Universität Stuttgart

Institut für Literaturwissenschaft

Erotische Naivität
Darstellung von Jungfräulichkeit in der mittelalterlichen Märendichtung am Beispiel der Mären vom *Sperber*, *Häslein* und *Gänslein*

Bachelorarbeit zur Erlangung des akademischen Grades Bachelor of Arts

der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Stuttgart

vorgelegt von

Natalie Berndt

Betreuer*in und Erstgutachter*in: Prof. Dr. Manuel Braun

Einreichungsdatum: 4. Oktober 2025

Inhaltsverzeichnis

1.Einleitung 1
1.1. Problemstellung und Begriffsklärung 1
1.2. Thematische Eingrenzung und Forschungslage 2
1.3. Methodik und Vorgehen 4
2. Darstellung von Unschuld, Jungfräulichkeit und Defloration 5
2.1. *Der Sperber* 5
2.1.1. Die Nonne im *Sperber* – Erotisch Naive oder lüsterne Jägerin? 5
2.1.2. Minnerückkauf und sexuelle Unersättlichkeit 10
2.1.3. Komik vor Moral – Bewertung des Jungfräulichkeitsverlusts 13
2.2. *Das Häslein* 16
2.2.1. Hasenjagd gleich Minnejagd 16
2.2.2. *Maget* trotz Defloration – Minnekauf- und Rückkauf 20
2.2.3. Hochzeitstribunal und Brautwechsel 24
2.2.4. *Minne reine* – Bedeutungsverschiebung durch Rezeptionslenkung 27
2.3. *Das Gänslein* 30
2.3.1. Verkehrte Rollen im Spiel erotischer Naivität 30
2.3.2. Defloration durch List 33
2.3.3. Komik und Bewertung auf der Erzählebene 36
3. Fazit 39
4. Literaturverzeichnis 42

1.Einleitung

1.1. Problemstellung und Begriffsklärung

„Die Jungfernschaft ist ein Schatz, der, einmal verloren, nicht wiedererlangt werden kann.“[1] Dieser normative Gedanke eröffnet den Diskurs über Jungfräulichkeit, indem er diese durch die Wertmetaphorik als kostbaren, einmaligen Besitz kennzeichnet und so ihre gesellschaftliche Dimension sichtbar macht. Obwohl der Jungfräulichkeitsbegriff im Alltagsverständnis vertraut erscheint, zeigt er sich bei näherer Betrachtung als komplexes Konzept, das sich erst durch die Untersuchung seiner einzelnen Dimensionen in seiner Gesamtheit erschließen lässt. Das Verständnis eines mehrdimensionalen Jungfräulichkeitsbegriffs ist bereits im 13. Jahrhundert präsent.[2] Physiologische ‚Unberührtheit‘ war demnach nicht ausreichend, um den Jungfräulichkeitsstatus zu wahren, da Eigenschaften wie Stolz, Neid, Zorn, Habgier oder ein schwacher Wille eine potenzielle Gefährdung darstellten. Bernau betont das Zusammenspiel ‚körperlicher‘ und ‚geistiger Unschuld‘ für den mittelalterlichen Jungfrauenstatus: „Seelische und körperliche Jungfräulichkeit müssen demzufolge bewacht und beschützt werden: ohne geistige Keuschheit keine wahre Jungfräulichkeit; ohne körperliche Unversehrtheit allerdings ist die Jungfräulichkeit unwiederbringlich dahin“.[3] Hier wird die gegenseitige Bedingtheit beider Ebenen deutlich, wobei der ‚körperlichen Unberührtheit‘ ein höherer Stellenwert zukommt, da sie als einmaliger und unwiederbringlicher Zustand markiert wird, wohingegen ‚seelische Unschuld‘ als veränderlich und prinzipiell wiedererlangbar erscheint. Während Jungfräulichkeit in unserer westlichen Kultur jedoch keinen wesentlichen Stellenwert in Bezug auf das gesellschaftliche Ansehen des Individuums besitzt, kam ihr besonders im vom Katholizismus geprägten Mittelalter eine zentrale gesellschaftliche Rolle zu.

Besonders spannend ist die literarische Verhandlung des Jungfräulichkeitskonzepts, welches in der mittelalterlichen Märendichtung über die Motive der Erotik und Sexualität entfaltet wird. Im Rahmen dieser Arbeit erfolgt exemplarisch der Vergleich dreier Mären, denen das Motiv der erotischen Naivität gemein ist. Dieses zeigt sich in den Mären vom *Sperber*, *Häslein* und *Gänslein* nicht nur insofern ambivalent, als es Figuren verschiedenen Standes und Geschlechts zugeordnet werden kann, vielmehr beeinflusst die jeweilige narratologische Inszenierung der erotischen Naivität die Darstellung von Unschuld, Jungfräulichkeit und Defloration, deren Bewertung in den untersuchten Mären kontextabhängig

[1] Zit. nach Anke Bernau: Mythos Jungfrau. Die Kulturgeschichte weiblicher Unschuld. Berlin 2007, S. 40.
[2] Hierzu und zum Folgendem vgl. ebd., S. 40f.
[3] Ebd., S. 41.

divergiert. Zur besseren Differenzierung der Begrifflichkeit wird in der Untersuchung konkret spezifiziert, ob der jeweils untersuchte Unschuldsbegriff auf biologischer oder ideeller Ebene verortet wird, wobei der Begriff der Jungfräulichkeit stets das Zusammenspiel beider Ebenen einbezieht.

1.2. Thematische Eingrenzung und Forschungslage

Die Untersuchung der Darstellung von Erotik und Sexualität ist zentraler Bestandteil der Märenforschung, da sich diese Motive in der mittelalterlichen Schwankerzählung durch den Bruch mit gesellschaftlichen Rollenerwartungen besonderer Beliebtheit erfreuen. Jungfräulichkeit wird im Kontext dieser Motive zwar immer auch tangiert, jedoch nicht selbst zum konkreten Untersuchungsgegenstand. Kellermann und Stauf stoßen die Auseinandersetzung mit diesem Themenfeld an, indem sie die literarische Darstellung sinnlicher Weiblichkeit beleuchten und dabei zwischen zwei grundlegenden, jahrhundertealten Mustern unterscheiden.[4] Nach dem durchaus dominanteren gilt die sinnliche Frau als Gefahr für bestehende gesellschaftliche Ordnungen und wird dämonisiert oder ausgegrenzt, während das zweite Muster der deutlich selteneren positiven Darstellung weiblicher Sinnlichkeit entspricht. „Besonders deutlich wird das in jenen Aufspaltungen, die sich am Typus der verführerisch-sinnlichen, dämonisierten Frau einerseits und dem der tugendhaft-asketischen, idolisierten andererseits studieren lassen.“[5] In dieser binären Zuordnung zwischen Sünderin und Heiliger wird Jungfräulichkeit zum zentralen Wert, da sie zugleich die Nähe zum mariologischen Ideal verbürgt und die Abgrenzung vom evaesken, gefährlich eingestuften Gegentypus gewährleistet. Diese gesellschaftlich aufgeladene Wertungsstruktur dient als Folie für die Untersuchung der Bewertung des Jungfräulichkeitsverlusts in den Mären vom *Sperber* und *Häslein*, wobei in der Analyse selbst deutlich wird, dass sich diese gesellschaftliche Normierung nur bis zu einem gewissen Grad auf die literarische Inszenierung von Jungfräulichkeit in der Märendichtung übertragen lässt. Das von Kellermann und Stauf eröffnete Untersuchungsfeld wird im Rahmen dieser Arbeit über das Märe vom *Gänslein* von der Frau als Untersuchungsgegenstand zusätzlich auf eine weitere Gesellschaftsgruppe ausgeweitet, die ebenfalls einem Keuschheitsanspruch unterliegt.

---

[4] Zur Darstellung sinnlicher Weiblichkeit vgl. Karina Kellermann, Renate Stauf: Exzeptionelle Weiblichkeit und gestörte Ordnung. Zur Kontinuität literarischer Entwürfe der sinnlichen Frau. In: Archiv für Kulturgeschichte 80 (1998), S. 143–191, hier S. 143f.
[5] Ebd., S. 144.

Mit der Gregorianischen Reform des 11. Jahrhunderts und der kirchenrechtlichen Festschreibung des Zölibats[6] waren nun auch Kleriker der Erwartung sexueller Enthaltsamkeit unterworfen, wenn auch in einem zu der Frau vergleichsweise begrenzten Rahmen.[7] Mit der Praxis des Zölibats entsteht zwar der Eindruck eines geschlechterübergreifenden Jungfräulichkeitsideals, welcher jedoch durch die Abgrenzung beider Begriffe voneinander aufgehoben wird. Den Zusammenhang führt Bertrams wie folgt aus:

> Wenn Jungfräulichkeit und Zölibat als zwei Formen des Standes der gottgeweihten Enthaltsamkeit unterschieden werden, dann ist Jungfräulichkeit im Sinne unverletzter Enthaltsamkeit zu verstehen, während der Zölibat die unverletzte Enthaltsamkeit nicht notwendig voraussetzt.[8]

Das Zitat verdeutlicht, dass der Zölibat keine männliche Jungfräulichkeit voraussetzt, sondern lediglich fortdauernde Keuschheit verlangt. Während also der voreheliche Jungfräulichkeitsverlust der Frau im gesellschaftlichen Ehrverlust resultierte, ging mit der männlichen Defloration keine vergleichbare Konsequenz einher, zumal auch verheiratete Männer in den Klerus aufgenommen werden konnten.[9]

Vor dem Hintergrund des an beide Gesellschaftsgruppen gerichteten Keuschheitsanspruchs überrascht es kaum, dass Frauen wie auch Kleriker zum festen Figurenrepertoire mittelalterlicher Schwankmären gehören, deren Komik gerade aus der gezielten literarischen Abweichung der oben formulierten normativen Rollenerwartungen entsteht.[10] Das Motiv der erotischen Naivität, welches Hoven in seinen *Studien zur Erotik in der deutschen Märendichtung* zentral beleuchtet, kann beiden Geschlechtern gleichermaßen zugeschrieben werden und dient hier als zentraler Zugang, über den sich die Darstellung von Unschuld, Jungfräulichkeit und deren Verlust entfaltet.

Zwei der zu untersuchenden Mären, das *Häslein* wie auch der *Sperber*, wurden in der Forschung bereits in eigenständigen Untersuchungen weitreichend beleuchtet, wohingegen die Forschung dem Märe vom *Gänslein* bisher weniger Aufmerksamkeit schenkte. In direkt vergleichender Analyse ist besonders der Vergleich von *Sperber* und *Häslein* präsent,[11]

---

[6] In der Frühkirche war Geschlechtsverkehr nur in der Ehe zur Zeugung erlaubt, Lustempfinden galt als Sünde. Daraus entwickelte sich der Enthaltsamkeitszölibat für verheiratete Kleriker, später der Ehezölibat, der im 12./13. Jh. verpflichtend und im 16. Jh. endgültig durchgesetzt wurde. Seine Funktion lag in kultischer Reinheit und der Sicherung kirchlichen Besitzes. Dazu vgl. Michael Kaser: Komik und Kritik. Geistliche im schwankhaften Märe. Mit didaktischen Überlegungen für den Deutschunterricht. Innsbruck 2019, S. 32–34.

[7] Ein Verstoß gegen den Zölibat, etwa durch Konkubinate, galt als schwere Sünde und Amtsverfehlung, wurde aber in der Praxis häufig toleriert oder durch Abgaben in Form von Absolutionstaxen sanktioniert (vgl. Kaser: Komik und Kritik, S. 34).

[8] Wilhelm Bertrams: Der Zölibat des Priesters. Sinngehalt und Grundlagen. Würzburg 1960, S. 7.

[9] Vgl. H[artmut] Zapp: [Art.] Zölibat. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. 9. München 1998, Sp. 663–666, hier Sp. 665.

[10] Vgl. Heribert Hoven: Studien zur Erotik in der deutschen Märendichtung. Göppingen 1978, S. 54.

[11] Dem Vergleich des *Sperbers* und des *Häsleins* widmen sich u. a. Friedrich Michael Dimpel: Das Häslein ist kein Sperber. Multiperspektivisches Erzählen im Märe. In: ZfdPh 132 (2013), S. 29–47 sowie Hedda Ra-

auch die Parallelen zwischen *Sperber* und *Gänslein* wurden bereits, wenn auch in geringerem Umfang, vergleichend untersucht.[12] Hoven untersucht in seinen *Studien zur Erotik in der deutschen Märendichtung* alle drei Mären, legt den Fokus aber primär auf die Darstellung von Erotik und die damit verbundenen Motive und weniger auf das Verständnis von Jungfräulichkeit liegt. Über das Märe vom *Sperber* als Bindeglied erfolgt im Rahmen dieser Arbeit die systematische Gegenüberstellung aller drei Mären mit dem Fokus auf die Darstellung und Bewertung des Jungfräulichkeitsmotivs.

1.3. Methodik und Vorgehen

Die vorliegende Arbeit untersucht die narratologische Darstellung und Bewertung von Jungfräulichkeit und deren Verlust auf Erzähl- und Erzählerebene. Im Mittelpunkt steht dabei, welches Verständnis von körperlicher und geistiger Unschuld die Texte entwerfen, wie ein möglicher Verlust inszeniert wird und inwiefern die Erzählinstanz die Bewertung von Jungfräulichkeit und Defloration steuert. In hermeneutisch vergleichender Betrachtung werden insbesondere die narratologischen Aspekte der Erzählerführung, intertextuelle Bezüge sowie die symbolische Ebene der Texte analysiert und miteinbezogen.

Die Untersuchung gliedert sich nach den drei Mären in drei vergleichende Analysekapitel, die jeweils nach demselben Muster strukturiert sind und so eine systematische Vergleichbarkeit ermöglichen. Das Kapitel zum *Sperber* untersucht in drei Unterkapiteln zuerst die vermittelte Unschuldskonzeption, dann die Defloration in Folge eines Tauschhandels sowie die Bewertung durch die Erzählinstanz. Die Analyse des *Häslein* folgt einer ähnlichen Struktur, wobei dem Bewertungskapitel die Untersuchung der Hochzeitsszene vorangestellt ist. Das *Gänslein* unterscheidet sich durch die vertauschten Geschlechterrollen von den zuvor untersuchten Mären und rückt deshalb neben der Analyse des Protagonisten vor allem die Defloration durch List und die komische Rezeptionssteuerung in den Vordergrund, da es, anders als in den beiden anderen Texten, zu keinem Tauschhandel kommt.

Wie die Ambivalenz des Motivs der erotischen Naivität erzählerisch ausgestaltet wird, zeigt zunächst das Märe vom *Sperber*.

---

gotzky: *Der Sperber* und *Das Häslein*. Zum Gattungsbewußtsein im Märe Ende des 13., Anfang des 14. Jahrhunderts. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 120 (1998), S. 36–52.

[12] Kaser untersucht in Kapitel 4.1. vergleichend den *Sperber* und das *Gänslein* (vgl. Kaser: Komik und Kritik, S. 40–47), im Gegensatz zur Analyse von *Sperber* und *Häslein* gibt es jedoch keine Studie, die ausschließlich den *Sperber* und das *Gänslein* vergleicht.

2. Darstellung von Unschuld, Jungfräulichkeit und Defloration

2.1. *Der Sperber*

Der *Sperber*[13] gehört neben dem *Herzmäre* mit 11 Zeugen zu den am weitesten verbreiteten Mären.[14] Der Autor sowie der genaue Entstehungszeitraum sind nicht bekannt, jedoch kann die Entstehung des Märe etwa in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts im nördlichen Alemannien verortet werden.[15] Mit dem Motiv der erotischen Naivität ist es Teil einer Stoffgruppe, die vier weitere Erzählungen umfasst: Die beiden deutschen Mären *Das Häslein* und *Dulciflorie* sowie die zwei französischen Fabliaux *La Grue* und *Le Héron*.[16] Sie alle behandeln das weitverbreitete Motiv einer als Tauschhandel getarnten Verführung eines unschuldigen Mädchens und den angeblichen Rückkauf der verlorenen Jungfräulichkeit durch Wiederholung.[17] Obwohl sowohl deutliche stoffliche als auch narrative Übereinstimmungen erkennbar sind, sind Abhängigkeiten und Entlehnungsverhältnisse in der Forschung nicht konkret nachgewiesen.[18] Es kann jedoch angenommen werden, dass der *Sperber* als Vorlage für das Märe vom *Häslein*, das Fabliau von der *Grue* als Vorlage für den *Héron* diente. Diese zwei Gruppen wie auch das Märe *Dulciflorie* gehen vermutlich jeweils unabhängig voneinander auf einen früheren französischen Stoff zurück,[19] was die übereinstimmende Motivik erklärt. Untersucht werden soll, inwiefern das Motiv der erotischen Naivität die Darstellung und Bewertung von Unschuld, Jungfräulichkeit und Defloration prägt.

