Staufenberg‹, V. 1–13). Der erste Straßburger Druck stellt der Erzählung sogar ein *argumentum* voran, das den Treubruch Peters auch explizit als Handlungskern ausweist und eine kausale Verbindung zum Tod des Protagonisten herstellt: *Die gantz warlich legend von dem türen vnd strengen aventürlichen Ritter genant Herr Peter Diemringer geborn von Stoufenberg usz der ortenowe / was eren vnd wunders er sein tag in vil landen erholt vnd volbracht hat / auch besunder wie er vnd ein merfeye sich in grosser lieb vnd trüw zú ein verpflicht haben / wie wol er irem trüwen rat nit vervolgt vnd seiner verheisung an ir trüwbruchlich worden ist desz halb er in dryen tagen glich dar nach vnd vorgesatzter zeit natúrlichs sterbens in blügender jugent erstorben ist* (Text zitiert nach der Transkription von Suerbaum 2005, S. 335).

- 18 Zur metapoetischen Dimension der ›Melusine‹ vgl. Keller 2005 und Kiening 2005.
- 19 Am Ende erscheint die Problematik des Tabubruchs insofern noch deutlich verschärft, als Reymunds Enkel Gys im Gegensatz zu ihm mehrfach, durch verschiedene Autoritäten und überdeutlich über alle Hintergründe des Tabus und seiner Erlösungsaufgabe sowie über die fatalen Konsequenzen eines möglichen Scheiterns für alle Beteiligten informiert ist und trotzdem seiner momenthaften sexuellen Begierde Vorzug gegenüber all diesem Wissen einräumt.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Aurelius Augustinus: Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit, aus dem Lateinischen übers. und mit einer Einleitung versehen von Michael Schmaus, Kempten/München 1935 (Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften Bd. 11–12; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. 13–14).
- Aurelius Augustinus: Der Gottesstaat. De civitate dei, hrsg. und in deutscher Sprache von Carl Johann Perl, 2 Bde., Paderborn [u. a.] 1979.
- Caesarius von Heisterbach: Dialogus Miraculorum. Dialog über die Wunder, eingeleitet von Horst Schneider, übers. und komm. von Nikolaus Nösges, 5 Bde., Turnhout 2009 (Fontes Christiani. Zweisprachige Neuauflage christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter 86).

- Conciliarum oecumenicorum decreta. Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 2: Konzilien des Mittelalters. Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512–1517), im Auftrag der Görres-Gesellschaft ins Deutsche übertragen und hrsg. von Josef Wohlmuth [u. a.], Paderborn [u. a.] 2000.
- Gervase of Tilbury: *Otia Imperialia. Recreation for an Emperor*, hrsg. und übers. von Shelagh E. Banks/James W. Binns, Oxford 2002 (Oxford Medieval Texts).
- Gervasius von Tilbury: *Kaiserliche Mußestunden*, eingeleitet, übers. und mit Anmerkungen versehen von Heinz Erich Stiene, Stuttgart 2009 (Bibliothek der mittellateinischen Literatur 6).
- Giraldus Cambrensis: *Opera*, Bd. 2: *Gemma ecclesiastica*, hrsg. von J. S. Brewer, London 1891 (Rerum Britannicarum medii ævi scriptores 21,2).
- Giraldus Cambrensis: *Opera*, Bd. 8: *De principis instructione*, hrsg. von George F. Warner, London 1891 (Rerum Britannicarum medii ævi scriptores 21,8).
- Kongregation für die Glaubenslehre in Rom: *Christlicher Glaube und Dämonenlehre*, 2. Aufl., Stein am Rhein 1984.
- Konrad von Würzburg: *Partonopier und Meliur*, aus dem Nachlasse von Franz Pfeiffer hrsg. von Karl Bartsch, mit einem Nachwort von Rainer Gruenter, Berlin 1970 (Deutsche Neudrucke).
- Walter Map: *De nugis curialium*, edited by Montague Rhodes James, Cambridge 2010 (Cambridge Library Collection – Literary Studies).
- Walter Map: *Die unterhaltsamen Gespräche am englischen Königshof. De nugis curialium*, eingeleitet, übers. und komm. von Elmar Wilhelm, Stuttgart 2015 (Bibliothek der mittellateinischen Literatur 12).
- Thüring von Ringoltingen: *Melusine*, in: *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts*, nach den Erstdrucken mit sämtlichen Holzschnitten hrsg. von Jan-Dirk Müller, Frankfurt a. M. 1990 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 1), S. 9–176.
- Der Ritter von Staufenberg, hrsg. von Eckehard Grunewald, Tübingen 1979 (ATB 88).

