

# (F)Rausein, Körperhaar und anthropologische Differenz

## Die Raue Else im ‚Wolfdietrich‘ B/D

### Kontakt

**Nora Grundtner**,  
Paris Lodron Universität Salzburg,  
Fachbereich Germanistik, Ältere  
deutsche Sprache und Literatur,  
Erzabt-Klotz-Straße 1,  
A-5020 Salzburg,  
nora.grundtner@plus.ac.at  
 <https://orcid.org/0009-0000-6325-986X>

**Abstract** References to the association of body hair with animality can be found in various late antique and medieval writings. Lactantius or Hildegard von Bingen, for example, argue that the lack of body hair and feathers distinguishes humans from animals. Although even a brief look at the world of nature can shake these assumptions, they seem to have persisted for hundreds of years. Considering body hair in (late) ancient and medieval texts, this article investigates the fragility, the resilience and the overlap of supposed human–animal characteristics. Body hair in medieval texts insinuates processes that take place beneath the skin, and it is the visible expression of qualities and characteristics that are commonly considered animalistic, such as a lack of impulse control or temperance. It is not surprising that a hairy human being (and especially a hairy woman) often stands for the transgression of boundaries in medieval German literature. This can be illustrated by the ‘Raue Else’, a hairy woman in the anonymous text ‘Wolfdietrich’ B/D. The body hair that separates the Raue Else from the courtly world must first be removed so the hero Wolfdietrich can sleep with her and she can eventually be (re)integrated into courtly society. This article focuses on the supposed anthropological difference – naked human and hairy animal – in various texts of (late) Antiquity and the Middle Ages, aiming to show that the categories of ‘animal’ and ‘human’ are not dissolved, but recede into the background. That is, the hair of the body itself becomes a visual moral marker – whether it is on a human or an animal.

**Keywords** Body Hair; Human–Animal Difference; Human–Animal Studies; Raue Else; ‘Wolfdietrich’

Die Faszination von Überlegungen zur anthropologischen Differenz wie deren Grenzen lassen sich schon anhand einer Diogenes von Sinope (404–323 v. Chr.) zugeschriebene Episode, die Diogenes Laertius in ‚Leben und Meinungen berühmter Philosophen‘ überliefert, verdeutlichen:<sup>1</sup>

Als Platon die Definition aufstellte, der Mensch ist ein federloses zweifüßiges Tier, und damit Beifall fand, rupfte er [Diogenes von Sinope, N. G.] einem Hahn die Federn aus und brachte ihn in dessen Schule mit den Worten: „Das ist Platons Mensch“; infolgedessen ward der Zusatz gemacht „mit platten Nägeln“.<sup>2</sup>

Platons vermeintliche Definition des Menschen als auf zwei Beinen gehend und ohne Federn wird darin von Diogenes ad absurdum geführt. Platon habe die Definition daraufhin abgeändert.<sup>3</sup> Diese Anekdote verdeutlicht auf humorvolle Weise, dass Ähnlichkeit wie Unterschied zwischen Mensch und Tier relative Größen sind.<sup>4</sup> Darüber hinaus zeigt sich, dass der Versuch einer Definition des Menschen durch Abgrenzung vom ‚Tier‘ mehr über das Selbstbild des Menschen aussagt, als es von einem Wissen über nichtmenschliche Tiere zeugt.<sup>5</sup> Überlegungen, den Menschen unter anderem über dessen unbehaarte, unbeflügelte und unbeschuppte (Haut-)Oberfläche – im (vermeintlichen) Unterschied zu Tieren – zu definieren, finden sich immer wieder in antiken, spätantiken und mittelalterlichen Texten: Der Mensch zeichne sich, so meint beispielsweise Laktanz (ca. 250–ca. 320 n. Chr.), durch Vernunft und Haarlosigkeit aus.<sup>6</sup> Anders als alle anderen Geschöpfe komme der Mensch ohne schützende Hülle auf die Welt. Dass manche Menschen behaarter