2.1.1. Die Nonne im Sperber – Erotisch Naive oder lüsterne Jägerin?

Die Handlung des Märe vom *Sperber* ist in einem Kloster situiert, das ist *als von rehte ein klôster sol* (S, V. 10). Diese idealisierte Beschreibung erhält mit der Darstellung der Bewohnerinnen jedoch bereits vor dem eigentlichen Handlungsbeginn ironischen Charakter. Die Nonnen werden klischeehaft überhöht eingeführt, indem der Erzähler besonders ihre Sittsamkeit und Tugendhaftigkeit betont. Die auf die scheinbare Idealisierung folgende

[13] Als Grundlage für die Untersuchung dient Der Sperber. In: Novellistik des Mittelalters. Märendichtung. Hg., übers. und komment. von Klaus Grubmüller. 4. Aufl. Berlin 2021, S. 568–589, künftig zitiert unter der Sigle S.
[14] Vgl. Klaus Grubmüller: Kommentar: Der Sperber. In: Novellistik des Mittelalters. Märendichtung. Hg., übers. und komment. von Klaus Grubmüller. 4. Aufl. Berlin 2021, S. 1210–1221, hier S. 1210.
[15] Vgl. Heinrich Niewöhner: *Der Sperber* und verwandte mhd. Novellen. Berlin 1913, S. 57–59.
[16] Vgl. Grubmüller: Kommentar Sperber, S. 1213f.
[17] Vgl. Klaus Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos. Eine Geschichte der europäischen Novellistik im Mittelalter: Fabliau-Märe-Novelle. Tübingen 2006, S. 132.
[18] Vgl. Gerd Dicke: *Der Sperber*. In: Fritz Peter Knapp (Hg.): Kleinepik, Tierepik, Allegorie und Wissensliteratur. Berlin/ Boston 2013, S. 91–100, hier S. 92.
[19] Vgl. Grubmüller; Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 132.

Hervorhebung ihrer roten Lippen, welchen Gott keine Bitte abschlagen kann, wirkt in dem klösterlichen Setting hochironisch:

> *in wâren die münde sô rôt,*
> *swes si gote bâten,*
> *ob siz mit vlîze tâten,*
> *daz er niht enkunde*
> *sô rôsenrôtem munde*
> *betelîchiu dinc versagen.* (S, V. 44–49)

Der in der mittelalterlichen Literatur deutlich erotisch konnotierte rote Mund steht im Kontrast zum Kloster als Ort der Enthaltsamkeit und kann als Vorausdeutung auf die im Verlauf des Märe stattfindende sexuelle Handlung gelesen werden. Außerdem ist dies bereits die erste Andeutung, dass sich hinter der oberflächlichen Idealisierung der Protagonistin ein tieferer Deutungshorizont eröffnet, welcher die Stilisierung in der Einführungsszene relativiert.

In der klösterlichen Umgebung herrscht ein vom Keuschheitsgelübde geprägtes Verständnis von Enthaltsamkeit, welche den Freuden der Welt, *der werelde üppigkeit* (S, V. 71), entsagt und nur in einem Zustand der strikten Geschlechtertrennung gewahrt bleiben kann.[20] Diese religiös auferlegte Keuschheit verstärkt so den bereits vorherrschenden gesellschaftlichen Jungfräulichkeitsanspruch an die Frau, da sie nicht nur vor- oder außereheliche Sexualität, sondern jede Form der geschlechtlichen Begegnung verbietet. Zentral für die Untersuchung der Jungfräulichkeit und die anschließende Bewertung der Defloration im *Sperber* ist daher die Darstellung der Protagonistin, deren auf der Textoberfläche als makellos beschriebene Unschuld bereits durch die sich über die roten Münder eröffnende erotische Dimension kritisch hinterfragt werden muss. Die 25 Verse umfassende ausführliche Beschreibung der jungen Nonne legt besonderen Fokus auf ihre weltliche Schönheit:

> *Nu was bî den selben tagen*
> *ein schœne juncvrouwe dâ.*
> *wære si gewesen anderswâ,*
> *dâ man si mehte hân gesehen,*
> *sô müesten ir die liute jehen,*
> *daz sie benamen wære*
> *gar unwandelbære.*
> *si was alles guotes*
> *lîbes unde muotes*
> *volliclîchen gewert*
> *des man an schœnen vrouwen gert.* (S, V. 50–60)

[20] Der Autor erklärt, *daz niemer dehein man / in ir klôster torste gân / durch deheine sache* (S, V. 29–31). Indem er den naheliegenden Grund, den Schutz der Keuschheit, nicht direkt benennt, sondern in der vagen Formulierung *deheine sache* verschleiert, entsteht aus der Spannung zwischen dem Offensichtlichen und dem bewusst Unausgesprochenen Komik.

Dem sozialen Lebensraum der Protagonistin ist ihre weltliche Schönheit klar entgegengesetzt,[21] wodurch diese durchaus als eine Art Makel gelten kann. Darin begründet sich der Antagonismus des Raum- und Figurenentwurfs, welchen Schausten als eine „Friktion beider Pole"[22] beschreibt: Die Schönheit des Mädchens befähigt sie potentiell zur Ausübung ‚weltlicher Freuden', das klösterliche Setting verwehrt ihr diese Möglichkeit allerdings. Ihre gegensätzliche soziale und symbolische Verortung – die räumliche Zugehörigkeit zur kirchlichen Sphäre einerseits, die durch die Figurenbeschreibung unter konkreter Berücksichtigung ihrer äußeren Merkmale herausgestellte Zugehörigkeit zur weltlichen Sphäre andererseits – vereinen sich in der ambivalenten Figur der Klosterschülerin. Demnach ist bereits in ihrer äußeren Erscheinung ein Deutungspotenzial angelegt, das über reine Idealisierung hinausgeht und eine latente erotische Konnotation beinhaltet. Die Deutung dieser defizitären Spannung wird im Text selbst nicht explizit formuliert, jedoch stellt der Erzähler einen anderen zentralen Makel der Protagonistin heraus:

> *wan daz ir eines gebrast,*
> *daz si der liute was ein gast,*
> *daz si in dem lande*
> *weder liute noch site erkande,*
> *des man ûzerhalben pflac.* (S, V. 61–65)

Die auf Unwissenheit basierende Naivität des Mädchens resultiert hier aus der dem Umfeld geschuldeten weltfremden Erziehung.[23] Indem der Erzähler dies vor dem eigentlichen Handlungsbeginn hervorhebt, sorgt er für die Ausbildung einer spezifischen Erwartungshaltung seitens der Rezipierenden, welche auf Unterhaltung statt Entrüstung abzielt.[24]

Durch ihren ambivalenten Charakter motiviert, begibt sich die junge Nonne auf die das Kloster umgebende Ringmauer,[25] wo sie den Kontakt zu einem vorbeireitenden Ritter initiiert, indem sie ihr Interesse für seinen mitgeführten Sperber ausspricht.[26] Dieser dient auf

---

[21] Zum Antagonismus des Raum- und Figurenentwurfs vgl. Monika Schausten: Wissen, Naivität und Begehren. Zur poetologischen Signifikanz der Tierfigur im Märe vom Sperber. In: Mark Chinca, Timo Reuvekamp-Felber, Christopher Young (Hg.): Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Kulturwissenschaftliche Perspektiven. Berlin 2006, S. 170–191, hier S. 178f.

[22] Ebd., S. 179.

[23] Vgl. Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 135.

[24] Vgl. Hoven: Studien zur Erotik in der deutschen Märendichtung, S. 317.

[25] Die Klostermauer fungiert hier als eine Art Schwellenraum, der die Grenze zwischen klösterlicher und profaner Sphäre markiert und den in der Protagonistin bestehenden Antagonismus räumlich darstellt. Die Überschreitung der Mauer markiert den Beginn ihrer Grenzüberschreitung. Dazu vgl. Kurt Otto Seidel: Bücherwissen und Erfahrung im Märe. Die Auseinandersetzung mit Lebensformen hinter Mauern. In: Matthias Meyer, Hans Jochen Schiewer (Hg.): Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Tübingen 2002, S. 691–711, hier S. 706f.

[26] Der Sperber dient als topisches Attribut des Ritters, wodurch dieser bereits zu Beginn als ‚Minneritter' gekennzeichnet wird. Dazu vgl. Frank Jasper Noll: Von der Liebe, von der List und vom Erzählen. Liebesgaben und das Erzählschema der Reziprozität in den Mären *Der Schüler von Paris* A, *Der Sperber* und *Das Rädlein*. In: Margreth Egidi u.a. (Hg.): Liebesgaben. Kommunikative, performative und poetologische Dimensionen in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Berlin 2012, S. 291–312, hier S. 302.

der Figurenebene als Mittel zur Kontaktaufnahme, da sich das Interesse der jungen Klosterschülerin zunächst ausschließlich auf den Jagdvogel zu richten scheint:

> *si sprach: »Sô tuot mir bekant,*
> *wie iuwer vogelîn sî genant!*
> *im sint sîn vüeze sô gel,*
> *sîn ougen schœne und sinewel,*
> *sîn gevider vêch und sleht.*["] (S, V. 95–99)

Sie beschreibt den ihr fremden Vogel deskriptiv und nüchtern, ohne die ihr unbekannten, sich insbesondere aus der Literatur der Minnelyrik ergebenden Implikationen des Sperbers für das höfische Minneverhalten miteinzubeziehen, wodurch sie auf der Handlungsebene durchaus naiv erscheint.

Das Märe verweist durch intertextuelle Bezüge über das Sperber- bzw. Jagdvogelsymbol auf Texte anderer Gattungen und reichert so den konkreten Sperber durch konventionalisierte Symbolbedeutungen an.[27] Im Minnesang, im höfischen Roman oder auch in der Heldenepik wird der Jagdvogel, meist ein Falke, oft der Dame zugeordnet und gilt als Symbol für deren ritterlichen Geliebten. Schausten sieht hier deutlich eine Analogie zur ersten Strophe von Kürenbergers Falkenlied: Die in der Forschung wohl zum Großteil weiblich gelesene Sprecherin des Minnesangs verdeutlicht über den Falken als Symbol ihr Begehren nach einem Ritter, der entsprechend ihrer Bedürfnisse erzogen wurde.[28] Der Falke fliegt jedoch davon, woraus sich auf eine grundlegende „Nicht-Domestizierbarkeit"[29] des Falken und damit auch des männlichen Begehrens schließen lässt.[30] Nach Schausten spielt „[d]ie über die Topographie angelegte Ausrichtung der kleinen Nonne auf den Ritter […] auf die im Lied vorliegende Ausrichtung der weiblichen Sprecherrolle auf den im Bild des Jagdvogels beschriebenen Ritter mitsamt der genannten Implikationen bei Kürenberger an".[31] Demnach wird über den Sperber als Symbol das weibliche Begehren der Nonne in Bezug auf den Ritter thematisiert. Der Sperber fungiert, wie der Falke im Minnesang, symbolisch als Vermittler zwischen Begehrender und Begehrtem. Indem ihr Verhalten in der Beschreibungsszene nicht mit der Assoziation der Rezipierenden übereinstimme, werde nach Schausten die Naivität des Mädchens in Bezug auf die höfische Minnepraxis plausibilisiert und Komik erzeugt.[32] In Bezug auf die Darstellung auf der Handlungsebene erscheint die Nonne zwar naiv, doch verweist die intertextuelle Symbolik des Sperbers auf ein erotisches

[27] Hierzu und zu Folgendem vgl. Schausten: Wissen, Naivität und Begehren, S. 182f.
[28] Vgl. ebd., S. 184.
[29] Ebd.
[30] Vgl. Bernd Weil: Das Falkenlied des Kürenbergers. Interpretationsmethoden am Beispiel eines mittelhochdeutschen Textes. Frankfurt a. M. 1985, S. 35.
[31] Schausten: Wissen, Naivität und Begehren, S. 184.
[32] Vgl. ebd.

Begehren, das ihre Unschuld ambivalent erscheinen lässt und im Gegensatz zum Ideal makelloser ‚seelischer Reinheit' nach Bernau[33] ihren Status als ‚wahre Jungfrau' relativiert.
In ihrer ebenfalls nüchternen Beschreibung des Sperberschnabels bezieht sich die junge Nonne auf den Physiologus[34] und stellt den Schnabel scheinbar naiv als Makel heraus, ist es doch gerade dieser, der den Sperber aus biologischer Sicht erst zum Jagdvogel macht:[35]

> *wære im sîn snabel gereht,*
> *sô wære dehein gebreste dar an.*
> *vil wol ich mich des verstân,*
> *daz ez vil suoze singet.* (S, V. 100–103)

Sein augenscheinlicher Makel ist demnach seine tatsächliche Stärke gegenüber anderen Vögeln. Parallel dazu könne nach Spiegel-Emre auch der vom Erzähler hervorgehobene augenscheinliche Makel der Nonne, ihre Naivität, als ihr eigentliches Jagdinstrument gedeutet werden, welches dem Erreichen ihres sexuell-erotischen Zieles dient. Der Text eröffne somit über die Symbolik des Sperberschnabels die Möglichkeit, die Nonne weniger als die auf der Handlungsebene aufrichtig naiv dargestellte Figur, sondern als strategisch handelnde Akteurin zu deuten. Hier ist jedoch wichtig, anzumerken, dass das Märe diese Deutungsoption über die Symbolik zwar eröffnet, jedoch nicht konkret ausformuliert, weshalb der Protagonistin auf der Handlungsebene eben keine explizit aktive Rolle im Verführungsprozess zugeschrieben werden kann. Diese Ambivalenz zwischen Naivität und strategischem Handeln wirkt sich jedoch unmittelbar auf die Darstellung ihrer ‚geistigen Unschuld' aus, welche unter Einbezug der erotisch konnotierten Symbolik nicht mehr so reiner Natur erscheint.
Paradox ist auch ihr analoger Schluss, der Sperber könne, genau wie der Singvogel, besonders süß singen, obwohl sich die Schnabelform der beiden Vögel auffällig unterscheidet. Auf den ersten Blick könnte dies erneut als Beweis ihrer Unwissenheit gelesen werden, da sie Eigenschaften trotz offensichtlicher Unterschiede unreflektiert überträgt. Doch eine rein naive Lesart greift hier zu kurz. Gerade weil der Sperber stark symbolisch aufgeladen ist, eröffnet sich auch hier eine erotisch konnotierte Deutungsebene. Die junge Nonne schreibt dem Jagdvogel die Eigenschaften des Singvogels zu, welcher traditionell für Minne und Liebeslust steht. Durch die paradoxe Gleichsetzung beider Vögel verbindet sie zwei Bild-

[33] Vgl. Bernau: Mythos Jungfrau, S. 41.
[34] Der Physiologus und seine erweiterte Form, das Bestiar, gelten als didaktische Literatur des Mittelalters und umfassen fantastische Beschreibungen realer und imaginärer Tiere, deren allegorische Interpretationen das Ziel der christlichen Moralisierung hatte (vgl. Florence McCulloch: *Mediaeval Latin and French Bestiaries.* Chapel Hill 1962, S. 7). Durch den naturkundlichen Bezug gewinnt ihre scheinbar schlichte Beobachtung eine theologisch aufgeladene Dimension, die in deutlichem Kontrast zu ihrer auf der Handlungsebene betonten Naivität steht.
[35] Folgende symbolische Interpretation des krummen Sperberschnabels stützt sich auf einen Vortrag von Maya Spiegel-Emre vom 26.04.2025.

bereiche und verschränkt so gleichzeitig Jagd mit Minne. Indem sie dem Jagdvogel also die Eigenschaften des Singvogels zuschreibt, ‚zähmt' sie diesen, was eine subtile Jagd- und Verführungsandeutung eröffnet und an das Bild des gezähmten Liebhabers im Falkenlied anknüpft. Die junge Nonne formt hier den erotischen Symbolgehalt aktiv mit und bleibt so bisher nach rein biologischem Verständnis jungfräulich, die polyvalente Sperbersymbolik eröffnet jedoch implizit die Andeutung eines unterschwelligen erotischen Begehrens, wodurch das oberflächlich suggerierte ‚seelische Unschuldskonzept' ins Wanken gerät. Ihre moralische Keuschheit kann hier klar angezweifelt werden, wodurch nach dem von Bernau[36] herausgestellten Zusammenhang auch die körperliche Unschuld gefährdet ist. Die erotisch konnotierte Jagdvogelsymbolik verweist hier bereits auf die folgende Entjungferung, wodurch sich die beginnende Defloration bereits über Symbolik auswirkt, bevor sie narrativ tatsächlich stattfindet.

2.1.2. Minnerückkauf und sexuelle Unersättlichkeit

Auf narratologischer Ebene wird der Wissensvorsprung des Ritters exponiert, er weiß, *daz sie* [die Klosterschülerin] *benamen wære / guot und alwære* (S, V. 109f.), wodurch die Verführungssituation bereits angedeutet wird.[37]

Der Ritter schlägt der Nonne einen Handel vor, indem er ihr den Sperber im Tausch gegen ihre Minne anbietet, wodurch es nach Schausten zu einer „Ökonomisierung der Minnekonzeption"[38] kommt.[39] Der Sperber fungiert, wie von der Nonne in direkter Figurenrede vermutet, im Rahmen des konventionellen höfischen Werbungsrituals als Geschenk. In dieser Funktion markiert er ein zentrales Symbol ritterlichen Großmuts und Freigebigkeit. Hier wird der Vogel jedoch durch die Einbettung in ein Tauschgeschäft[40] gezielt vom Ritter zweckentfremdet und auf seinen materiellen Tauschwert reduziert, um dessen sexuelles Verlangen zu befriedigen,[41] was einmal mehr verdeutlicht, dass hier keinesfalls von einer höfischen Minnekonzeption gesprochen werden kann.