Sekundärliteratur

- Auffarth, Christoph: *Die Ketzer. Katharer, Waldenser und andere religiöse Bewegungen*, 3. durchgesehene Aufl., Originalausgabe, München 2016.
- Baisch, Martin/Koch, Elke (Hrsg.): *Neugier und Tabu. Regeln und Mythen des Wissens*, Freiburg i. Br. 2010 (Rombach Wissenschaften/Reihe Scenae 12).
- Benz, Maximilian/Reuekamp, Silvia: *Mittelhochdeutsche Erzählverfahren und theologisches Wissen. Bausteine einer historisch spezifischen Narratologie*, in: *Poetica* 50 (2019), S. 53–82.
- Bleumer, Hartmut: *Entzauberung des Wissens. Ästhetik und Kritik in Konrads von Würzburg ›Partonopier und Meliur‹*, in: Baisch/Koch 2010, S. 207–235.
- Borst, Arno [u. a.]: *Die Katharer*, Wien 2016.

- Bradnick, David: *Evil, Spirits, and Possession. An Emergenist Theology of the Demonic*, Leiden/Boston 2017 (Global Pentecostal and Charismatic Studies 25).
- Buschinger, Danielle/Spiewok, Wolfgang (Hrsg.): *Die Welt der Feen im Mittelalter. Le monde des fées dans la culture médiévale*, Greifswald 1994 (Wodan. Recherches en littérature médiévale 47).
- Dimpel, Friedrich Michael: *Tabuisierung und Dunkelheit. Probleme der Sympathiesteuerung in der ›Melusine‹ Thürings von Ringoltingen*, in: Hillebrandt, Claudia/Kampmann, Elisabeth (Hrsg.): *Sympathie und Literatur. Zur Relevanz des Sympathiekonzeptes für die Literaturwissenschaft*, Berlin 2014 (Allgemeine Literaturwissenschaft – Wuppertaler Schriften 19), S. 205–235.
- Drittenbass, Catherine: *unde fabulatur a quodam Melusina incuba – ein Blick durch die dämonologische Brille auf Begegnung und Bund zwischen Reymund und Melusine*, in: Schnyder, André/Claude, Jean (Hrsg.): *550 Jahre deutsche Melusine – Coudrette und Thüring von Ringoltingen. 550 ans de Mélusine allemande – Coudrette et Thüring von Ringoltingen. Beiträge der wissenschaftlichen Tagung der Universitäten Bern und Lausanne vom August 2006*, Bern [u. a.] 2008, S. 83–110.
- Eming, Jutta: *Geliebte oder Gefährtin? Das Verhältnis von Feenwelt und Abenteuerwelt in ›Partonopier und Meliur‹*, in: Buschinger/Spiewok 1994, S. 43–85.
- Ernst, Ulrich: *Die Auseinandersetzung mit häretischen Strömungen in der deutschen Literatur des 13. Jahrhunderts*, in: Aertsen, Jan A./Speer, Andreas (Hrsg.): *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin 2000 (Miscellanea Mediaevalia 27), S. 362–392.
- Friedrich, Udo/Quast, Bruno (Hrsg.): *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin/New York 2004 (TMP 2).
- Fuchs-Jolie, Stephan: *Von der Fee nur der Fuß. Körper als Allegorien des Erzählens im ›Peter von Staufenberg‹*, in: DVjs 83 (2009), S. 53–69.
- Fuchs-Jolie, Stephan: *Finalitätsbewältigung? Peter von Staufenberg, Undine und die prekären Regeln des Feenmärchens*, in: Haferland, Harald/Meyer, Matthias (Hrsg.): *Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven*, Berlin/New York 2010 (TMP 19), S. 99–117.
- Gerok-Reiter, Annette: *Individualität. Studien zu einem umstrittenen Begriff*, Tübingen 2006 (Bibliotheca Germanica 51).
- Grunwald, Eckhard: *Der tîfel in der helle ist úwer schlaf geselle. Heidnischer Elbenglaube und christliches Weltverständnis im Ritter von Staufenberg*, in: Dinzelsbacher, Peter/Bauer, Dieter R. (Hrsg.): *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Dokumentation der Wissenschaftlichen Studententagung ›Glaube und Aberglaube. Aspekte der Volksfrömmigkeit im Hohen und Späten Mittelalter‹*, 27.–30. März 1985 in Weingarten (Oberschwaben), veranstaltet von