1 Die Frage, was denn der Mensch sei, wird nicht selten in Abgrenzung zum Tier bzw. zu Tieren beantwortet; vgl. Wild 2006, S. 2f.; Étienne Bonnot de Condillac bringt dies im ersten Satz des ‚Traité des Animaux‘ auf den Punkt: „Il seroit peu curieux de savoir ce que sont les bêtes, si ce n'étoit pas un moyen de connoître mieux ce que nous sommes“; Condillac: *Traité des animaux* 1, S. 429. Mit der Beschäftigung mit Tieren im Mittelalter verfolgte man u. a. das Ziel, die eigene Spezies, das Menschsein, besser zu verstehen; vgl. Resl 2007, S. 1f. Einflussreiche Überlegungen, die Umwelt als Angebot an Denkmethode zu verstehen, gibt Lévi-Strauss 1969, S. 22.

2 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* VI, 2, 40, S. 298.

3 Vgl. den Wortlaut der Definition in den pseudoplatonischen ‚Horoï‘ bzw. ‚Definitiones‘, Pseudo-Platon: *Begriffsbestimmungen*, S. 121: „Lebewesen, ohne Flügel, zweifüßig, mit breiten Nägeln, das als einziges unter allen, die es gibt, des vernunftgeleiteten Wissens teilhaftig ist.“

4 Vgl. Kompatscher, Spannring u. Schachinger 2017, S. 32f.; Maye 2016, S. 38. Ansätze, die Grenze zwischen Mensch und Tier ebenso als Trennung wie fließenden Übergang zu verstehen, finden sich bereits bei Aristoteles; vgl. Leemans 2007, S. 158.

5 Vgl. Wild 2006, S. 1–3.

6 Vgl. Lactantius: *De opificio dei* II, 6, S. 8.

als andere sind, und es durchaus unbehaarte, ‚nackte‘ Tiere gibt, findet hingegen weniger Beachtung.

Der Mensch wird in den für diesen Beitrag herangezogenen Texten, trotz einer Reihe von Gegenbeweisen, als unbehaart definiert. Dieser Umstand soll näher beleuchtet werden, um aufzuzeigen, dass Körperbehaarung als ein Irritationsmoment aufgefasst wird, und dies bei menschlichen sowie nichtmenschlichen Lebewesen. Denn das Haar kann eine Form des Schmuckes und der Verhüllung sein, wenn durch das Haar die Haut der Trägerin oder des Trägers verdeckt wird. Zugleich ‚erzählt‘ die Bedeckung von darunter stattfindenden Prozessen. Mit Hilfe des Gegensatzpaares behaart / unbehaart und der Faszination für und Abneigung gegen Körperhaar lassen sich implizite oder explizite antike, spätantike sowie mittelalterliche Auffassungen und der wechselseitige Einfluss von Tieren und Menschen festmachen und veranschaulichen.<sup>7</sup> Ein behaarter Mensch wird dabei ebenso wenig ein Tier wie ein gerupfter Hahn ein Mensch wird, und dennoch können mittels Körperbehaarung die Durchlässigkeit von Kategorien und zugleich die Stabilität von Vorstellungen vom Menschen verdeutlicht werden.

Im Folgenden sollen vormoderne, christlich geprägte Definitionen des Menschen als unbehaartes bzw. ungeschütztes Lebewesen in den Blick genommen und mit naturkundlichen Schriften abgeglichen werden, um das Körperhaar – abgegrenzt vom Haupthaar – an sich als eine ‚Ungeheuerlichkeit‘ in den Fokus zu rücken. Darauf aufbauend wird ein außergewöhnlich anschauliches Beispiel aus der volkssprachigen Dichtung des späteren Mittelalters in den Blick genommen: die Figur der Rauhen Else.<sup>8</sup> An ihrer Darstellung im ‚Wolfdietrich‘ B/D lässt sich nachvollziehen, dass das Körperhaar sowohl für die Trägerin oder den Träger einen prekären Zustand bedeutet als auch für die Beobachtenden, die durch das Körperhaar verunsichert werden. Der Wandel der Rauhen Else wird durch das Ablegen der behaarten Hülle visualisiert, und erst körperhaarlos kann sie in die menschliche Gemeinschaft (re-)integriert werden.