So wirkt auch die Wahl des *boumgarten* (S, V. 159) als *locus amœnus* ironisch, da dieser traditionell idealisierte Ort höfischer Minne zur Kulisse einer illegitimen körperlichen Ver-

---

[36] Vgl. Bernau: Mythos Jungfrau, S. 41.
[37] Vgl. Noll: Von der Liebe, von der List und vom Erzählen, S. 302.
[38] Schausten: Wissen, Naivität und Begehren, S. 185.
[39] Vgl. ebd.
[40] Indem nicht der Ritter die Minne bezahlt, sondern das Mädchen den Sperber, handelt es sich Niewöhner zufolge nicht um bezahlte Minne (vgl. Niewöhner: *Der Sperber* und verwandte mhd. Novellen, S. 130). Bezahlte Minne setzt jedoch nicht voraus, dass der Ritter derjenige ist, der zahlt, entscheidend ist, dass die Minne in ein ökonomisches Tauschverhältnis eingebunden wird, weshalb hier durchaus von bezahlter Minne gesprochen werden kann.
[41] Vgl. Schausten: Wissen, Naivität und Begehren, S. 186f.

einigung zweckentfremdet wird. Der dort stattfindende Geschlechtsakt wird wie folgt beschrieben:

> *der guoten tet er sanfte wê;*
> *er suochte die minne, unz er si vant;*
> *diu süeze minne si beide bant.*
> *er hiels si unde kuste,*
> *als dicke in des geluste,*
> *und suochte die minne aber dô.* (S, V. 168–173)

Obwohl der Erzähler die *süeze minne* hervorhebt, welche die Geschlechtspartner aneinanderbindet, ist es essenziell, zu bemerken, dass hier keinesfalls eine Liebesbeziehung dargestellt wird. Zum einen sind die gesellschaftlichen Rollen der Akteure auf einer Liebesebene unvereinbar, denn anders als bei einem innerständischen Verhältnis weltlicher Figuren kann die körperliche Vereinigung niemals in eine Ehe überführt und so retrospektiv legitimiert werden. Die Unmöglichkeit der wechselseitigen Liebesdarstellung spiegelt sich zum anderen auch auf narrativer Ebene wider, insofern der Erzähler den Blick konsequent auf die Lust des Ritters richtet und damit jede Möglichkeit einer idealisierten Minneerfahrung zugunsten einer rein körperlich-erotischen Dimension ausschließt. Gemäß dem Prinzip des *pretium iustum*[42] ermutigt die Nonne den Ritter in seinem Handeln:

> *nemet der minne, swie vil ir welt!*
> *ich hân daz harte wol gezelt,*
> *daz ich iuch niht hân gar gewert.*
> *nemet der minne, swie vil ir gert!*
> *sît ich mit minne gelten sol,*
> *so getrûwe ich iu vergelten wol.*
> *geltes bin ich iu bereit.* (S, V. 183–189)

So fordert sie ihn mehrmals aktiv auf, die Minne bei ihr zu suchen, wodurch ihre Figur eine motivtypische Verschiebung erfährt: „die erotisch Naive wird zur Unersättlichen“.[43]
Die Nonne führt aus, ihre Jungfräulichkeit durch den Sperber verloren zu haben, wodurch der Begriff *sperwer* zusätzlich eine Allusion auf das den Phallus bezeichnende Konzept des *minne sper* vermuten lässt:[44] *und giht ich habe mîn êre / durch den sperwer verkorn / und mînen magetuom verlorn* (S, V. 266–268). Indem der Sperber in den Besitz des Mädchens übergeht, verschiebe sich seine Bedeutung entsprechend der konventionalisierten Symbolik des naturgesteuerten Jagdvogels zum Symbol ihrer eigenen sexuellen Triebhaftigkeit, so Schausten.[45]

---

[42] Damit ist das moralphilosophische Postulat des gerechten Preises gemeint, nach welchem derjenige eine Sünde begeht, der für ein Gut zu wenig bezahlt und sich so unverhältnismäßig bereichert. Dazu vgl. Susanne Reichlin: Ökonomien des Begehrens, Ökonomien des Erzählens. Zur poetologischen Dimension des Tauschens in Mären. Göttingen 2009, S. 84.
[43] Hoven: Studien zur Erotik in der deutschen Märendichtung, S. 56.
[44] Vgl. ebd., S. 56.
[45] Vgl. Schausten: Wissen, Naivität und Begehren, S. 187.

Auf den stolzen Bericht der jungen Nonne über den günstigen Vogelerwerb folgt die körperliche Züchtigung durch die Äbtissin, wobei das Mädchen den eigentlichen gesellschaftlichen Schaden nicht erfasst und ihr Vergehen lediglich in Form der physischen Bestrafung wahrnimmt.[46] Die Äbtissin benennt konkret die sich aus ihrem Handeln ergebenden gesellschaftlichen Konsequenzen, die der Figur der Nonne durch ihre oberflächliche Naivität verborgen bleiben:

> *»nu bistu worden ein wîp!*
> *dîn vil sinnelôser lîp*
> *hât dir benomen die êre!*
> *des gewinstu niemer mêre*
> *wider juncfrouwen namen!*
> *zewâre, des mahtu dich schamen!«* (S, V. 237–242)

Hier wird zum ersten Mal der Verlust der Jungfräulichkeit thematisiert und von der Äbtissin in ihrer Doppelrolle der Erzieherin und Repräsentantin der Kirche gescholten.[47] Sie stellt den gesellschaftlichen Zusammenhang der Jungfräulichkeit und der Ehre der Frau dar und betont die Irreversibilität dieses Verlusts. Trotz dieser eindeutigen Erklärung initiiert die junge Nonne den unmöglichen Rückkauf ihrer Jungfräulichkeit, was auf Handlungsebene von grenzenloser Naivität, auf Deutungseben jedoch von gewissem Eigeninteresse an der Wiederholung des Liebesspiels zeugt.[48] Dieses Verhalten ist charakteristisch für die erotisch naive Figur, die typischerweise nicht aus Erfahrungen lernt und einen Fehler gleich mehrfach begeht.[49] So kommt es zu einem vermeintlichen Rücktausch der nicht zurückerlangbaren körperlichen Jungfräulichkeit:

> *si sprach: »Der mir es gunde,*
> *ich koufte al tac zwei vogelîn.*
> *nu giht aber mîn müemelîn*
> *ich habe es michel laster.*
> *nu müet iuch dester vaster,*
> *daz ich werde maget als ê.*["] (S, V. 278–283)

Der Ritter ist sich seines erneuten Vergehens bewusst und will nach zweimaliger Wiederholung des Geschlechtsakts aufbrechen. Die junge Nonne beharrt jedoch penibel auf die Übereinstimmung der Anzahl der Wiederholungen des Rückkaufs mit denen des ersten Minnekaufes: *ir hât mir vergolten niht wan zwir / und nâmet mîn minne drî stunt* (S, V. 304f.). Die Dreizahl spielt bei der Darstellung von Erotik eine zentrale Rolle,[50] sie schließt Zufall aus und dient der Steigerung, wodurch die erotische Unersättlichkeit symbolisch verstärkt wird.

---

[46] Vgl. Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und Chaos, S. 135.
[47] Vgl. Dimpel: Das Häslein ist kein Sperber, S. 41.
[48] Schausten zufolge hebe die erneute absichtliche Begegnung mit dem Ritter die ‚Liebestollheit' der Nonne besonders hervor (Vgl. Schausten: Wissen, Naivität und Begehren, S. 187).
[49] Vgl. Hoven: Studien zur Erotik in der deutschen Märendichtung, S. 55.
[50] Vgl. ebd., S. 56.

Damit wird deutlich, dass der Unersättlichkeitstopos entgegen Dimpels Einschätzung hier nicht nur tangiert wird,[51] sondern durch Einbeziehen der bisher herausgestellten erotisch konnotierten Symbole besonders in der Rückkaufszene zentral narrativ inszeniert wird.[52] Das Unersättlichkeitsmotiv wird beim Rückkauf im Vergleich zur Defloration verstärkt exponiert, da die junge Nonne nicht nur im bestehenden Geschlechtsakt ermutigt, sondern explizit um Wiederholung bittet. Auch Reichlin sieht im Rückkauf die Lüsternheit des Mädchens dargestellt, deren sexuelles Begehren in der Diskrepanz zwischen der Forderung des *pretium iustum* und dem eigentlichen Ziel, der Wiederholung des Geschlechtsakts, sichtbar werde.[53] Hoven versteht die Beschreibung des Rückkaufs durch die Nonne – *ungehalden, âne stap / übergân ich noch wol wîten rinc* (S, V. 332f.) – als Verweis auf eine ungebändigte körperliche Vereinigung, die einer idealisierten Minne-Konzeption widerspricht.[54] Die Textstelle unterstreicht durch den Wortlaut *ungehalden* (S, V. 332) explizit die Dynamik des unkontrollierten körperlichen Begehrens, wodurch auch nach Dimpel die Bereitwilligkeit der Akteure und insbesondere die der Frau klar im Vordergrund steht.[55] Damit wird der Rückkauf weniger als ökonomischer Handel, sondern vielmehr als Ausdruck weiblichen Begehrens inszeniert, da die Nonne hier als zentrale Akteurin auftritt. Die Rückgabe des Vogels wird auch nach dem abgeschlossenen Rückkauf nicht thematisiert, wodurch symbolisch die Unumkehrbarkeit der Defloration betont wird,[56] wie sie bereits von der Äbtissin ausgeführt wurde.

2.1.3. Komik vor Moral – Bewertung des Jungfräulichkeitsverlusts

Die explizite Bewertung der Defloration fällt sowohl auf der Erzähl- als auch der Erzählerebene auffallend pragmatisch aus. In einer „freundliche[n] Resignation“[57] räumt die Äbtissin ihre mangelnde Aufsicht ein, was im Kontext des klösterlichen Lebens in „ironischem Zwielicht“[58] erscheint und das Kloster auch zum Schluss als ein doppelbödiges Milieu darstellt.[59] Außerdem relativiert sie die Schuld des Mädchens, indem sie deren Einfalt in ihrem Charakter begründet sieht, wodurch die Naivität legitimiert scheint: *sô hâstu alwære muot* (S, V. 350). Der angerichtete Schaden wird auf Erzählebene nicht primär an der verlorenen Jungfräulichkeit, sondern an der Anzahl der Vergehen gemessen: *wære der schade*

[51] Vgl. Dimpel: Das Häslein ist kein Sperber, S. 30.
[52] Vgl. ebd.
[53] Vgl. Reichlin: Ökonomien des Begehrens, Ökonomien des Erzählens, S. 91.
[54] Vgl. Hoven: Studien zur Erotik in der deutschen Märendichtung, S. 56.
[55] Vgl. Dimpel: Das Häslein ist kein Sperber, S. 30.
[56] Vgl. Schausten: Wissen, Naivität und Begehren, S. 187.
[57] Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 135.
[58] Ragotzky: *Der Sperber* und *Das Häslein*, S. 39.
[59] Vgl. Ragotzky: *Der Sperber* und *Das Häslein*, S. 38.

nu einer, / sô wære er dester kleiner. / nu sint ir zwêne geschehen (S, V. 351–353). Damit rückt nicht die körperliche Integrität des Mädchens ins Zentrum, sondern die Quantität ihrer sexuellen Begegnungen, wodurch der Fokus von der konkreten Defloration auf den wiederholten Verstoß gegen das Keuschheitsgelübde verschoben wird. In dieser Bewertung auf Figurenebene überlagern sich gesellschaftliche und klösterliche Maßstäbe, indem sowohl die Defloration selbst als auch die Wiederholung des Geschlechtsakts gleichzeitig einen Verstoß sowohl gegen den Jungfräulichkeitsanspruch der Frau als auch den Keuschheitsanspruch der Kirche markieren. Das Mädchen begreift ihre Tat nicht als ein Fehlverhalten, sie steht offen zu ihrer Zuneigung für den Ritter, indem sie ausführt, sie *wil im iemer holt gewesen* (S, V. 340). Damit scheint sie in ihrer naiven Rolle bis zum Schluss mit sich im Reinen,[60] wodurch eine abschließende kritische Wertung auf der Figurenebene ausbleibt.

Es kommt zu einer gezielten Rezeptionssteuerung durch den Erzähler, obwohl explizit wertende Kommentare ausbleiben. Dimpel spricht von einer „merkwürdigen Fokalisierungspolitik“,[61] da die am Mädchen orientierte Raumsicht gegenläufig zu der wenn auch spärlich ausgestalteten Innensicht des Ritters[62] gestaltet sei, welche ihn narrativ privilegiere, sich jedoch ausschließlich auf seine Lust am Geschlechtsakt beschränke.[63] Das Innenleben der jungen Nonne bleibt den Rezipierenden bis auf den Gedankenbericht[64] zum Beschluss des Rückkaufs verborgen, ihr Leiden durch die körperliche Bestrafung wird ausgespart, wodurch der Erzähler gezielt Mitleid mit dem Mädchen vermeide, so Dimpel. Um jedoch die gegenläufige Sympathie mit dem Ritter in Bezug auf eine „banale voyeuristische Sichtweise“[65] zu verhindern, beschränke sich die Darstellung seines Innenlebens wie auch seiner Figur auf ein Minimum. Da wertende Kommentare ausbleiben und beide Figuren lediglich in fragmentarischer Innensicht präsentiert werden, bleibt auch die moralische Bewertung offen, wodurch die Handlung beider Figuren somit weder eindeutig als verwerflich noch als idealisiert gekennzeichnet werden kann.

Die konkrete Bewertung im Epimythion fällt ähnlich ernüchternd aus, dieses bleibt trivial, wodurch es zu einer „pragmatische[n] Entschärfung des in der Schaden-Nutzen-Relation

[60] Vgl. Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 135.
[61] Dimpel: Das Häslein ist kein Sperber, S. 33.
[62] Einen kurzen Einblick in das Innenleben des Ritters gewährt der Erzähler in V. 171f.: *er hiels si unde kuste, / **als dicke in des geluste*** [Hervorhebung NB], diese beschränkt sich jedoch auf die Darstellung seiner Lust am Geschlechtsakt. Ebenso in V. 195–197 *im sagete ouch daz herze sîn, / daz nie dehein vogelîn / würde baz vergolten vor noch sider* sowie in V. 314 *in duhte diu rede gemelîch*.
[63] Hierzu und zu Folgendem vgl. Dimpel: Das Häslein ist kein Sperber, S. 33f.
[64] Vgl. S, V. 246–257.
[65] Dimpel: Das Häslein ist kein Sperber, S. 33.

liegenden Erkenntnispotenzials“[66] kommt. So heißt es nur ganz allgemein *swer daz viur erkenne, / der hüete daz ez in iht brenne!* (S, V. 359f.), woraus keine konkrete Moral abgeleitet werden kann. Bezüglich des wertleeren Charakters des Epimythions ist sich die Forschung einig: Das Märe möchte weder das weltfremde monastische Leben noch dessen Sittenverfall kritisieren und so einen didaktischen Anspruch erheben.[67] Stattdessen geht es darum, die menschliche Fehlbarkeit als natürlich und hinnehmbar darzustellen, wodurch der Schwerpunkt schwanktypisch deutlich auf dem komischen[68] Charakter liegt.[69] Hier wird jedoch keinesfalls auf ein schwanktypisches vernichtendes Verlachen gezielt, „[s]tatt den Lustgewinn des Lachens aus Obszönität oder kurioser Verwortung des Unanständigen zu beziehen, hält es der Sperber mit sprachlicher Deszenz, mit Esprit und feiner Ironie“.[70]
Indem das Wissen um das Konzept der Minne und die Kenntnis gesellschaftlich etablierter Regeln das Agieren im Liebesgeschehen beeinflussen, wird das Verhalten des Ritters und der Nonne gewissermaßen legitimiert.[71] Auch das Ausnutzen des Ritters wird narrativ nicht problematisiert, durch den Fokus auf die Komik wird von seinem ebenfalls defizitären Verhalten abgelenkt.[72] Obwohl also sowohl die körperliche ‚Unversehrtheit‘ als auch die seelische ‚Unschuld‘ der Protagonistin nicht gewahrt werden konnte, erscheint Defloration hier entgegen der normativen Erwartung nicht als tragischer Verlust eines heiligen Wertes, sondern wird narrativ als komische Pointe inszeniert. Diese Erkenntnisse verdichten sich in Ragotzkys Bewertung: „Gefeiert wird in dem Märe die Allgewalt erotischer Vitalität und sexueller Lust, die auch vor Klostermauern nicht haltmacht und den Glauben, vor den Verlockungen der Welt gefeit zu sein, im Nu als Täuschung entlarvt“.[73] Mit der Figur der jungen Nonne unterläuft der Text die starre Dichotomie des mittelalterlichen Jungfräulichkeitsdiskurses. Da sie sich weder eindeutig dem Ideal der reinen Jungfrau noch dem Typus der verführerischen Sünderin zuordnen lässt, vereint sie Naivität und Begehren in sich. Auf diese Weise entsteht ein Zwischenraum, in dem weibliche Sinnlichkeit durch die ambivalente Figur erzählerisch legitimiert und neutral bewertet wird.