- der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Paderborn [u. a.] 1990 (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte 13), S. 129–143.
- Huber, Christoph: Brüchige Figur. Zur literarischen Konstruktion der Partonopier-Gestalt bei Konrad von Würzburg, in: Meyer, Matthias/Schiewer, Hans-Jochen (Hrsg.): Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters, Tübingen 2002 (Festschrift Volker Mertens), S. 283–308.
- Huber, Christoph: Mythisches erzählen. Narration und Rationalisierung im Schema der ›gestörten Mahrtenehe‹ (besonders im ›Ritter von Staufenberg‹ und bei Walter Map), in: Friedrich/Quast 2004, S. 247–273.
- Kasten, Ingrid: Vorstellungen und Verstellungen. Zum Problem der Subjektivität im höfischen Roman, in: Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 43 (1995), S. 273–284.
- Kasten, Ingrid: Subjektivität im höfischen Roman, in: Fetz, Reto Luzius [u. a.] (Hrsg.): Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität, Berlin [u. a.] 1998 (European cultures. Studies in literature and the arts 11), S. 394–413.
- Kasten, Ingrid: Tabu und Lust. Zur Verserzählung ›Der Ritter von Staufenberg‹, in: Baisch/Koch 2010, S. 235–252.
- Keller, Hildegard Elisabeth: Die ›Melusine‹ und ihre Vertikale. Deszendenz und Subjektivität im genealogischen Roman, in: Baisch, Martin [u. a.] (Hrsg.): Inszenierungen von Subjektivität in der Literatur des Mittelalters, Königstein im Taunus 2005, S. 200–212.
- Kellner, Beate: Aspekte der Genealogie in mittelalterlichen und neuzeitlichen Versionen der Melusinengeschichte, in: Heck, Kilian/Jahn, Bernd (Hrsg.): Genealogie als Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit, Tübingen 2000 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 80), S. 13–38.
- Kellner, Beate: Melusinengeschichten im Mittelalter. Formen und Möglichkeiten ihrer diskursiven Vernetzung, in: Peters, Ursula (Hrsg.): Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450. DFG-Symposion 2000, Stuttgart/Weimar 2001 (Germanistische Symposien. Berichtsbände 23), S. 268–295.
- Kellner, Beate: Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter, München 2004.
- Kiening, Christian: Zeitenraum und *mise en abyme*. Zum ›Kern‹ der Melusinengeschichte, in: DVjs 97 (2005), S. 3–28.
- Knaeble, Susanne: Zukunftsvorstellungen in frühen deutschsprachigen Prosa-romanen, Berlin/Boston 2019 (Literatur – Theorie – Geschichte 15).
- Knapp, Fritz Peter: ›Wahre‹ und ›erlogene‹ Wunder. Gervasius von Tilbury und der Höfische Roman, in: PBB 132 (2010), 230–244.
- Lienert, Elisabeth: Einleitung, in: Dies. (Hrsg.): Poetiken des Widerspruchs in vormoderner Erzählliteratur, Wiesbaden 2019 (Contradiction Studies), S. 1–19.