## 1 Der (un-)behaarte Mensch

Laktanz definiert den Menschen in ‚De opificio dei‘ als vernünftiges Lebewesen.<sup>9</sup> Im Gegensatz zu anderen Geschöpfen habe Gott dem Menschen Vernunft

---

7 Vgl. Steinbrecher 2016, S. 20 f.

8 Die Wolfdietrich-Geschichten sollen um die Mitte des 13. Jhs. entstanden sein, wenngleich eine genaue Datierung kaum möglich ist. Die Handschriften stammen beinahe ausschließlich aus dem 15. Jh., so dass sie durchaus auch als „Texte des 15. Jahrhunderts zu lesen“ sind; Kofler 2008b, S. 355.

9 Großen Einfluss auf die Verbreitung dieser Definition hatte Aristoteles, wie Sorabji 1993, S. 10, 12 f., ausführte; dazu auch Wild 2006, S. 12.

(*rationalitas*) gegeben.<sup>10</sup> Die Tiere, denen dies nicht vergönnt worden sei, habe Gott stattdessen mit Haaren, Fell und Flügeln ausgestattet, so dass sie vor Frost und Kälte geschützt seien.<sup>11</sup> Laktanz stellt hier indirekt die menschliche Vernunft den behaarten bzw. beflügelten Körperhüllen der Tiere gegenüber. Der Mensch könne seine Haarlosigkeit mit Hilfe seines Verstandes kompensieren.<sup>12</sup> Gott habe dabei nicht allein seine Güte, sondern auch seine ästhetische Gesinnung zum Ausdruck gebracht, denn die Hüllenlosigkeit des Menschen sei eine Zierde, wie die Federn an den Vögeln oder das Haarkleid bei anderen Lebewesen.<sup>13</sup> Dass Laktanz die Haarlosigkeit als besonders einstuft, lässt sich an seinen Ausführungen zur Schöpfung der einzelnen Körperteile nachvollziehen: „Diese hat er [Gott] entweder mit der Schönheit allein ausgezeichnet oder er hat sie auch mit Haaren bedeckt oder durch Schuppen geschützt oder mit schönen Federn versehen.“<sup>14</sup> Der Mensch allein sei mit Schönheit veredelt. Die Haut ist bei Laktanz Inbegriff des Wohlgestaltetseins, die er somit über das dicke Haar, die Borste (*saeta*) oder die Verzierung mit Flaumfedern (*pluma*) stellt. Gänzlich nackt im Sinne von haarlos sei der Mensch jedoch nicht. Insbesondere auf dem Kopf, aber auch im Gesicht sei es für den Menschen schicklich, Haare zu besitzen. Mit Hilfe eines Bartes würden Reife, männliche Kraft und die Verschiedenheit der Geschlechter zum Ausdruck gebracht werden.<sup>15</sup> Obwohl Laktanz dasselbe Wort für das ‚tierliche‘<sup>16</sup> und ‚menschliche‘ Haar, nämlich *pilus*, benutzt, unterscheidet er implizit zwischen Kopf- und Körperhaar. Während Kopf- und Gesichtshaar beim Menschen sowohl Zierde als auch Auszeichnung sei, wird menschliches Körperhaar nicht einmal erwähnt. Laktanz betrachtet und definiert den Menschen als körperhaarlos.

Ganz ähnliche Vorstellungen zum körperhaarlosen Menschen finden sich knapp 850 Jahre später bei Hildegard von Bingen (1098–1179),<sup>17</sup> wenngleich sie doch einräumt, dass auch der Mensch und insbesondere der Mann Körperhaare besitze. Der Mensch sei, anders als das Tier, nicht rau, stachelig oder struppig

---

10 Das christliche Mittelalter betont und forciert die Trennung von Mensch und Tier; vgl. Dinzlbacher 2000, S. 278.

11 Vgl. Lactantius: *De opificio dei* II, 1, S. 7. Die Nacktheit des Menschen thematisiert auch Plinius Secundus: *Naturkunde* VII, 2, S. 15.