---

[66] Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 136.
[67] Vgl. Dicke: *Der Sperber*, S. 96f.
[68] Die Komik besteht darin, dass im Minnekauf wie im Rückkauf zwar ständig vom gerechten Preis die Rede ist, der Handel aber gerade kein ausgewogenes Tauschergebnis herstellt. Die junge Nonne verliert ihre Jungfräulichkeit zu einem aus Sicht der Rezipierenden viel zu geringen Gegenwert und schafft darüber hinaus sogar ein Ungleichgewicht, indem sie dabei ihre eigene sexuelle Begierde entdeckt (vgl. Reichlin: Ökonomien des Begehrens, Ökonomien des Erzählens, S. 91).
[69] Vgl. Dicke: *Der Sperber*, S. 96.
[70] Dicke: *Der Sperber*, S. 97.
[71] Vgl. Schausten: Wissen, Naivität und Begehren. S. 190.
[72] Vgl. Dimpel: Das Häslein ist kein Sperber, S. 34.
[73] Ragotzky: *Der Sperber* und *Das Häslein*, S. 40.

2.2. *Das Häslein*

Das Märe vom *Häslein*[74] ist in Motivik und Plot eng mit dem *Sperber* verwandt, dürfte jedoch erst im 14. Jahrhundert entstanden sein.[75] Die auffälligen Parallelen im Wortlaut beider Texte gehen nach Niewöhner entweder auf eine gemeinsame Quelle oder auf direkte Entlehnung unter Einbeziehung einer Nebenquelle zurück,[76] jedoch spricht die Tatsache, dass das Märe vom *Häslein* den Stoff des *Sperbers* weiterschreibt[77] und sich durch das Auftauchen eines Sperbers intertextuell auf das gleichnamige Märe bezieht[78] eher für letztere Möglichkeit. Trotz motivischer Nähe werden nun die abweichende Handlungsführung sowie Erzählintention in Bezug auf die Darstellung von Unschuld und Jungfräulichkeit sowie die Bewertung der Defloration im Gegensatz zum *Sperber* untersucht.

2.2.1. Hasenjagd gleich Minnejagd

Das Märe lässt sich in eine Vorgeschichte und einen aus zwei Teilen bestehenden Hauptteil untergliedern, wobei erstere der Einführung der Figur des Ritters dient, welche sich nach Dimpel in ihrer Darstellung durchaus parodistischer Züge bediene.[79] Der Ritter begibt sich mit zwei Hunden und einem Sperber[80] auf die Jagd, wobei bereits dieses Bild die Stilisierung der Szene unterstreicht, da der Sperber eher in der literarischen Tradition als in der zeitgenössischen realen Jagdpraxis verankert ist.[81] An den literarischen Assoziationshorizont knüpft auch der Erntekontext an, wobei die Ernte symbolisch für Minnefreuden steht und so bereits auf die erotische Handlung im Hauptteil verweist.[82] In diesem Setting erspäht der Ritter ein *jungez heselîn* (H, V. 29), dem er vergeblich nachjagt. Das Tier wird schließlich in einem Kornfeld von einem Schnitter gefangen und dem Ritter ausgehändigt, wobei die Rechtmäßigkeit dieses Vorgangs besonders hervorgehoben wird: *daz was ouch reht, daz wizze got* (H, V. 37). Nach Wailes wirke dies insofern lächerlich, als der Jagdkodex dem zeitgenössischen Publikum bekannt sei und dessen explizite Hervorhebung somit Komik erzeuge.[83]

---

[74] Als Grundlage für die Untersuchung dient Das Häslein. In: Novellistik des Mittelalters. Märendichtung. Hg., übers. und komment. von Klaus Grubmüller. 4. Aufl. Berlin 2021, S. 590–617, künftig zitiert unter der Sigle H.
[75] Vgl. Dicke: *Der Sperber*, S. 91.
[76] Vgl. Niewöhner: *Der Sperber* und verwandte mhd. Novellen, S. 144.
[77] Vgl. Dicke: *Der Sperber*, S. 97.
[78] Vgl. Dimpel: Das Häslein ist kein Sperber, S. 35.
[79] Vgl. ebd., S. 31.
[80] Das Mitführen eines Sperbers verweist hier intertextuell auf das Märe vom *Sperber* (vgl. ebd., S. 35).
[81] Vgl. Stephen L. Wailes: The Hunt of the Hare in *Das Häslein*. In: Seminar 5 (1969), S. 92–101, hier S. 94.
[82] Vgl. Ragotzky: *Der Sperber* und *Das Häslein*, S. 40f.
[83] Vgl. Wailes: The Hunt of the Hare, S. 95.

Die Forschung deutet diese Jagdszene als parodistische Darstellung des höfischen Aventürekonzepts und damit auch der Figur des Ritters, der hier nicht länger idealisiert erscheint.[84] Seine erfolglose Jagd auf das Niederwild steht analog für die noch ausstehende sexuelle Jagd auf das kindliche, unerfahrene Mädchen, wodurch die Ritterfigur sowohl den Brauch der *âventiure* als auch das höfische Werbungskonzept lächerlich macht.[85] Diese ironische Inszenierung des Ritters weist Parallelen zu der Darstellung der jungen Nonne im *Sperber* auf, wodurch man vermuten könnte, dass der Bruch mit der Rollenerwartung des einen Akteurs auch den Liebesakt in *Häslein* entwerte. Tatsächlich jedoch erfährt die Jungfräulichkeit der Protagonistin gerade in diesem Kontrast zum Ritter eine ideelle Überhöhung, da sie in der körperlichen Vereinigung als einzig ungebrochener Wert bestehen bleibt.

Der Ritter beschließt, das Häslein einem Fräulein zu bringen, das ihn zuvor mehrfach zurückgewiesen hatte. Der Weg zu seiner Geliebten führt ihn durch ein Dorf, in welchem er zufällig ein Mädchen trifft, welches trotz seines bürgerlichen Standes stark überhöht beschrieben wird: *Nû lac ein juncvröuwelîn, / edel, schœne unde fîn, / der jâre ein kint und ouch einvalt* (H, V. 61–63). Durch die Hervorhebung ihrer Kindlichkeit wird jedoch auch hier schon auf die Naivität des Mädchens verwiesen, wobei diese, anders als im *Sperber*, nicht auf Weltfremdheit verweist, sondern in ihrer Kindlichkeit und Unschuld begründet ist. Der Erzählerkommentar verstärkt die Darstellung des Mädchens als kindlich-naiv, indem er anführt, dass man das Vertrauen von Kindern leicht auch mit wertlosen Gegenständen gewinnen könne:

> *wan man kint geringe*
> *mit solîcheme dinge*
> *ze vriunde gewinnet.*
> *ein kint den apfel minnet*
> *und nœme ein ei vürz rîchste lant.* (H, V. 51–55)

Er schreibt der Natur junger Menschen zu, den wahren Wert eines Gegenstandes zu verkennen und ihn in einem ungleichen Tauschgeschäft unter Wert aufzugeben. Parallel zur Einschätzung des Erzählers erblickt das Mädchen das *tierlîn wilder art* (H, V. 67) und initiiert den Tauschhandel, indem es gezielt fragt, ob der Ritter das Häschen verkaufe. Dieser vergisst daraufhin seine eigentliche Minnedame und fordert analog zum *Sperber* als Gegenwert für das Tier die Minne des Mädchens, wobei er diese als *minne reine* (H, V. 104) benennt. Die Minne des Mädchens wird in ein ökonomisches Tauschverhältnis überführt und durch die Spezifizierung als *minne reine* nicht als unbestimmtes Ideal, sondern als

[84] Vgl. Kellermann/Stauf: Exzeptionelle Weiblichkeit und gestörte Ordnung, S. 159.
[85] Vgl. ebd.

kalkulierbarer, besonders wertvoller Gegenwert qualifiziert.[86] Dass das Mädchen die Bedeutung dieses Tauschobjekts nicht kennt, verdeutlicht der Text durch den in der literarischen Tradition verankerten Ausruf: „*minne, herre, waz ist daz?*“ (H, V. 85).[87] In ihrer kindlichen Naivität beginnt auch sie analog zur Nonne, ihren materiellen Besitz aufzuzählen. Den Gürtel hebt sie hierbei besonders hervor:

> *und einen borten kleine,*
> *sîdîn, mit golde wol durchslagen,*
> *darûf berlîn sint getragen*
> *gemischet rôt unde wîz,*
> *daran mîn mouter leite ir vlîz*
> *und aller meisterschefte list.* (H, V. 92–97)

[D]er borte ist der megede reht (H, V. 329) und fungiert somit als Erkennungszeichen für den jungfräulichen Status der Trägerin. Darüber hinaus kommt ihm besonders in dieser Beschreibung auch ein symbolischer Wert zu, da der Gürtel sowohl auf ihre körperliche als auch ihre seelische ‚Unschuld‘ verweist. Die reichen Verzierungen unterstreichen den großen Wert des Kleidungsstücks, welcher analog auf ihre Jungfräulichkeit übertragen werden kann. Indem sie dem Ritter diesen nun als Tauschobjekt anbietet, überträgt sie diesem symbolisch ihre Jungfräulichkeit.[88]

Wie auch der Ritter im *Sperber* besteht jener im *Häslein* darauf, die Minne bei ihr zu suchen, dem Geschlechtsakt geht jedoch eine idealisierte Beschreibung des Mädchens voraus, um ihre *reiniu minne* zu unterstreichen:[89]

> *an der got niht des vergaz,*
> *daz schœniu wîp erzöugen sol.*
> *sîn meisterschaft schein an ir wol:*
> *ir forme was versniten niht,*
> *engelvar was ir gesiht,*
> *ir wonten wîbes site bî,*
> *diu mâze lie si wandels vrî.*
> *ir was wol sô rehte geschehen:*
> *got möhte selbe gerne sehen*
> *die selben juncvrouwen*
> *in sînem himel schouwen*. (H, V. 124–134)

Die Forschung hebt diese Passage als zentrale Stelle hervor: „Das hyperbolische Lob verbindet äußere Schönheit und innere Reinheit, und erzeugt eine Harmonie, die in der *einvalt* (V. 63) gründet und in der *minne reine* (V. 104) kulminiert“.[90] Der Begriff der *einvalt* ist in Bezug auf diese überhöhte Darstellung keinesfalls negativ konnotiert, sondern ist als „an-

[86] Vgl. Ragotzky: *Der Sperber* und *Das Häslein*, S. 41.
[87] Das Zitat knüpft an die Tradition naiver Minnefragen an, wie sie bereits bei Lavinia in Heinrichs von Neustadt *Apollonius von Tyrland* und bei Sigune in Wolframs *Titurel* begegnen (vgl. Ragotzky: *Der Sperber* und *Das Häslein*, S. 41).
[88] Vgl. Andrea Schallenberg: Spiel mit Grenzen. Zur Geschlechterdifferenz in mittelhochdeutschen Verserzählungen. Berlin 2012, S. 184.
[89] Vgl. Ragotzky: *Der Sperber* und *Das Häslein*, S. 42.
[90] Kellermann/Stauf: Exzeptionelle Weiblichkeit und gestörte Ordnung, S. 160.

geborene Integrität, Geradheit des Sinnes“[91] zu verstehen, wodurch der sittlich-tugendhafte Charakter des Mädchens hervorgehoben und göttliche Nähe ausgedrückt wird.[92] Es wird deutlich, dass eine solch ideale, fast „paradiesische Minnepartnerin“[93] auch die Idee und Bewertung des Minnekaufs verschieben muss.[94]

Genau wie dem Sperber kommt dem Häslein eine zentrale, polyvalente Symbolik zu. Die Hasen- wie auch die Minnejagd sind in der Erzählung parallel konstruiert, was die sprachliche Analogie der Bezeichnung beider Eroberungen als *âventiure* (H, V. 41, 263, 271, 346) unterstreicht.[95] Indem die Bereiche der Jagd und der Minne verschränkt werden, kann der Jagdkodex durchaus auch auf den Minneerwerb übertragen werden, nach welchem dem Jäger seine gejagte Beute, im Minnekontext das Mädchen, rechtmäßig zusteht.[96] Hinzu kommt, dass sowohl die Erbeutung des Häsleins als auch des Mädchens nicht der konventionellen standesgemäßen Vorgehensweise entspricht.[97] Die Gleichsetzung von Häslein und Dorfmädchen wird jedoch zugleich gebrochen, da der Hase flieht, während sich das Mädchen dem Ritter im eigens initiierten Tauschgeschäft anbietet und der daraus resultierende Liebesakt als einvernehmlich gilt.[98] Flynn zweifelt die Einvernehmlichkeit an, „he coerces [her] into a transactional sexual encounter“.[99] Zwar stimme das Mädchen dem Handel zu, da sie jedoch nicht wisse, wozu sie zustimme, könne nicht von eindeutiger Einvernehmlichkeit gesprochen werden.[100] Zwischen den beiden Akteuren herrscht durchaus ein deutliches Machtgefälle, welches sowohl in der höheren sozialen Stellung als auch im Wissensvorsprung des Ritters begründet ist, jedoch wird die Szene auf der Erzählebene keinesfalls übergriffig dargestellt. Indem der Geschlechtsakt in eine universale Minneordnung eingebettet wird, rückt nicht die Täuschung, sondern die Überhöhung der Vereinigung in den Fokus, welche auf gegenseitiger Zuneigung basiert. Somit lässt der Text durch die Asymmetrie der Handlungspartner durchaus Flynns Deutungsansatz zu, entkräftet diesen jedoch narrativ spätestens durch die Einbettung des Sexualaktes in die universale Liebesordnung.

---

[91] Ebd.
[92] Vgl. ebd.
[93] Ragotzky: *Der Sperber* und *Das Häslein*, S. 41.
[94] Vgl. ebd.
[95] Vgl. Schallenberg: Spiel mit Grenzen, S. 185.
[96] Vgl. Dimpel: Das Häslein ist kein Sperber, S. 39f.
[97] Vgl. ebd., S. 36
[98] Vgl. Schallenberg: Spiel mit Grenzen, S. 186.
[99] Caitlyn Flynn: *Minne, herre, waz ist das?* Consequences, Courtliness and Consent in *Das Häslein*. In: Nottingham Medieval Studies 64 (2020), S. 185–205, hier S. 186.
[100] Vgl. ebd., S. 187.

Den weltlichen gesellschaftlichen Normen entsprechend ist der Protagonistin in ihrer Rolle als Frau vorehelicher Geschlechtsverkehr untersagt, ein Verstoß führt die Konsequenz eines Ehrverlusts mit sich. Im Gegensatz zur jungen Nonne im *Sperber* eröffnet sich über die Beschreibung des Mädchens jedoch keine ironische Deutungsebene, die auf erotisches Begehren verweist und damit ihre unschuldige Gesinnung relativiert. In ihrer kindlichen Naivität gilt sie als rein und überhöht, wodurch ihre Unschuld und damit auch ihre Jungfräulichkeit in besonderem Maße exponiert wird. Vor der Defloration steht die ‚körperliche Unberührtheit' mit der seelischen Reinheit im Einklang und es kann von einem Zustand ‚wahrer Jungfräulichkeit' gesprochen werden.

2.2.2. Maget trotz Defloration – Minnekauf- und Rückkauf

Für den Geschlechtsakt erfolgt kein Ortswechsel zu einem stilisierten *locus amœnus* wie im *Sperber*, aufgrund der Absenz der Mutter stellt das Haus ebenfalls einen geeigneten Ort der Zweisamkeit dar. Das Fastentuch deckt traditionell zur Fastenzeit das Kruzifix ab, wird hier jedoch missbraucht, indem es als Unterlage für das Liebeslager dient.[101] Somit ist die Sünde gleich eine doppelte, denn nicht nur der voreheliche Geschlechtsverkehr gilt als sündhaft, sondern auch sein Stattfinden während der Fastenzeit. Mehrfach verweist der Erzähler auf Gott (H, V. 132, V. 143, V. 182), welcher die Vereinigung des Paares zwar beobachtet, jedoch nicht eingreift, worin Schneidergruber die göttliche Legitimation der Liebesbeziehung zwischen Ritter und Dorfmädchen begründet sieht. Mehr noch: Die Vereinigung vorzeitig zu beenden wäre ebenfalls eine Sünde (vgl. H, V. 173), da Wert und Gegenwert des Handels entsprechend des *pretium iustum* nicht ausgewogen wären. Der Akt selbst wird wie folgt beschrieben:

> *dâ lac er sanfte, âne vlouch*
> *nider ûf daz hungertuoch*
> *und betwanc in kündeclîche ir wer,*
> *diu betwungen hât vil manic her*
> *unde alle künige twinget.*
> *wan durch liebe ringet,*
> *swaz lebelîchen lebende ist;*
> *minne und minneclîcher list*
> *hât noch der welte gesiget an.*
> *die vant ouch hie der junge man*
> *und nôz ir jungen süezen lîp,*
> *biz daz diu maget wart ein wîp.* (H, V. 145–156)

Die detailliert ausgestaltete, erotisch-sexuell konkrete[102] Liebeszene verweist nicht nur auf die göttliche Legitimierung, sondern auf einer höheren Ebene auf die Gottgewolltheit der

[101] Hierzu und zu Folgendem vgl. Dietmar Schneidergruber: Die Partnerwahl in den Mären *Die halbe Birne* und *Das Häslein*. In: Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 84 (2024), S. 585–592, hier S. 591.
[102] Vgl. Ragotzky: *Der Sperber* und *Das Häslein*, S. 42.