- Linden, Sandra: *Fair is foul, and foul is fair*. Zur Erosion des Werturteils in Thürings von Ringoltingen ›Melusine‹, in: Literaturwissenschaftliches Jb. 57 (2016), S. 61–86.
- Meyer, Matthias: Wilde Fee und handzahmer Herrscher? Ritterliche und herrscherliche Identitätsbildung in Konrads von Würzburg ›Partonopier und Meliur‹, in: Buschinger/Spiewok 1994, S. 109–124.
- Müller, Jan-Dirk: Melusine in Bern. Zum Problem der ›Verbürgerlichung‹ höfischer Epik im 15. Jahrhundert, in: Kaiser, Gert (Hrsg.): Literatur, Publikum, historischer Kontext, Bern [u. a.] 1977 (Beiträge zur älteren deutschen Literaturgeschichte 1), S. 29–77.
- Müller, Jan-Dirk: Kommentar [zur ›Melusine‹], in: Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, nach den Erstdrucken mit sämtlichen Holzschnitten hrsg. von dems., Frankfurt a. M. 1990 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 1), S. 1012–1087.
- Müller, Jan-Dirk: Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik, Tübingen 2007.
- Mühlherr, Anna: ›Melusine‹ und ›Fortunatus‹. Verrätselter und verweigerter Sinn, Tübingen 1993 (Fortuna Vitrea 10).
- Oberste, Jörg: Der ›Kreuzzug‹ gegen die Albigenser. Ketzerei und Machtpolitik im Mittelalter, Darmstadt 2003.
- Quast, Bruno: *Diß kommt von glückes zuovalle*. Entzauberung und Remythisierung in der ›Melusine‹ des Thüring von Ringoltingen, in: Friedrich/Quast 2004, S. 83–96.
- Quensel, Stephan: Ketzer, Kreuzzüge, Inquisition. Die Vernichtung der Katharer, Wiesbaden 2017.
- Rothmann, Michael: *Mirabilia vero dicimus, quae nostrae cognitioni non subiacent, etiam cum sint naturalia*. ›Wundergeschichten‹ zwischen Wissen und Unterhaltung. Der ›Liber de mirabilibus mundi‹ (›Otia Imperialia‹) des Gervasius von Tilbury, in: Heinzelmann, Martin [u. a.] (Hrsg.): Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen, Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie 3), S. 399–432.
- Schausten, Monika: Suche nach Identität. Das ›Eigene‹ und das ›Andere‹ in Romanen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit, Köln [u. a.] 2006 (Kölner germanistische Studien N.F. 7).
- Schulz, Armin: Poetik des Hybriden. Schema, Variation und intertextuelle Kombinatorik in der Minne- und Aventureepik. ›Willehalm von Orlens‹ – ›Partonopier und Meliur‹ – ›Wilhelm von Österreich‹ – ›Die schöne Magelone‹, Berlin 2000 (Philologische Studien und Quellen 161).
- Schulz, Armin: Spaltungsphantasmen. Erzählen von der ›gestörten Mahrtenehe‹, in: Haubrichs, Wolfgang [u. a.] (Hrsg.): Erzähltechnik und Erzählstrategien in der

- deutschen Literatur des Mittelalters. Saarbrücker Kolloquium 2002, Berlin 2004 (Wolfram-Studien 18), S. 233–262.
- Schulz, Armin: Schwieriges Erkennen. Personenidentifizierung in der mittelhochdeutschen Epik, Tübingen 2008 (MTU 135).
- Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive, hrsg. von Manuel Braun [u. a.], Berlin/Boston 2012.
- Simon, Ralf: Einführung in die strukturalistische Poetik des höfischen Romans. Analysen zu deutschen Romanen der *matière de Bretagne*, Würzburg 1990 (Epistemata/Reihe Literaturwissenschaft 61).
- Smits, Joshua B.: *Walter Map and the matter of Britain*, Philadelphia 2017 (The Middle Ages series).
- Störmer-Caysa, Uta: *Melusines Kinder bei Thüring von Ringoltingen*, in: PBB 121 (1999), S. 239–261.
- Suerbaum, Almut: *St. Melusine? Minne, Mahrtehe und Mirakel im ›Ritter von Staufenberg‹*, in: Andersen, Elizabeth [u. a.] (Hrsg.): *Texttyp und Textproduktion in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Berlin/New York 2005 (TMP 7), S. 331–345.
- Suerbaum, Almut: *Wissen als Macht. Figurendarstellung in Thürings von Ringoltingen ›Melusine‹*, in: Jappe, Lilith [u. a.] (Hrsg.): *Figurenwissen. Funktionen von Wissen bei der narrativen Figurendarstellung*, Berlin/Boston 2012 (linguae & litterae 8), S. 54–74.
- Wawer, Anne: *Tabuisierte Liebe. Mythische Erzählschemata in Konrads von Würzburg ›Partonopier und Meliur‹ und im ›Friedrich von Schwaben‹*, Köln [u. a.] 2000.

Anschrift der Autorin:

Prof. Dr. Silvia Reuvekamp
Westfälische Wilhelms-Universität
Abteilung Literatur des Mittelalters
Stein-Haus, Schlossplatz 34
48143 Münster
E-Mail: reuekam@uni-muenster.de