12 Vgl. Lactantius: *De opificio dei* II, 6, S. 8.

13 Vgl. ebd. VII, 8, S. 26.

14 Ebd. VII, 2; Übersetzung: Lactantius: *Gottes Schöpfung*, S. 24.

15 Vgl. Lactantius: *De opificio dei* VII, 7–11, S. 26 f.

16 Ich verwende anstelle von ‚tierisch‘ den in Anlehnung an ‚menschlich‘ gebildeten Begriff ‚tierlich‘, der in den ‚Human–Animal Studies‘ und ‚Cultural and Literary Animal Studies‘ vorwiegend verwendet wird; vgl. Krüger, Steinbrecher u. Wischermann 2014, S. 11 f.; Steinbrecher 2016, S. 14.

17 Vgl. Moulinier u. Berndt 2003, S. xi.

(*hirsutus*).<sup>18</sup> Stattdessen sei er in Verstand gehüllt. Mann und Frau seien unterschiedlich von Gott geschaffen worden. Der Mann besitze größere Hitze, was sich nicht zuletzt in mehr Bart- und Körperhaaren niederschlage:

Daß aber der Mann einen Bart trägt und überhaupt an seinem ganzen Körper mehr behaart ist als das Weib, kommt daher, daß der Mann direkt aus der Erde geformt wurde und davon größere Kraft und Hitze in sich hat und infolgedessen sich mehr und allseitiger beschäftigt als das Weib.<sup>19</sup>

Im Unterschied zu Laktanz differenziert Hildegard begrifflich zwischen tierlichen und menschlichen Haaren, indem sie statt dem allgemeineren Begriff *pilus* für das menschliche und tierliche (Körper-)Haar *crinis* verwendet, was sich mit „(Kopf-)Haar“ wiedergeben lässt. Indem Hildegard darüber hinaus festhält, dass der Mensch im Gegensatz zum Tier nicht „struppig“ sei,<sup>20</sup> zeigt sie an, dass das menschliche Körperhaar oftmals feiner und weniger dicht als das tierliche sei. Mit dieser terminologischen Unterscheidung werden jene zwei Konzepte offenbar, die Hildegard in Bezug zu (Körper-)Haaren vertritt. Für sie ist Körperbehaarung ähnlich wie bei Laktanz zum einen Ausdruck der anthropologischen Differenz, zum anderen zeuge das Körperhaar von einem bei Mann und Frau unterschiedlichen Körperhaushalt und somit von der Differenz der Geschlechter.<sup>21</sup>

Nicht alle Autorinnen bzw. Autoren stellen eine Verbindung zwischen Verstand und (tendenziell) fehlender Behaarung her. Für Plinius (ca. 23–79 n. Chr.) etwa ist das Haar Ausdruck von Prozessen, die unter der Hautoberfläche stattfinden. So hätten Geschöpfe, die ihre Kinder lebend auf die Welt bringen, Haare, Lebewesen, die Eier legen, dagegen entweder Schuppen, Federn oder eine Art Haut. Der Mensch sei jedoch das einzige Geschöpf, dem an den Genitalien Haare als Zeichen der Geschlechtsreife wachsen würden.<sup>22</sup> Ausführlicher äußert sich dazu bereits Aristoteles (384–322 v. Chr.):

Bei den Menschen zeigt sich nun (die Geschlechtsreife) an der Veränderung der Stimme und nicht nur an der Größe der Geschlechtsteile, sondern auch an ihrer Form, und ebenso an den Brüsten, am meisten aber an der Schambehaarung. (Männer) beginnen etwa mit zweimal

<sup>18</sup> Hildegard schreibt *irsutus*; vgl. ebd. Zur Übersetzung des Begriffs vgl. Antony 2021.