Vereinigung.[103] Indem der Geschlechtsakt in eine universale, von der Minne geprägte Schöpfungsordnung gestellt wird, erscheint er nicht nur göttlich gerechtfertigt, sondern von vornherein natur- und damit auch gottgewollt. Die Qualifizierung als *minne reine* (H, V. 104) ist im religiösen Kontext ein geläufiger Ausdruck,[104] wodurch das Mädchen als Verkörperung dieser reinen Minne in ihrer Darstellung überhöht wird.

Hoven führt an, es eröffne sich im Gegensatz zu den anderen Mären der Stoffgruppe eine deutlich erotische Lesart.[105] „Die von dem Erzähler eingangs beschriebene Stellung der Minne als universelle Macht erfährt durch die Handlung eine märengemäße Einengung auf den sexuellen Aspekt der Liebe".[106] Zwar haben der Erntekontext und die konventionalisierte Symbolik des Hasen[107] implizit erotischen Anklang, jedoch wird dieser Deutung durch die inhaltliche und sprachliche Stilisierung sowohl der Protagonistin als auch der Minne effektiv entgegengewirkt, sodass diese von Hoven hervorgehobene Dimension nur anklingt, jedoch nicht entfaltet wird.

Parallel zum *Sperber* ermutigt das Mädchen den Ritter, weiterzusuchen, bis er den Preis des Häsleins umfassend eingefordert habe. Außerdem scheint sie über die Tatsache der angemessenen Entschädigung hinaus ähnlich zur Nonne Gefallen am Liebesspiel zu finden:

> *diu juncvrouwe twanc in aber sît*
> *mit ir herzen gelüste*
> *vil lieplîch an ir brüste*
> *und bat in zertlîche,*
> *daz er niht entwiche* (H, V. 168–172)

Die Einbettung des Geschlechtsakts in die von universaler Minne geprägte Weltordnung zeugt davon, dass dieser sich mit den Gefühlen beider deckt, wodurch das Mädchen im Gegensatz zur Nonne nicht lüstern erscheint, als sie den Ritter zur Wiederholung auffordert.[108] Die Beziehung ist von einem gegenseitigen „Aufeinander-Gerichtetsein"[109] geprägt, so Seebald, und verbleibt daher im Bereich idealisierter Minne,[110] wodurch der Liebesakt im Vergleich zu dem im *Sperber* eine besondere Überhöhung erfährt. Auch Dimpel betont, dass die sexuelle Unersättlichkeit hier nur tangiert werde,[111] womit er im Gegensatz

[103] Vgl. Schneidergruber: Die Partnerwahl in den Mären *Die halbe Birne* und *Das Häslein*, S. 591.
[104] Vgl. Flynn: *Minne, herre, waz ist das?*,S. 189.
[105] Vgl. Hoven: Studien zur Erotik in der deutschen Märendichtung, S. 93f.
[106] Ebd., S. 94.
[107] Vgl. Schausten: Wissen, Naivität und Begehren, S. 185.
[108] Vgl. Schneidergruber: Die Partnerwahl in den Mären *Die halbe Birne* und *Das Häslein*, S. 590.
[109] Christian Seebald: Fülle des Glücks. Liebe, Zufall und Erzählen im Märe vom *Häslein*. In: Peter Glasner u.a. (Hg.): Ästhetiken der Fülle. Festschrift für Elke Brüggen. Berlin 2021, S. 379–388, hier S. 387.
[110] Vgl. ebd.
[111] Vgl. Dimpel: Das Häslein ist kein Sperber, S. 30.

zu seiner diesbezüglich für den *Sperber* getroffenen Einschätzung für das *Häslein* Recht behält.

Auf der Erzählebene wird der konkrete Verlust der Jungfräulichkeit durch den Erzähler thematisiert, *er* [der Ritter] *nôz ir jungen süezen lîp, / biz daz diu maget wart ein wîp* (H, V. 155f.). Damit markiert der Sexualakt einen Zustandswechsel von Jungfrau zur Frau. Dieser Zustand ist jedoch nicht von Dauer, da die Wiederholung des Liebesakts auch das Verständnis von Jungfräulichkeit revidiert.

Genau wie im *Sperber* wird der Rückkauf durch körperliche Züchtigung der „huote-Instanz“[112] ausgelöst, deren Rolle im *Sperber* die Äbtissin, im *Häslein* die Mutter des Mädchens einnimmt.[113] Die körperliche Züchtigung scheint dem Mädchen auch hier stärker zuzusetzen als der Verlust ihrer Unschuld und damit ihrer Ehre, *kein trûren an ir brüste / kam nâch der verlornen minne* (H, V. 208f.). Der wiederholte Liebesakt erscheint erneut überhöht,[114] indem das Mädchen in ihrer idealisierten Darstellung im Gegensatz zur Nonne nicht als bereitwillig dargestellt wird.[115]

Nach Ragotzky erhalte das Märe durch den Erzählerkommentar eine besondere Umdeutung des Jungfräulichkeitskonzepts, welches sich deutlich von dem des *Sperbers* absetze. Zunächst wird auf der Erzählebene die Rückverwandlung von dem Zustand der Frau in den des jungfräulichen Mädchens festgestellt:

> *Sus wart von eime wîbe maget.*
> *daz ist doch selten mê gesaget,*
> *ich mein'z alsus, nû merkent daz:*
> *si wânde sîn, als's ê des was,*
> *ein maget wider worden*
> *âne megetlîchen orden.*
> *wer zwîvelt an dem mære,*
> *dem guoten ritter wære*
> *mit ir reiner minne wol?*
> *nieman daz unbilden sol*
> *noch waz der âventiure geschiht,*
> *als uns daz maere hie vergiht.*
> *der minnen übergulde,*
> *nu wer behuop ir hulde?*
> *der ritter sældenrîche,*
> *daz diu minneclîche*
> *wânde ein maget sîn, als ê,*
> *des siu verworht habet ê.* (H, V. 253–270)

Der Erzähler stellt hier die „Vorstellung einer maget im Sinne einer Minnerolle [aus], die nichts zu tun hat mit der Frage der Jungfräulichkeit im körperlichen Sinne“.[116] Was sich auf den ersten Blick nicht mit dem Weltwissen zu decken scheint, gewinnt mit der Betrach-

[112] Seebald: Fülle des Glücks, S. 383.
[113] Vgl. ebd.
[114] Vgl. Schneidergruber: Die Partnerwahl in den Mären *Die halbe Birne* und *Das Häslein*, S. 590.
[115] Vgl. Dimpel: Das Häslein ist kein Sperber, S. 30.
[116] Ragotzky: *Der Sperber* und *Das Häslein*, S. 44.

tung der Figur des Mädchens an Relevanz. Dieses ist davon überzeugt, wieder jungfräulichen Status erreicht zu haben, und handelt, anders als die Nonne im *Sperber,* auch dementsprechend, worin der Erzähler die Legitimation ihrer wiedererlangten Jungfräulichkeit sieht. Dadurch wird die Defloration nicht auf der Schwank-, sondern auf der Minneebene verhandelt.[117] Das Mädchen bleibt nicht aufgrund ihrer körperlichen Unversehrtheit *maget*, sondern weil es die reine Minne, *der minnen übergulde* (H, V. 265), verkörpert und weitergibt.[118]

Damit verschiebt sich die biologische Jungfräulichkeitskonzeption zu einer minnetheoretischen Funktion. Nach Ragotzky ergibt sich daraus eine grundlegende Umdeutung: „Diese Vorstellung einer *maget* im Sinne einer Minnerolle, die nichts zu tun hat mit der Frage der Jungfräulichkeit im körperlichen Sinne, verändert in charakteristischer Weise das weitere Geschehen im Zusammenhang des Minnerückkaufs".[119] Hier zeigt sich, dass nicht der physische Zustand, sondern die Rolle innerhalb des Minnekonzepts entscheidend für die Zuschreibung von Jungfräulichkeit ist. In ähnlicher Weise unterscheidet auch Dicke klar zwischen körperlicher und ideeller Unschuld, wenn er betont:

> Auch vollzieht sich der Rücktausch wie im ‚Sperber', aber er gilt so *reiner minne*, daß der Erzähler sich verbittet, sie zu *unbilden* (H[…], [V.] 261f.), indem man das subjektiv wiedererlangte *magentuom* der Arg- und Ahnungslosen durch den Gedanken an ihre Physis befleckt.[120]

Beide Positionen verdeutlichen, dass das Mädchen seine Status als *maget* nicht über die Integrität des Körpers, sondern über die Reinheit der Minne bewahrt, wodurch es zu einer Aufwertung der ideellen gegenüber der biologischen Dimension kommt.

Als sie ihrer Mutter den vermeintlichen Rückkauf offenbart, kapituliert auch diese in der Erkenntnis, sie trage eine gewisse Mitschuld. Bestürzt verweist sie auf die gesellschaftliche Dimension des vorehelichen Geschlechtsverkehrs, der ihre Tochter zur *kebse* (H, V. 369) macht und nun deren Wert als Heiratsobjekt durch die nicht länger gewährleistete Unberührtheit mindert.[121] Das Mädchen handelt in dieser Situation rational und tröstet ihre Mutter. Sie relativiert ihr Verhalten und offenbart ihrer Mutter parallel zur Nonne im *Sperber* ihren Gefallen am einvernehmlichen Liebesakt: *ich tetz und sol'z ouch gerne tragen* (H, V. 311). Aus Angst um die Zukunft ihrer Tochter verlangt die Mutter das weitere Tragen des

[117] Ragotzky unterscheidet zwischen Schwank- und Minneebene. Die Schwankebene rückt das Geschehen in den Bereich des Verspottenden und Lächerlichen, während die Minneebene es in eine idealisierende Dimension überführt. Dazu vgl. ebd. S. 46f.
[118] Vgl. ebd.
[119] Ebd.
[120] Dicke: *Der Sperber*, S. 99.
[121] Vgl. Dimpel: Das Häslein ist kein Sperber, S. 42.

borten stolz (H, V. 317) als Zeichen ihrer vermeintlichen Jungfräulichkeit, um nach außen hin den Ehrverlust zu vertuschen.

Für die Mutter ist die Defloration ein rein physiologischer Vorgang, mit dem Verlust der körperlichen Unberührtheit sieht sie den gesellschaftlichen Wert ihrer Tochter als Heiratsobjekt irreversibel geschädigt. Auf der Erzählebene wird Jungfräulichkeit jedoch nicht allein am biologischen Verständnis festgemacht, sondern an der ideellen Qualität der *reinen minne*. So entsteht eine Spannung zwischen der gesellschaftlich als irreversibel verstandenen Deutung der Mutter und der erzählerischen Umdeutung, die das Mädchen zur Trägerin einer ideellen, erneuerbaren Jungfräulichkeit macht.

2.2.3. Hochzeitstribunal und Brautwechsel

An dieser Stelle endet das Märe vom *Sperber*, der Stoff wird im *Häslein* jedoch durch einen zweiten Teil weitererzählt, wodurch sich die Bewertung der Defloration verändert.

Der Ritter beschließt ein Jahr später die Hochzeit mit einer adeligen *juncvrouwen* (H, V. 323), zu welcher er das Mädchen mit dem Häslein ebenfalls einladen möchte. Darin sieht die Mutter eine Demütigung, sollte es doch rechtmäßig ihre Tochter sein, die der Ritter ehelicht: *[S]ît er des hoves solte / billîch, ob er wolte, / pflegen mit der tohter dîn* (H, V. 371–373). Diese normative Aussage bezieht sich keinesfalls auf ein im Rechtssystem verankertes Prinzip. Da kein Eheversprechen vorliegt, müsste der Ritter sie rechtlich nicht heiraten, sondern lediglich eine Deflorationsentschädigung zahlen.[122] Vielmehr handelt es sich bei der Gedankenrede um den Wunsch, das Mädchen nach dem herbeigeführten Ehrverlust zu verehelichen und so dessen Ehre zu restituieren.

Trotz der körperlichen Defloration scheint sich das Mädchen nicht substantiell verändert zu haben. Die Verwandlung von Jungfrau zu Frau wird durch den Rücktausch ideell rückgängig gemacht, wodurch das Mädchen im Zustand ihrer kindlichen Unschuld verharrt.[123] Dieser statische Figurenentwurf wird deutlich, als sie zur Hochzeit des Ritters den Hasen als sichtbares Zeichen ihrer verlorenen Unschuld mitführt.[124]

Dieser Anblick amüsiert den Ritter so sehr, dass er entgegen höfischer Sittsamkeit in ein lautes Gelächter ausbricht,[125] für welches seine Verlobte sogleich den Grund erfahren möchte. Nach mehrmaligem Drängen erzählt der Ritter ihr schließlich vom zweimaligen Tauschgeschäft mit dem Mädchen. Die Braut wertet das ihr ständisch unterlegene Mädchen ab:

---

[122] Vgl. Schneidegruber: Die Partnerwahl in den Mären *Die halbe Birne* und *Das Häslein*, S. 592.
[123] Vgl. Kellermann/Stauf: Exzeptionelle Weiblichkeit und gestörte Ordnung, S. 161.
[124] Vgl. ebd.
[125] Vgl. ebd., S. 160.

si sprach: »samir daz heilige grap,
diu was ein rehte tœrîn:
hete siu gehabet den willen mîn,
si enhet ez, weiz got, niht geseit.
ez was ein grôze tumpheit.
inâ! joch het mir unser kappelân
wol hundertstunt alsô getân,
und wær mir, weiz got, noch hiute leit,
würde ez der muoter mîn geseit.
inâ! waz seit si rehtez tœrlîn,
wan lie si niht ir klaffen sîn.« (H, V. 438–448)

Das Geständnis der Braut entlarvt die Doppelmoral der mittelalterlichen Gesellschaft, die allein die weibliche voreheliche Sexualität ächtet.[126] Naiv vertraut die Braut dabei auf eine „geschlechterindifferente adelige Sexualmoral",[127] welche aufgrund der bestehenden Geschlechterhierarchie ausbleibt. Stattdessen fällt das Urteil auf sie selbst zurück: Sie wird als lüstern gekennzeichnet, da ihr Fehlverhalten sowohl quantitativ in der Zahl der Verstöße als auch qualitativ in Bezug auf die standesungemäße Partnerwahl den Verstoß des Mädchens übersteigt.[128] Für den Ritter verschiebt dieses Geständnis die Perspektive auf beide Frauen: Auf der Erzählebene stehen zwar zwei *maget* […] *âne megetlîchen orden* (H, V. 257f.) nebeneinander, trotzdem kann die Bewertung der zwei Frauenfiguren gegensätzlicher nicht sein. Obwohl das Mädchen biologisch gesehen nicht mehr jungfräulich ist, kommt ihr ideell die Reinheit der Jungfrau zu, wodurch das Tragen *der meide schappelîn* (H, V. 327) im Gegensatz zu der Braut, die den Typus der ehebrecherischen Frau verkörpert, nicht verwerflich zu sein scheint.[129]
Durch die Kontrastierung des reinen Mädchens mit der abgebrühten Braut verschiebt sich das Lachen über deren Naivität zu Bewunderung für ihre unschuldige Natur.[130] Seine Verlobte erscheint ihm nicht länger als moralisch überlegen, während das Mädchen nicht mehr als törichte Närrin auf der Schwankebene gilt, sondern als Verkörperung einer ‚Jungfrau in paradiesischer Unschuld' auf der Minneebene,[131] woraufhin er die *bî sîne sîte sat* […]*, / die er von êrst mit spotte enpfie* (H, V. 465f.).

Der Ritter erzählt der Hochzeitsgesellschaft sowohl vom Minnegeschäft mit dem Mädchen als auch vom Geständnis seiner Verlobten und zerrt so gleichzeitig sein eigenes wie auch das weibliche Sexualverhalten vor das „Tribunal der Öffentlichkeit".[132] Dem mittelalterli-

[126] Vgl. Schallenberg: Spiel mit Grenzen, S. 187 sowie Dimpel: Das Häslein ist kein Sperber, S. 45.
[127] Kellermann/Stauf: Exzeptionelle Weiblichkeit und gestörte Ordnung, S. 158.
[128] Vgl. Schneidegruber: Die Partnerwahl in den Mären *Die halbe Birne* und *Das Häslein*, S. 591.
[129] Vgl. Ragotzky: *Der Sperber* und *Das Häslein*, S. 47.
[130] Vgl. Grubmüller. Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 142.
[131] Vgl. Ragotzky: *Der Sperber* und *Das Häslein*, S. 47.
[132] Kellermann/Stauf: Exzeptionelle Weiblichkeit und gestörte Ordnung, S. 162.

chen Verständnis entsprechend öffnet der Ritter so einen Rechtsvorgang,[133] in dessen Rahmen die Hochzeitsgesellschaft entscheidet, welche der beiden nun seine Frau werden soll:

> *dô rietens an der stunde*
> *alle mit einem munde,*
> *daz er die junge fîne*
> *mit dem heselîne*
> *zu rehte wîben solte,*
> *ob er gedenken wolte,*
> *waz billich wære und êre*. (H, V. 491–497)

Diese Veröffentlichung könnte den Höhepunkt der gesellschaftlichen Schädigung von Mutter und Tochter bedeuten,[134] wäre diese auf der Schwankebene erfolgt. Auf der Minneebene ergeben sich jedoch keine negativen Konsequenzen, da die höfische Gesellschaft, anders als die Schwankgesellschaft, nicht durch das Verlachen, sondern durch das Verständnis des Minnewerts definiert wird, wodurch es erst zum sozialen Aufstieg des Mädchens kommen kann.[135] Unter Nennung der Rechtsbegriffe *billîch* und *êre* spricht sich die Hochzeitsgesellschaft einstimmig für die Wahl des Dorfmädchens aus, was an den in Gedankenrede formulierten normativen Wunsch der Mutter im Wortlaut anknüpft.[136] Nach Londner könne die Ehe als ‚moralisch' gelten, da der Ritter die Verantwortung übernimmt, das von ihm verführte Mädchen durch die Heirat vor gesellschaftlicher Ächtung zu bewahren.[137] Der Text formuliert für diese Entscheidung zwar keine explizite Begründung, es ist jedoch naheliegend, dass das Dorfmädchen als Verkörperung der *minne reine* ehrbarer gilt als ihre lüsterne Kontrahentin.[138] Der Begriff der *êre* bezeichnet somit kein standesideologisches Konzept mehr, sondern steht hier für Geradheit und unverstellte Zuneigung.[139] In dem Kontext des Märe scheint voreheliche Sexualität demnach legitimiert, wenn sie anschließend in eine Ehe überführt wird, was nicht der kirchlichen Ehevorstellung entspricht.[140]
Umso erstaunlicher scheint es, dass das Liebespaar unter priesterlichem Segen vermählt wird, wodurch das *Häslein* das einzige Märe ist, in dem das Resultat der unstandesgemäßen Hochzeit die Standeserhöhung der Braut und nicht die des Bräutigams darstellt.[141]

---

[133] Vgl. ebd.
[134] Vgl. Dimpel: Das Häslein ist kein Sperber, S. 45.
[135] Vgl. Ragotzky: *Der Sperber* und *Das Häslein*, S. 47.
[136] Vgl. Dimpel: Das Häslein ist kein Sperber, S. 45.
[137] Vgl. Monika Londner: Eheauffassung und Darstellung der Frau in der spätmittelalterlichen Märendichtung. Eine Untersuchung auf der Grundlage rechtlich-sozialer und theologischer Voraussetzungen. Berlin 1973, S. 134.
[138] Vgl. Schallenberg: Spiel mit Grenzen, S. 188.
[139] Vgl. Kellermann/Stauf: Exzeptionelle Weiblichkeit und gestörte Ordnung, S. 163.
[140] Vgl. ebd.
[141] Vgl. Schallenberg: Spiel mit Grenzen, S. 183.

Die finale Steuerung der Geschehnisse wird im Epimythion durch den Erzähler hervorgehoben. Er bemerkt, *daz sîn sol, daz muoz* geschehen (H, V. 504), wodurch die Unausweichlichkeit des Minneschicksals zweier füreinander Bestimmter verdeutlicht wird.[142]

2.2.4. Minne reine – Bedeutungsverschiebung durch Rezeptionslenkung

Die Figurenperspektive spielt in Bezug auf die Sympathiesteuerung und damit auch die Bewertung des Unschuldsverlusts eine zentrale Rolle. Die Vorgeschichte wie auch die Handlung bevorzugt bis zum eingegangenen Tauschhandel die Figurenperspektive des Ritters,[143] weshalb im auf den Rücktausch folgenden Erzählerkommentar auch keine Kritik am Ausnutzen der Unwissenheit des Mädchens geübt wird.[144] So heißt es nur: [N]*ieman daz unbilden sol / noch waz der âventiure geschiht, / als uns daz mære hie vergiht* (H, V. 262–264). Dabei wird nicht ausgeführt, ob das Fehlverhalten des Ritters oder das des Mädchens gemeint ist. Im zweiten Teil steht die Figurenperspektive von Mutter und Tochter im Zentrum. So wird beispielsweise, anders als im *Sperber,* die Innensicht der Protagonistin nach der körperlichen Bestrafung ausführlich ausgestaltet,[145] auch die direkte Gedankenrede der Mutter im Anschluss an die Hochzeitseinladung gibt Einblick in deren Gefühlswelt.[146] Aus dieser Perspektivänderung scheint auch das Handeln des Ritters rückblickend fragwürdig und durchaus kritisierbar.[147]

Indem sich der Erzähler im zweiten Teil mit Wertungen zurückhält, wird die Urteilsinstanz an die Rezipierenden übertragen.[148] Zwar ist das Empfinden von Mitgefühl oder Schadenfreude individuell, jedoch eröffnet sich durch die Ausgestaltung der weiblichen Perspektive im Gegensatz zum *Sperber* eine auf Mitleid zielende Rezeptionssteuerung zugunsten des naiven Mädchens.[149] Dadurch verschiebt sich beispielsweise die Bewertung des ritterlichen Lachens, da das Mädchen ein solches Auslachen entsprechend der zu ihren Gunsten erfolgenden Sympathiesteuerung nicht zu verdienen scheint.[150] Hinzu kommt, dass die Erzählinstanz maßgeblich das Urteil über die stattgefundene Defloration beeinflusst, indem sie den Fokus von der biologischen zur moralisch-idealisierten Jungfräulichkeitskonzeption verschiebt.[151] Das Mädchen entspricht zwar bis zu einem gewissen Grad dem Typus der

[142] Vgl. Ragotzky: *Der Sperber* und *Das Häslein*, S. 44.
[143] Vgl. Dimpel: Das Häslein ist kein Sperber, S. 35.
[144] Vgl. ebd, S. 46.
[145] Vgl. H, V. 205–218.
[146] Vgl. H, V. 366–375.
[147] Vgl. Dimpel: Das Häslein ist kein Sperber, S. 47.
[148] Vgl. ebd.
[149] Vgl. ebd., S. 44f.
[150] Vgl. ebd., S. 44.
[151] Vgl. Ragotzky: *Der Sperber* und *Das Häslein*, S. 44.

erotisch Naiven, durch die Verkörperung der absoluten Minnereinheit geht sie aber anders als die junge Nonne über diese Rolle hinaus und wirkt trotz Entjungferung in ihrer Darstellung überhöht.[152] Das typische Schwankmuster auf der Ebene der *histoire* wird auf der Ebene des *discours* durch die Darstellungskonventionen höfischer Minne überlagert, wodurch der schwankhaft strukturierte Text zugleich höfischen Charakter annimmt.[153]

Hoven argumentiert, der Erzähler bewerte die voreheliche Sexualität des Mannes positiv und die der Frau negativ, [154] wobei diese Deutung nur die Figur des Ritters und die der lüsternen Braut miteinbezieht, während die eigentliche Protagonistin, das Mädchen mit dem Häslein, außen vor bleibt. Trotz ihres Verstoßes gegen die gesellschaftlich von der Frau eingeforderte Enthaltsamkeit gelingt es dem Mädchen, ihre Ehre zu restituieren und sogar gesellschaftlich aufzusteigen, wodurch die negative Bewertung weiblicher Sinnlichkeit hier keinesfalls pauschalisiert werden kann.[155]

Nach Kellermann und Stauf übersehe Hovens Lesart demnach klar, dass die eigentliche Pointe des *Häsleins* nicht in der Negativbewertung weiblicher Lust liegt, vielmehr „wird [hier] der fulminante Versuch unternommen, die Frau in ihrem sinnlichen Begehren als sittlich zu zeigen, ein Versuch, der im Dienste eines neuen Ethos' steht".[156] Dem Märe wird hier keineswegs ein emanzipatorisches Potenzial im modernen Sinne zugeschrieben,[157] jedoch kann im *Häslein* durchaus eine positive weibliche Sinnlichkeitsdarstellung konstatiert werden, die nicht zuletzt auf die unantastbare Jungfräulichkeit der Protagonistin zurückzuführen ist. Ihre Unschuld erweist sich selbst im Liebesakt als intakt, da sie nicht in körperlicher Unversehrtheit, sondern in der Integrität ihres Wesens und in der Reinheit ihrer Minne gründet. Gerade diese Unerschütterlichkeit fungiert als Katalysator, der das konventionelle Gesellschaftssystem ins Wanken bringt. Die gesellschaftlichen Normen, nach denen vorehelicher Geschlechtsverkehr zwangsläufig Ehrverlust und soziale Ausgrenzung bedeutet, verlieren an Geltung, weil das Mädchen trotz Defloration als *maget* bestehen bleibt. Dimpel betont die komische Dimension des Märe:

> Zwar stilisiert das ‚Häslein' das arglose Mädchen zu einer positiven Figur, doch bleiben mit dem Wissen des Rezipienten über das Thema ‚Sexualität' jenseits der erzählten Welt Brüche bestehen, die einer Beschreibung des Mädchens als „Symbol der reinen Minne" grundlegend entgegenstehen.[158]

---

[152] Vgl. ebd., S. 48.
[153] Vgl. Dicke*: Der Sperber*, S. 99f.
[154] Vgl. Hoven: Studien zur Erotik in der deutschen Märendichtung, S. 93.
[155] Vgl. Kellermann/Stauf: Exzeptionelle Weiblichkeit und gestörte Ordnung, S. 156.
[156] Ebd., S. 160.
[157] Hierzu und zu Folgendem vgl. ebd., S. 162.
[158] Dimpel: Das Häslein ist kein Sperber, S. 32.

Es kommt zwar zu solch einem Bruch mit dem Weltwissen, dieser wird jedoch nicht eingesetzt, um das Mädchen der Lächerlichkeit preiszugeben, sondern um die Grenzen des rein biologischen Jungfräulichkeitsbegriffs zu überschreiten. Die naive Ahnungslosigkeit der Protagonistin wird zur Voraussetzung einer ideellen Reinheit, die der Erzähler in den universalen Rahmen der Minne einbettet. Damit dient die Spannung zwischen höfischem Minnekonzept und körperlicher Reduktion nicht dem Erzeugen banaler Komik, sondern der poetischen Aufwertung der Minne und damit auch der Protagonistin. Aus der Einfalt des Mädchens erwächst eine überhöhte Unschuld, die Jungfräulichkeit nicht zerstört, sondern in reine Minne transformiert. Während im *Sperber* also die Defloration ironisch gebrochen und komisch relativiert wird, wird der Akt der Entjungferung im *Häslein* sowohl auf der Erzählebene durch die anschließende Hochzeit als auch auf der Erzählerebene durch gezielte Sympathiesteuerung überhöht und so legitimiert. Die Protagonistin bewahrt ihren jungfräulichen Status nicht über die Integrität des Körpers, sondern durch die Reinheit ihrer Minne, wodurch eine deutliche Aufwertung der ideellen gegenüber der biologischen Unschuld erfolgt.

2.3. *Das Gänslein*

Der Autor des *Gänslein*[159] ist unbekannt, die Entstehung kann in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts verortet werden, wofür auch Stil und Sprache sprechen.[160] Die Reimsprache und die Erwähnung von *Swâben* (G, V. 285) lassen die Entstehung in alemannischem Gebiet vermuten. Das Märe ist mit sechs großen Handschriften breit überliefert, wobei mindestens vier verschiedene Fassungen nebeneinanderstehen. Das Motiv des weltabgeschieden erzogenen Knaben, der bei seiner ersten Begegnung mit der Außenwelt alle Dinge benennen lässt, aber besonderes Interesse an den Frauen zeigt und sich auch durch ihre irreführende Benennung nicht davon abbringen lässt, gehört zu einem weitverbreiteten literarischen Begriff.

Nach Niewöhner kann neben Anregungen aus der Exempelliteratur von einer mittelbaren Abhängigkeit vom *Sperber* ausgegangen werden, welcher aufgrund sprachlicher Anklänge und der Ähnlichkeit im inneren Aufbau als Vorbild gedient haben soll.[161] Gemeinsam mit den Mären vom *Sperber* und *Häslein* und anderen motivverwandten Mären fügt sich das *Gänslein* entsprechend Fischers Klassifizierung von Mären in den fünften Themenkreis der „Verführung und erotischen Naivität"[162] ein. Gerade weil männliche Naivität hier seltener thematisiert wird, eröffnet das Märe vom *Gänslein* eine aufschlussreiche Vergleichsperspektive in Bezug auf die Darstellung und Bewertung von Unschuld, Jungfräulichkeit und Defloration der bereits zuvor untersuchten Mären.

2.3.1. Verkehrte Rollen im Spiel erotischer Naivität

Das Märe vom *Gänslein* ähnelt in seinem inneren Aufbau stark dem *Sperber*, die Pointe besteht jedoch darin, dass die Geschlechterrollen der drei Hauptpersonen vertauscht sind.[163] Während die erotische Naivität sowohl im *Sperber* als auch im *Häslein* die Frau betrifft, wird im *Gänslein* ein junger Mönch zum Repräsentanten erotischer Unerfahrenheit. So steht der Protagonist im Kontrast zur Figur des unerfahrenen Mädchens und zum Typus des Mönchs als Verführer.[164]

---

[159] Als Grundlage für die Untersuchung dient Das Gänslein. In: Novellistik des Mittelalters. Märendichtung. Hg., übers. und komment. von Klaus Grubmüller. 4. Aufl. Berlin 2021, S. 648–665. Grubmüller verwendet die Münchener Handschrift (E) in orthographisch normalisierter Form, künftig zitiert unter der Sigle G.

[160] Hierzu und zu Folgendem vgl. Klaus Grubmüller: Kommentar: Das Gänslein. In: Novellistik des Mittelalters. Märendichtung. Hg., übers. und komment. von Klaus Grubmüller. 4. Aufl. Berlin 2021, S. 1237–1250, hier S. 1237–1241.

[161] Vgl. Niewöhner: *Der Sperber* und verwandte mhd. Novellen, S. 67f.

[162] Vgl. Hanns Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung. Berlin, New York 1983, S. 97.

[163] Vgl. Niewöhner: *Der Sperber* und verwandte mhd. Novellen, S. 68.

[164] Vgl. Grubmüller: Kommentar Gänslein, S. 1239.

In der Eingangsszene wird das Kloster in seiner idealisierten Beschaffenheit beschrieben, wie auch im *Sperber* handelt es sich um *ein klôster* […] */ rîch unde erbûwen wol, / als von reht ein klôster sol* (G, V. 2–4). Besonders die Abgeschiedenheit von der weltlichen Sphäre wird hervorgehoben, wodurch die Unwissenheit des jungen Mönches, der das Kloster seit seiner Kindheit bewohnt, erklärt und legitimiert wird. Genau wie im *Sperber* wird somit sichergestellt, dass die Erwartungshaltung der Rezipierenden auf Unterhaltung ausgerichtet ist. Im Unterschied zum *Sperber* oder auch zum *Häslein* erfolgt jedoch keine ausführliche Charakterisierung des Protagonisten. Weder wird er wie das Dorfmädchen positiv stilisiert noch lüstern konnotiert wie die junge Nonne. Die Rezipierenden erfahren lediglich *daz er dar inne was beliben / sît daz er was ein kindelîn* (G, V. 22f.).[165] Der Mönch gehört demnach der Gruppe der *pueri oblati* an, die bereits im Kindesalter von ihren Eltern dem Kloster anvertraut werden und dort weltfern aufwachsen.[166] Ohne eigene Entscheidung für das Klosterleben und ohne Erfahrungen außerhalb seiner Mauern zeigten die *oblati* oftmals ein starkes Interesse an weltlichen Tätigkeiten und gleichzeitig wenig Eifer in Bezug auf geistliche Belange.[167]

Das charakteristische Bestreben, Aufgaben jenseits des Klosters zu verrichten, wird auch im Märe vom *Gänslein* deutlich. Aus Neugier bittet der junge Mönch den Abt, ihn bei seinem Ausritt zu den Meierhöfen des Klosters begleiten zu dürfen. Anders als im *Sperber* verlässt die erotisch naive Figur die gewohnte Umgebung nicht alleine, sondern überschreitet gemeinsam mit dem Abt in der Rolle des Aufsehers und Lehrers erstmals die Grenze von klösterlicher zu weltlicher Umgebung. Man könnte meinen, dass der Abt als *huote*-Instanz einer Grenzüberschreitung entgegenwirkt, jedoch erweist gerade er sich als derjenige, der die Verfehlung des Mönches zu verantworten hat. Die Wissbegier des Mönches wird auf dem Weg durch mehrmaliges Nachfragen deutlich:

> *dô sie kômen an daz velt,*
> *swaz in vihes wider gie,*
> *der münich nimmer verlie,*
> *er sprach ie: »wie ist daz genant?«*
> *der abbet der seit imz zehant*
> *swie sîn name sölt sîn.*
> *ez wer rint, schâf oder swîn,*

[165] Im Verlauf der Handlung wird ein zweites Mal erklärt *wie der münich dar was kumen / und wie er erwahsen wer* (G, V. 100f.), wodurch die Zugehörigkeit zu der Gruppe der *oblati* verstärkt und deren zentrale Rolle für die Deutung des Märe hervorgehoben wird. Der Protagonist wird zu Beginn als *junc man* (G, V. 20) und *jüngelinc* (G, V. 32) bezeichnet, erst nach Äußerung seiner Bitte, das Kloster verlassen zu dürfen, nennt ihn der Erzähler einen *münich* (G, V. 38). Diese Termini verorten ihn nicht im geistlichen Kontext, sondern betonen seine Jugend und Unerfahrenheit.