<sup>19</sup> Hildegard von Bingen: Heilkunde II, 59, S. 93.

<sup>20</sup> Isidor von Sevilla: *Etymologiae* X, H, 117, Bd. 1, definiert diesen Begriff so: *Hirsutus, ab eo quod sit hirtus et pilis horridus*.

<sup>21</sup> Vgl. Schipperges 1957, S. 109.

<sup>22</sup> Vgl. Plinius Secundus: *Naturkunde* XI, 230, S. 149.

sieben Jahren, Sperma zu haben, zeugungsfähig sind sie etwa mit dreimal sieben Jahren.<sup>23</sup>

Dieselbe Verbindung stellt Isidor von Sevilla (ca. 560–636 n. Chr.) her, wenn er das lateinische Wort *puberes* als Bezeichnung für Erwachsene vom Begriff für das Wachstum der Schambehaarung ableitet.<sup>24</sup> Körperhaar und die Geschlechtlichkeit des Menschen werden also sowohl von Aristoteles und Plinius als auch von Isidor immer wieder enggeführt. Die Schambehaarung diene dabei, so Isidor, der Verhüllung der Genitalien, bei denen es sich um Körperteile handle, die nicht einfach zur Schau gestellt werden könnten, sondern einer zusätzlichen Verhüllung bedürften.<sup>25</sup> Das Schamhaar verdecke den Genitalbereich zwar, doch offenbare das Sprießen der Körperhaare zugleich die Geschlechtsreife und damit die Sexualität des Menschen. Das Körperhaar ist somit sowohl Verdeckung als auch Entblößung, weshalb der Schambereich trotz Haar noch eine weitere Bedeckung benötige.

Es bedarf nicht viel, um die sexuelle Konnotation des Schamhaars – die dichteste Körperbehaarung beim Menschen – auf Körperhaar generell auszuweiten. Nicht zuletzt da Körperhaar, wie es etwa Hildegard von Bingen feststellt, als Ausdruck größerer Hitze gilt, wird der behaarte Körper in vielen vormodernen Texten zum Inbegriff eines unmäßigen und somit auch wollüstigen Wesens.

## 2 Körperhaar und Wollust

Aristoteles verbindet Behaarung mit Begierde, mit sexueller Lust, und dies treffe nicht allein auf den Hasen,<sup>26</sup> dem als besonders lüstern geltenden Tier, zu:

Und daß er [der Hase] viel Samen erzeugt, erweist seine Rauhaarigkeit: er hat übermäßig viel Haare, sogar unter den Füßen und zwischen den Kiefern hat er Haare, und zwar nur er. Und die Behaartheit ist ein Beweis seiner Ausscheidungstätigkeit. Daher sind auch unter den Menschen die behaarten zum Liebesgenuß geneigter, und sie erzeugen mehr Samen als die glatten.<sup>27</sup>

23 Aristoteles: *Historia animalium* V, 14, 544b20–25, S. 15.

24 Vgl. Isidor von Sevilla: *Etymologiae* XI, ii, 13, Bd. 2.

25 Vgl. ebd. XI, i, Bd. 2.

26 Plinius führt aus, dass es sich beim Hasen um ein besonders fruchtbares Tier handelt; vgl. Plinius Secundus: *Naturkunde* VIII, 217–219, S. 159.

27 Aristoteles: *Über die Zeugung der Geschöpfe* IV, 5, 74a, S. 202.

Plinius führt diese Überlegung in Referenz auf Pompeius Trogus (1. Jh. n. Chr.) an:

Aus einer dicken Haut kommen borstige Haare, bei den Weibchen sind sie jedoch dünner; bei den Pferden sind sie an der Mähne, beim Löwen an den Schultern reichlich; die Kaninchen haben sie an der inneren Seite der Backen und unter den Füßen; Trogus hat berichtet, daß beides auch beim Hasen der Fall sei, und schließt aus diesem Beispiel, daß auch stark behaarte Menschen ziemlich wollüstig seien.<sup>28</sup>