[166] Vgl. Ernst Tremp: Laien im Kloster. Das hochmittelalterliche Reformmönchtum unter dem Ansturm der Adelskonversionen. In: Eckart Conrad Lutz, Ernst Tremp (Hg.): Pfaffen und Laien – ein mittelalterlicher Antagonismus? Freiburg 1999, S. 33–56, hier S. 35f.

[167] Vgl. ebd.

daz tet er im zuo rehte kunt. (G, V. 50–57)

Der Abt ist bestrebt, das Wissensdefizit des jungen Mönches abzubauen,[168] indem er Nutztiere wie Rind, Schaf oder Schwein richtig benennt. Durch die Betonung der Korrektheit der Benennungen erfolgt ein impliziter Verweis darauf, dass dies im Verlauf der Handlung nicht immer gewährleistet ist.

Auf dem Hof angekommen ist der junge Mönch von der Tochter des Meiers angetan, *der lîp / was ze wunsche wol gestalt, / sie was wol zweinzic jâr alt* (G, V. 72–74). Ein ideales Äußeres verweist üblicherweise auf eine entsprechende innere Schönheit, deren Ausführung hier ausbleibt, was bereits darauf verweist, dass die Gesinnung des Bauernmädchens nicht mit ihrer stilisierten Optik in Entsprechung steht.[169] Nun möchte der Mönch auch die Bezeichnung für die Mutter und Tochter erfahren:

dô sprach der abbet zuohant:
»diz sint gense genant.«
dô sprach der münich: »crêde mich,
sô sint die gense siuberlich.
wie kumt daz wir niht gense hân?
die möhten sich vil wol begân
an unser klôsterweide.« (G, V. 83–89)

In seiner Naivität glaubt der Mönch der Benennung des Abtes und schlägt analog zur jungen Nonne im *Sperber* vor, die ihm über den Begriff der *gense* bekannten Frauen ins Kloster zu holen, wodurch sowohl unter den wissenden Figuren als auch bei den Rezipierenden Komik erzeugt wird. Die Unwissenheit und Naivität des Mönches belustigen sowohl Mutter als auch Tochter, deren Lachen hier klar auf der Schwankebene zu verorten ist. Es fungiert als Verlachen infolge der durch ihren Wissensvorsprung überlegen geglaubten Position:[170]

des lachten si dô beide
des wirtes tohter und sîn wîp.
si wundert sêre daz sîn lîp
was sô rehte minneclich
unt daz er niht verstüende sich
wie ein wîp wer genant. (G, V. 90–95)

Die Frauen stellen auch beim jungen Mönch eine Diskrepanz zwischen Äußerem und Innerem fest, wobei sein Erscheinungsbild analog zur Nonne im *Sperber* weltlich attraktiv zu sein scheint und so in Kontrast zu seiner keuschen Lebensart steht. Hier eröffnet sich durch die Fremdbeschreibung keine lüsterne Lesart, da diese nicht durch die Erzählinstanz, sondern auf Figurenebene erfolgt und somit eher auf den lüsternen Charakter der Sprecherin

[168] Vgl. Hoven: Studien zur Erotik in der deutschen Märendichtung, S. 85.
[169] Vgl. Joëlle Fuhrmann : La représentation de la femme dans la "nouvelle" allemande du moyen âge tardif. Description de quelques schémas normatifs de l'imaginaire masculin et patriarcal. Bern 1996, S. 237.
[170] Vgl. Kaser: Komik und Kritik, S. 45.

als den des Mönches verweist. Indem die Frauen wissen wollen, *ob der herre sinnic wer* (G, V. 97), erheben sie sich über den jungen Mönch, der als männliche Figur entsprechend der mittelalterlichen Geschlechterhierarchie eigentlich übergeordnet ist. Die im Märe vorherrschende vertauschte Rollenkonstellation resultiert in einem Ordnungsverstoß, der im Laufe der Handlung mehrmals auffällig wird. Der in Bezug auf profane Themen naive und unwissende Mönch wird hier trotz seines superioren Geschlechts narrativ den Frauen untergeordnet. Diese offensichtliche Naivität weckt das Interesse der Meierstochter, die den Rezipierenden ihre List offenbart:

> *»er ist ein sô hêrlich man,*
> *dêst wâr, ob ichz gefüegen kann,*
> *ich versuoch ob er diu wîp*
> *erkenne, ir namen unde ir lîp.«* (G, V. 105–108)

Die Figur entpuppt sich hier als Vertreterin des Typus der triebgesteuerten Frau[171] und nimmt durch die Umkehrung der natürlichen Rollenverteilung des *Sperbers* und *Häsleins* die Rolle der listigen Verführerin ein,[172] die in dem unschuldigen Mönch ein erotisches Versuchsobjekt sieht.[173]

Das *Gänslein* entfaltet über die Figur des Mönches ein Unschuldskonzept, das weniger als sittliche Tugend, sondern vielmehr als zufällige Folge klösterlicher Sozialisation dargestellt wird, wodurch dieses von vornherein fragil scheint. Zwar unterliegt der Mönch dem Keuschheitsanspruch des Zölibats, da er sich als *oblatus* jedoch nicht selbst für das Leben im Kloster entschieden hat, ist seine körperliche und seelische Unschuld nicht das Resultat eines bewussten Entschlusses zur Enthaltsamkeit, sondern eine unbeabsichtigte Konsequenz seiner frühkindlichen Bindung an das Kloster. Dieses Unschuldskonzept wirkt sich nachhaltig auf die Bewertung der Defloration aus.

2.3.2. Defloration durch List

Kalkuliert lässt die Meierstochter den Schlafplatz des Mönches abseits errichten und schleicht sich nachts zu seinem Bett. Sie benennt sich selbst als *junge*[s] *genselîn* (G, V. 140), das schrecklich friere und gewärmt werden wolle. Das listige Mädchen appelliert an die Nächstenliebe des Mönches, die im Text ausdrücklich als Begründung dafür genannt wird, dass er das ‚Gänslein' in sein Bett aufnimmt. Zentral für das Verständnis ist, dass hier keine Liebesbeziehung, sondern eine rein körperliche Vereinigung beschrieben wird, deren Reiz in der verführten Unschuld besteht.[174] Der als *bettespil* (G, V. 152) bezeichnete Ge-

[171] Vgl. Kellermann/Stauf: Exzeptionelle Weiblichkeit und gestörte Ordnung, S. 156.
[172] Vgl. Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung, S. 117.
[173] Vgl. Hoven: Studien zur Erotik in der deutschen Märendichtung, S. 85.
[174] Vgl. ebd.

schlechtsakt bedient sich der Spielmetaphorik, wodurch die normative Schwere der Defloration zugunsten einer komischen Inszenierung relativiert wird:

> *mit guoter fuoge schuof si daz*
> *daz er in kurzer stunde*
> *des selben spiln begunde.*
> *der münech die gans brûht*
> *mit flîze, wan in dûht*
> *im were wol und dennoch baz.*
> *alsô lange treip er daz*
> *unz si des tages sich versach.* (G, V. 154–161)

Obwohl das Mädchen den Geschlechtsakt initiiert, übernimmt der Mönch nach kurzer Zeit die aktive Rolle, indem er das von der Meierstochter angefangene Liebesspiel selbst weiterführt.

„Die Diktion des Erzählers, die an den Stil einer Gebrauchsanweisung erinnert, unterstreicht den instrumentalen Charakter des Vorganges“,[175] so Hoven. Die komische Schilderung des Geschlechtsaktes ließe demnach einen erfolgreichen Lernprozess anklingen, die lüsterne Meierstochter nehme die Rolle der in Liebesdingen überlegenen Lehrerin ein.[176] Hier wird die paradoxe Rollenverkehrung abermals deutlich, indem der Buchgelehrte die Rolle des unerfahrenen Schülers einnimmt.

Dass sich das Bauernmädchen des Ausmaßes ihrer Tat bewusst ist, wird deutlich, als sie den Mönch bittet, das Geheimnis der Nacht zu bewahren: *würde ez dem abte kunt, / man tet uns beide sâ zestunt / den vil grimmeclîchen tôt* (G, V. 165–167). Obwohl es das Mädchen ist, welches die Verführung plant und das passende Umfeld für den Akt schafft, würde aus rechtlicher Sicht auch der Mönch hart sanktioniert werden, insbesondere, wenn der Vater des Mädchens die beiden erwischt hätte.[177] Genau wie die zwei verführten naiven Protagonistinnen findet auch der Mönch Gefallen am Liebesspiel, *im were wol und dennoch baz* (G, V. 159). Zwar wird die Anzahl der Wiederholungen nicht explizit genannt, durch die Ausführung *alsô lange treip er daz / unz si des tages sich versach* (G, V. 160) wird jedoch auch hier das Motiv der Unersättlichkeit deutlich.

Die Defloration ist anders als im *Sperber* oder *Häslein* nicht in einen Tauschhandel eingebettet, sondern wird mittels einer List erreicht. Diese bestehe nach Grubmüller im Hinnehmen der unaufgeklärten Naivität des Mönches,[178] das Mädchen nimmt diese jedoch nicht einfach nur hin, sondern sorgt durch die bewusst falsche Selbstbezeichnung als *genselîn* aktiv für die Aufrechterhaltung der Unwissenheit.

---

[175] Hoven: Studien zur Erotik in der deutschen Märendichtung, S. 85.
[176] Vgl. ebd., S. 84f.
[177] Vgl. Fuhrmann: La représentation de la femme, S. 238.
[178] Vgl. Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 143.

Zurück im Kloster verschweigt er die Nacht, *als si in hiez* (G, V. 199). Hier zeigt sich erneut ein deutlicher Ordo-Verstoß, da das sowohl ständisch als auch geschlechtlich inferiore Mädchen dem Mönch Vorschriften macht, die er in seiner Naivität befolgt. Der Mönch zeigt genau wie die junge Nonne Unverständnis darüber, weshalb man körperliche Liebe nicht im Kloster pflegt.[179] Während jedoch zwischen der jungen Nonne und der Äbtissin im *Sperber* der Gesprächsgegenstand klar ist, kommt es in der Kommunikation zwischen dem Mönch und dem Abt aufgrund der falschen Begriffsbezeichnung zu einem Missverständnis.[180] Der Mönch meint die Frau und bezeichnet das Tier:

> *so schaffet, lieber herre mîn,*
> *daz iedem man ein gans werde:*
> *sô wart ûf der erde*
> *nie keinen liuten baz.* (G, V. 218–212)

Der Abt missdeutet die Idee des Mönches als Speisevorschlag, welcher innerhalb des auf Fleisch verzichtenden Klosters ebenfalls eine Sünde darstellt. Die Penetranz des Mönches ist deutlicher ausgestaltet als bei der jungen Nonne, er spricht sich insgesamt dreimal für Gänse im Kloster aus,[181] wodurch das Motiv der Unersättlichkeit besonders betont wird. Die im klösterlichen Setting sündhafte und damit verdächtige Bitte veranlasst den Abt, der Diskrepanz auf die Spur zu gehen und so erfährt er vom jungen Mönch von dessen Liebesnacht. Er beschreibt, *wie er die gans hin under lie / und sich die naht mit ir begie* (G, V. 261f.). Anders als die Äbtissin im *Sperber* gesteht der Abt seine Mitschuld unmittelbar ein, da es im *Gänslein* im Unterschied zu den beiden anderen Mären ja nicht zu einer Wiederholung der Liebesnacht kommt.

> *»leider mir, ir sît betrogen:*
> *ich hân iu selbe verlogen.*
> *crêde mich, ez was ein wîp.*
> *iuwer sinnelôser lîp*
> *hât bî wîben gelegen.*[“] (G, V. 265–269)

Der Abt benennt die Tat konkret als Betrug und gesteht sich seine Mitschuld ein, da er es war, der dem Mönch sowohl Mutter als auch Tochter nicht richtig benennt und so Schuld daran hat, dass dieser das ihm bereits über den Signifikanten bekannte Konzept der Frau[182] nicht mit dem entsprechenden Signifikat verknüpfen konnte. Anders als in den beiden vorausgehenden Mären wird der Verlust der Jungfräulichkeit nicht konkret benannt. Während der Verlust weiblicher Jungfräulichkeit stets konkret markiert und als irreversibler Makel

[179] Vgl. Kaser: Komik und Kritik, S. 46.
[180] Vgl. ebd.
[181] Vgl. G, V. 218–221; G, V. 225–227; G, V. 238–240.
[182] Seidel geht von bereits vorhandenem Bücherwissen über Frauen aus, welches jedoch durch die falsche Benennung und das fehlende Weltwissen nicht mit der Meierstochter verknüpft werden kann. Vgl. Seidel: Bücherwissen und Erfahrung im Märe, S. 705.

hervorgehoben wird, bleibt die Defloration des Mönches narrativ ausgespart und somit randständig.

2.3.3. Komik und Bewertung auf der Erzählebene

Auch im *Gänslein* spielt die Rezeptionssteuerung eine zentrale Rolle für das dargestellte Jungfräulichkeitskonzept. Die Charakterisierung des Mönches bleibt oberflächlich, er wird weder wie das Dorfmädchen im *Häslein* idealisiert noch wie die Nonne im *Sperber* in Zwielicht zwischen Ideal und Lüsternheit dargestellt. Durch seine Zugehörigkeit zu der Gruppe der *oblati* erscheint seine sexuelle Neugier nicht als Bruch mit einer festen inneren Haltung, sondern fast als zwangsläufiges Ergebnis seiner Lebensumstände, weshalb die Figur des Mönches auch nicht für Entrüstung sorgt, sondern komisch inszeniert wird.

Die Meierstochter wird als listige Figur präsentiert: „la jeune créature apparaît comme étant un être dont il faut se mêfier puisque'elle a réussi à séduire un homme voué à Dieu par ses vœux de chasteté".[183] Indem es ihr gelingt, einen Geistlichen vom rechten Weg abzubringen, wird die Verführungskraft des Mädchens deutlich hervorgehoben, wodurch sie klar dem evaesken Frauentypus entspricht. Ihr Verhalten wird jedoch weder im Text noch im Epimythion durch den Erzähler gescholten oder kritisiert, wodurch sie eher clever als sündhaft erscheint.

Der Erzähler privilegiert die Innensicht des Mädchens mehrfach,[184] die des Mönches beschränkt auf wenige Einblicke während der Nacht auf dem Meierhof.[185] Zentrale Innensicht des Mönches gewährt der Erzähler bei der Begründung für dessen Bereitschaft, das Mädchen zu sich ins Bett zu lassen: *dô was der münich einvalt / daz er si zuo im hin under lie. / in der minne daz ergie* (G, V. 146–148). Die hier angeführte *minne* (G, V. 148) im Sinne von Nächstenliebe relativiert sein Vergehen, indem seine Naivität im Kontext christlicher Werte plausibilisiert wird. Die körperliche Vereinigung wird demnach nicht als Ausdruck von Triebhaftigkeit oder moralischem Fehlverhalten dargestellt, sondern als gutgläubige Anwendung eines zentralen christlichen Wertes, wodurch eine Sympathielenkung zugunsten des Mönches erfolgt. Sein Handeln wirkt weniger wie ein bewusstes Brechen des Zölibats als eine kindliche Fehlanwendung von Gelerntem, da er zwischen christlicher

[183] Fuhrmann: La représentation de la femme, S. 238.

[184] Während der gesamten Verführungsszene gewährt der Erzähler den Rezipierenden Einblick in die Gedanken und Gefühle des Mädchens. Ihre List wird in direkter Gedankenrede wiedergegeben (vgl. G, V. 106–108), wodurch die Rezipierenden unmittelbar in ihre Überlegungen einbezogen werden. Auch nach dem Geschlechtsakt werden ihre Gefühle dargelegt: *ir muot was fröudenrîch / daz si was dannân kumen unt dar / daz ir dâ nieman wart gewar* (G, V. 172–174).

[185] Weitere Innensicht wird in Bezug auf die Rekapitulation des Gelernten deutlich (vgl. G, V. 127–130), die seine Bemühung zeigt, die Welt über sprachliche Bezeichnungen zu ordnen, außerdem durch seine Lust am Geschlechtsakt (vgl. G, V. 159).

Nächstenliebe und körperlich-erotischer Verbindung nicht unterscheiden kann, woraus letztlich Komik entsteht. Auch die falsche Benennung von Frauen als Katalysator der Handlung ist maßgeblich am komischen Effekt des Märe beteiligt.