Auf ähnliche Weise zitiert Konrad von Megenberg (1309–1374 n. Chr.) diese Aussage des Aristoteles gleich zwei Mal in seinem ‚Buch der Natur‘: *Aristoteles spricht, daz ein iegleich tier, daz vil hars hab, vnd ein iegleich mensch vnchäufcher fei dann ain anders, vnd auch ein iegleich vogel, der mer federe hat denn ein ander.*<sup>29</sup> Unkeuschheit und Wollust könnten also mitunter auf einen Blick erkannt werden. Pseudo-Oppian (2./3. Jh. n. Chr.) erwähnt die Bärin, ein dicht behaartes Tier, die derart lüstern sei, dass sie ihre Kinder zu früh auf die Welt bringe, um so schnell wie möglich wieder geschlechtlich zu verkehren.<sup>30</sup> Im Gegensatz dazu wird der Elefant – das vierfüßige und lebendgebärende Tier mit den wenigsten Körperhaaren – als besonders keusches und treues Wesen betrachtet. Direkt ausgeführt wird der Zusammenhang zwischen Körperhaar und (Un-)Keuschheit jedoch weder bei Aristoteles noch bei Plinius noch im ‚Physiologus‘.<sup>31</sup> Aristoteles berichtet allerdings davon, dass sich Elefantenpärchen für die Kopulation in die Einöde zurückziehen würden, Plinius, dass sie sich im Verborgenen begatteten.<sup>32</sup> Und im ‚Physiologus‘ wird der Elefant als ein Tier beschrieben, das eben keine Wollust kennt und erst eine bestimmte Pflanze zu sich nehmen muss, um den Geschlechtsakt zu vollziehen: *Ain tier heizzet Helphant, Physiologus da von zelt, | daz ez an im habe michil furnunst unde hat dehein huorsglust.*<sup>33</sup> Dabei werden, analog zu Laktanz oder Hildegard von Bingen, Vernunft mit Körperhaarlosigkeit und Körperhaare mit unkeuscher Begierde und Geilheit (*huorsglust*) verknüpft.

<sup>28</sup> Plinius Secundus: Naturkunde XI, 229, S. 149.

<sup>29</sup> Konrad von Megenberg: Das Buch der Natur I. 3, 23–27, S. 31. An anderer Stelle wiederholt Konrad diesen Ausspruch mit einer moralischen Botschaft; vgl. ebd. III. A. 0, 20–23, S. 139.

<sup>30</sup> Pseudo-Oppian: Kynetika III, 154–167, S. 123–125.

<sup>31</sup> Ich beziehe mich auf den von Maurer herausgegebenen kritischen Text des ‚Millstätter Physiologus‘ bzw. die auf dessen Grundlage konstruierte Reimfassung; vgl. Der altdeutsche Physiologus.

<sup>32</sup> Vgl. Aristoteles: Historia animalium V, 2, 4, 540a20, S. 7; Plinius Secundus: Naturkunde VIII, 12–15, S. 23–25.

<sup>33</sup> Der altdeutsche Physiologus, S. 25, V. 57.