Zentral ist jedoch die Umkehrung der Geschlechterrollen, da die erotische Ahnungslosigkeit des Mannes wesentlich grotesker wirkt als die der Frau.[186] Die Bewertung führt Grubmüller wie folgt aus: „Deutlich weniger attraktiv als die naiven Mädchen sind die unerfahrenen Männer. An die Stelle von kunstvoll inszenierter Heiterkeit und erwartungsvoller Sympathie tritt bei ihnen der grobe Spott".[187] Während weibliche Ahnungslosigkeit kulturell anschlussfähig ist, da sie den normativen Vorstellungen von Jungfräulichkeit ‚geistiger Unschuld' entspricht,[188] stellt männliche Naivität einen Bruch mit tradierten Rollenerwartungen dar und erzeugte auf Spott basierende Komik.

Das Märe vom *Gänslein* unterläuft diese gesellschaftlichen Erwartungen gleich doppelt, indem durch die Rollenverkehrung sowohl in Bezug auf die gelebte Sexualität des Bauernmädchens als auch die Unwissenheit des Mönches ein Bruch mit gesellschaftlichen Normen entsteht.

Im Epimythion verschiebt der Erzähler die Schuldfrage, indem er den Abt allein für das Vergehen verantwortlich macht. Obwohl das Klosteroberhaupt auf der Figurenebene auch die Verantwortlichkeit des Mädchens andeutet, indem er konkret ihren Betrug benennt (vgl. G, V. 265), wird dieses durch den Erzähler nicht kritisiert. Die Erzählinstanz kritisiert zentral Spott und Lüge und weniger den Verstoß gegen den zölibatären Keuschheitsanspruch. So heißt es:

> *het er im die wârheit*
> *ungelogen und âne spot geseit,*
> *er het sich lîhte baz behuot.*
> *spot und lüge ist selten guot:*
> *si sint sünde und ouch ân êre.* (G, V. 277–281)

Nicht die List und die Verführung werden gescholten, sondern die Torheit des Mönches und die Nachlässigkeit des Abts. Das verschiebt die Bewertung bewusst weg von einer Sexualmoral hin zur Kritik von Kommunikations- und Wahrhaftigkeitsnormen, was erneut komisch erscheint. Nach Kaser klinge die kirchenkritische Haltung des Erzählers in seiner Schlussbemerkung deutlich an:[189]

> *ez ist mîn geloube und hân den wân*
> *daz ze Swâben noch der münich sî*
> *vil lîht zwên oder drî*
> *die diu wîp erkennent baz.* (G, V. 284–287)

---

[186] Vgl. Niewöhner: *Der Sperber* und verwandte mhd. Novellen, S. 127.
[187] Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos, S. 143.
[188] Vgl. ebd.
[189] Vgl. Kaser: Komik und Kritik, S. 44.

Die ironische Bemerkung könnte zwar als Kritik am klösterlichen Keuschheitsideal gelesen werden, indem den Mönchen eine besondere Vertrautheit mit Frauen unterstellt wird, doch rückt zugleich die komische Pointe in den Vordergrund. Der Fokus liegt nicht auf der ernsthaften Infragestellung des monastischen Lebensmodells, sondern auf dem Spott der männlichen Unerfahrenheit. Auch Seidel weist zwar auf eine mögliche Gemeinsamkeit von *Sperber* und *Gänslein* in der Kritik an der weltfremden monastischen Lebensweise hin, doch erscheint diese im Epimythion eher beiläufig und wird durch die komische Inszenierung überlagert. Wie bereits für den *Sperber* herausgestellt, liegt der Fokus auch im *Gänslein* weniger auf einer ernsthaften Kritik des klösterlichen Sittenverfalls als vielmehr auf einer „Aussöhnung mit menschlicher Mängelhaftigkeit durch Erheiterung", wobei der Ordnungsverstoß des Mönches in seiner Rolle als Mann sogar noch unproblematischer erscheint als jener im *Sperber*.

3. Fazit

Die vergleichende Betrachtung der drei Mären zeigt, dass das in der Einleitung skizzierte Bild von Jungfräulichkeit als ‚unwiederbringlicher Schatz' keineswegs als feste Größe erscheinen muss, sondern in der jeweiligen literarischen Inszenierung höchst variabel ausgestaltet wird.

In allen drei Mären kommt es zu einer körperlichen Defloration, die jedoch besonders im *Häslein* nicht ausschlaggebend für den Jungfrauenstatus der Protagonistin zu sein scheint. Sowohl das Märe vom *Sperber* als auch das vom *Häslein* thematisiert den Verlust der weiblichen ‚körperlichen Unschuld', jedoch mit entgegengesetztem Ergebnis. Die erotische Naivität ist im *Sperber* die Folge der klösterlichen Erziehung, hierbei wird die Protagonistin durch die Kombination von naiver Rede und symbolischem Begehren ambivalent dargestellt, wodurch ihre ‚geistige Unschuld' relativiert wird. Die anschließende körperliche Defloration wird als komische Pointe inszeniert, bei welcher der Jungfräulichkeitsverlust auf der Figurenebene zwar gescholten, jedoch durch die Erzählinstanz nicht abschließend kritisiert wird. Dadurch tritt der Verlust der Unschuld im klösterlichen Kontext entgegen normativer Erwartung nicht in den Vordergrund, sondern wird durch die komische Inszenierung überlagert. Das Märe durchbricht mit der Figur der jungen Nonne die von Kellermann und Stauf aufgezeigte Opposition sinnlicher Weiblichkeitsdarstellungen, indem sie sich nicht eindeutig einer der beiden archetypischen Rollen zuordnen lässt. Sie verkörpert zugleich Naivität und Begehren, wodurch die binäre Zuordnung unterlaufen und ein Zwischenraum eröffnet wird, der durch die ambivalenten Nonnenfigur weibliche Sinnlichkeit wertfrei zulässt.

Ganz anders werden Naivität und damit auch Jungfräulichkeit im *Häslein* ausgestaltet. Die erotische Naivität beruht hier auf Kindlichkeit, körperliche und seelische Unschuld scheinen im Gleichgewicht zu sein, wodurch das Mädchen vor ihrer körperlichen Defloration im Gegensatz zur Nonne im *Sperber* dem Ideal der ‚wahren Jungfrau' entspricht. Auch nach vollzogenem Liebesakt bleibt die Protagonistin jungfräulich, da sie den Rückkauf mit reiner Gesinnung eingeht und so als Verkörperung der reinen Minne zur *maget* im minnetheoretischen Sinn wird. Dies ist möglich, indem die narrative Gewichtung die biologische Integrität in eine höhere Ordnung überführt und so den Vorrang der geistigen Unschuld gegenüber der physischen Unberührtheit inszeniert. Der intakte Jungfrauenstatus kontrastiert deutlich mit dem in der Einleitung ausgeführten mittelalterlichen Jungfräulichkeitskonzept Bernaus, da nach diesem Unschuld auf beiden Ebenen gewährleistet sein muss und im Falle einer Diskrepanz höchstens die ideelle Unschuld wiedererlangt werden

kann.[190] Dieser Bruch mit dem gesellschaftlichen Jungfräulichkeitsverständnis verdeutlicht jedoch, dass das Konzept der Jungfräulichkeit literarisch unterschiedlich und unabhängig von gesellschaftlichen Normen verhandelt werden kann. Trotz der ausgelebten Sinnlichkeit erfährt das Dorfmädchen keine narrative Abwertung, da ihre Sexualität als Verkörperung der reinen Minne aufgewertet und somit positiv dargestellt wird. Auch hier unterbleibt eine kritische Moral, was jedoch, im Gegensatz zum *Sperber*, durch die gesellschaftliche Restitution ihrer Ehre in der Hochzeitsszene, deutlich überraschender wäre. Weibliche Sinnlichkeit erfährt im *Häslein*, anders als im *Sperber*, keine neutrale, sondern eine durchaus positive Bewertung. Dem Mädchen gelingt trotz vorehelichem Geschlechtsverkehr ein gesellschaftlicher Aufstieg, wodurch der Verstoß mit der Hochzeit restituiert wird.

Im *Gänslein* liegt die erotische Naivität wie im *Sperber* in der monastischen Lebensweise begründet und wird kontrastierend in einer Umkehrung der Geschlechterrollen variiert. Im Unterschied zu den weiblichen Figuren wird die verlorene Jungfräulichkeit des Mönches jedoch nicht konkret benannt, wodurch eine deutliche Geschlechterasymmetrie sichtbar wird. Während weibliche Jungfräulichkeit und deren Verlust narrativ exponiert und im Spannungsfeld von Mariens Reinheitsideal und Evas triebhafter Verführungsrolle entweder komisch relativiert oder ideell überhöht wird, bleibt männliche Unschuld randständig und narrativ nebensächlich. Dies ist nicht zuletzt darin begründet, dass sich das Konzept Jungfräulichkeit der Begrifflichkeit zufolge hauptsächlich auf die Frau bezieht, weshalb diese in den Texten deutlich stärker akzentuiert wird, wohingegen männliche Keuschheit primär unter dem Gesichtspunkt des Enthaltsamkeitsgebots und weniger im Hinblick auf einen irreversiblen Jungfräulichkeitsverlust verhandelt wird. Während die beiden Protagonistinnen körperliche Züchtigung erfahren, beschränkt sich die Strafe des Mönches auf die Beichte. Diese mildere Form der Sanktion relativiert den Schweregrad seines Vergehens und verdeutlicht zugleich die geringere gesellschaftliche Bindung männlichen Jungfräulichkeitsverlusts an normative Vorstellungen.

Allen Mären ist die komische Pointe gemein, welche die erotische Motivik und damit auch die Defloration überlagert. Während die Komik im *Sperber* und im *Häslein* auf feiner Ironie beruht, kommt es beim *Gänslein* zum verspottenden Schwanklachen. Unerfahrenheit des Mannes erscheint anders als bei der Frau als Kompetenzdefizit. Zwar wird der Mönch verlacht, aber sein Fehltritt wird weder als irreversibler Verlust noch als schweres Vergehen dargestellt.

[190] Vgl. Bernau: Mythos Jungfrau, S. 41.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die untersuchten Mären trotz ähnlicher Motivik in ihrer Perspektiven- und Wertungsstruktur divergieren.
Der Vergleich der drei Mären verdeutlicht exemplarisch, dass Jungfräulichkeit im mittelalterlichen Erzähldiskurs kein klar umrissenes Konzept darstellt, sondern je nach Geschlecht, Figurenkonstellation und narrativer Zielsetzung losgelöst von gesellschaftlichen Normen narrativ inszeniert werden kann. Somit spiegeln die Mären nicht allein die im Mittelalter dominante Vorstellung von Jungfräulichkeit als höchsten Wert, sondern sie unterlaufen und hinterfragen diese zugleich, indem sie deren literarische Kontextabhängigkeit demonstrieren. Auf diese Weise eröffnen sie einen komisch gebrochenen Reflexionsraum, in dem die Ambivalenz des Jungfräulichkeitsdiskurses sichtbar wird und die Rezipierenden zugleich zum kritischen Nachdenken über die kulturelle Fundierung vermeintlich fester Werte anleitet.

4. Literaturverzeichnis

Primärtexte

Das Gänslein. In: Novellistik des Mittelalters. Märendichtung. Hg., übers. und komment. von Klaus Grubmüller. 4. Aufl. Berlin 2021, S. 648–665.

Das Häslein. In: Novellistik des Mittelalters. Märendichtung. Hg., übers. und komment. von Klaus Grubmüller. 4. Aufl. Berlin 2021, S. 590–617.

Der Sperber. In: Novellistik des Mittelalters. Märendichtung. Hg., übers. und komment. von Klaus Grubmüller. 4. Aufl. Berlin 2021, S. 568–589.

Sekundärtexte

Bernau, Anke: Mythos Jungfrau. Die Kulturgeschichte weiblicher Unschuld. Berlin 2007.

Bertrams, Wilhelm: Der Zölibat des Priesters. Sinngehalt und Grundlagen. Würzburg 1960.

Dicke, Gerd: *Der Sperber*. In: Fritz Peter Knapp (Hg.): Kleinepik, Tierepik, Allegorie und Wissensliteratur. Berlin/ Boston 2013, S. 91–100.

Dimpel, Friedrich Michael: Das Häslein ist kein Sperber. Multiperspektivisches Erzählen im Märe. In: ZfdPh 132 (2013), S. 29–47.

Fischer, Hanns: Studien zur deutschen Märendichtung. Berlin, New York 1983.

Flynn, Caitlyn: *Minne, herre, waz ist das?* Consequences, Courtliness and Consent in *Das Häslein*. In: Nottingham Medieval Studies 64 (2020), S. 185–205.

Fuhrmann, Joëlle : La représentation de la femme dans la “nouvelle“ allemande du moyen âge tardif. Description de quelques schémas normatifs de l’imaginaire masculin et patriarcal. Bern 1996.

Grubmüller, Klaus: Die Ordnung, der Witz und das Chaos. Eine Geschichte der europäischen Novellistik im Mittelalter: Fabliau-Märe-Novelle. Tübingen 2006.

Grubmüller, Klaus: Kommentar: Das Gänslein. In: Novellistik des Mittelalters. Märendichtung. Hg., übers. und komment. von Klaus Grubmüller. 4. Aufl. Berlin 2021, S. 1237–1250.

Grubmüller, Klaus: Kommentar: Das Häslein. In: Novellistik des Mittelalters. Märendichtung. Hg., übers. und komment. von Klaus Grubmüller. 4. Aufl. Berlin 2021, S. 1221–1227.

Grubmüller, Klaus: Kommentar: Der Sperber. In: Novellistik des Mittelalters. Märendichtung. Hg., übers. und komment. von Klaus Grubmüller. 4. Aufl. Berlin 2021, S. 1210–1221.

Hoven, Heribert: Studien zur Erotik in der deutschen Märendichtung. Göppingen 1978.

Kaser, Michael: Komik und Kritik. Geistliche im schwankhaften Märe. Mit didaktischen Überlegungen für den Deutschunterricht. Innsbruck 2019.

Kellermann, Karina; Renate Stauf: Exzeptionelle Weiblichkeit und gestörte Ordnung. Zur Kontinuität literarischer Entwürfe der sinnlichen Frau. In: Archiv für Kulturgeschichte 80 (1998), S. 143–191.

Londner, Monika: Eheauffassung und Darstellung der Frau in der spätmittelalterlichen Märendichtung. Eine Untersuchung auf der Grundlage rechtlich-sozialer und theologischer Voraussetzungen. Berlin 1973.

McCulloch, Florence: Mediaeval Latin and French Bestiaries. Chapel Hill 1962.

Niewöhner, Heinrich: *Der Sperber* und verwandte mhd. Novellen. Berlin 1913.

Noll, Frank Jasper: Von der Liebe, von der List und vom Erzählen. Liebesgaben und das Erzählschema der Reziprozität in den Mären *Der Schüler von Paris* A, *Der Sperber* und *Das Rädlein*. In: Margreth Egidi u.a. (Hg.): Liebesgaben. Kommunikative, performative und poetologische Dimensionen in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Berlin 2012, S. 291–312.

Ragotzky, Hedda: *Der Sperber* und *Das Häslein*. Zum Gattungsbewußtsein im Märe Ende des 13., Anfang des 14. Jahrhunderts. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 120 (1998), S. 36–52.

Reichlin, Susanne: Ökonomien des Begehrens, Ökonomien des Erzählens. Zur poetologischen Dimension des Tauschens in Mären. Göttingen 2009.

Schallenberg, Andrea: Spiel mit Grenzen. Zur Geschlechterdifferenz in mittelhochdeutschen Verserzählungen. Berlin 2012.

Schausten, Monika: Wissen, Naivität und Begehren. Zur poetologischen Signifikanz der Tierfigur im Märe vom *Sperber*. In: Mark Chinca, Timo Reuvekamp-Felber, Christopher Young (Hg.): Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Kulturwissenschaftliche Perspektiven. Berlin 2006, S. 170–191.

Schneidergruber, Dietmar: Die Partnerwahl in den Mären *Die halbe Birne* und *Das Häslein*. In: Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 84 (2024), S. 585–592.

Seebald, Christian: Fülle des Glücks. Liebe, Zufall und Erzählen im Märe vom *Häslein*. In: Peter Glasner u.a. (Hg.): Ästhetiken der Fülle. Festschrift für Elke Brüggen. Berlin 2021, S. 379–388.

Seidel, Kurt Otto: Bücherwissen und Erfahrung im Märe. Die Auseinandersetzung mit Lebensformen hinter Mauern. In: Matthias Meyer, Hans Jochen Schiewer (Hg.): Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Tübingen 2002, S. 691–711.

Tremp, Ernst: Laien im Kloster. Das hochmittelalterliche Reformmönchtum unter dem Ansturm der Adelskonversionen. In: Eckart Conrad Lutz, Ernst Tremp (Hg.): Pfaffen und Laien – ein mittelalterlicher Antagonismus? Freiburger Colloquium 1996. Freiburg 1999, S. 33–56.

Wailes, Stephen L.: The Hunt of the Hare in *Das Häslein*. In: Seminar 5 (1969), S. 92–101.

Weil, Bernd: Das Falkenlied des Kürenbergers. Interpretationsmethoden am Beispiel eines mittelhochdeutschen Textes. Frankfurt am Main 1985.

Zapp, H[artmut]: [Art.] Zölibat. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. 9. München 1998, Sp. 663–666.