Körperhaar mit Begierde gleichzusetzen, kann unter anderem auf die grenzüberschreitende Eigenschaft des Haares zurückgeführt werden, aus der Haut herauszuwachsen, also sowohl Teil des Körpers zu sein als auch an der „Grenze zwischen Körper und Außenwelt verankert“ zu sein.<sup>34</sup> Dass das Haar nicht allein von ‚organischen‘ Prozessen zeugt, zeigt die enge Verknüpfung mit der Wollust. Über das Körperhaar werden körperliche sowie moralische Eigenschaften seiner Trägerin bzw. seines Trägers zutage gefördert, die zumeist negativ konnotiert sind – derart, dass etwa der um Christi Geburt lebende Philo von Alexandria jeglicher Behaarung unterstellt, Böses zu ver- und dadurch ebenso aufzudecken: „[W]hatever else is very hairy, is found (to be) a covering and outer garment and a protection and guard over cunning and aggression“.<sup>35</sup> Philo legt hier das ungleiche Erscheinungsbild der Brüder Jakob und Esau aus. An Esau, dem Behaarten, führt Philo aus, dass alles Behaarte Ausdruck des Ungehaltenen, Begierigen, Unreinen bzw. Unkeuschen, ja das Umfeld der ungezähmten Tiere, sei.<sup>36</sup> Das Haarige veranschaulicht das Unmäßige, Unzivilisierte und Grenzüberschreitende.<sup>37</sup> Noch deutlicher als bei Laktanz wird das Behaarte verurteilt. Es entspräche einem Zustand, der schnellstmöglich abgelegt werden sollte. Dass die Wollust kontrolliert werden könne, berichtet Plinius, der zum Beispiel meint, dass die Lüsternheit einer Stute durch das Abschneiden ihrer Mähne gemildert werden könne.<sup>38</sup>

### 3 Die Raue Else

Das Ablegen des Haarkleides stellt demnach nicht allein einen optischen Wandel dar, sondern drückt eine umfassende Veränderung aus, auch in der gesellschaftlichen Hierarchie. Die Verwandlung eines behaarten Lebewesens in ein körperhaarloses ‚glattes‘ kann an der Figur der Rauhen Else im ‚Wolfdietrich‘ B/D

---

34 Janecke 2004, S. 17.

35 Philo: *Questions and Answers on Genesis* (zu Gen. 4, xxv, 25), S. 445.

36 Vgl. ebd. (zu Gen. 4, xxvii, 11 f.), S. 493–495.

37 Literarische Figuren des Liminalen, sogenannte Grenzgänger, zeichnen sich dadurch aus, dass sie aus der üblichen Klassifikation fallen und nicht klar zuordenbar sind. Dabei kann dieser Schwellenzustand über Symbole zum Ausdruck gebracht werden, zu welchen Turner auch die Wildnis oder Bisexualität zählt wie auch monsterhafte Züge, fehlende Kleidung, ein ‚Dazwischen‘ von Gegensatzpaaren. In Bezug auf die Raue Else wären das etwa Nacktheit / Bekleidung, sexuelle Aktivität / Enthaltensamkeit; vgl. Turner 1998, S. 251–254. Auch Müller definiert Liminalität als „Gleichzeitigkeit bestimmter ungleicher Paare“ (Müller 2017, S. 405, Anm. 55). Zur Rauhen Else als Schwellenfigur vgl. Schleissner 1991, S. 72 f.

38 Plinius Secundus: *Naturkunde VIII*, 164, S. 121.



nachvollzogen werden.<sup>39</sup> Die Raue Else ist eine auf mehreren miteinander verflochtenen Ebenen marginalisierte Gestalt; sie ist weiblich, aber nicht attraktiv, wild bzw. unchristlich und behaart.<sup>40</sup> Ihr Körperhaar wird darüber hinaus mit ungebändigter Wut und ungezügelter Begierde verknüpft.

Die Erzählung handelt vom Zwist Wolfdietrichs mit seinen Brüdern, die ihm als unehelichem Kind das Erbe verweigern wollen. Wolfdietrich zieht gemeinsam mit seinem Erzieher Berchtung und einem kleinen Gefolge in den Kampf um sein Erbrecht. Sie erleben jedoch eine herbe Niederlage und flüchten in den Wald. Berchtung bittet Wolfdietrich, der Wache halten will, davon abzusehen, denn seit drei Jahren sei ein *rauhes weyb* hinter Wolfdietrich her,<sup>41</sup> das nichts unversucht lasse, ihn gegen seinen Willen zu ehelichen.<sup>42</sup> Wolfdietrich beschließt, trotz der warnenden Worte Berchtungs wach zu bleiben. In der Nacht, während alle bis auf Wolfdietrich schlafen, kommt diese sonderbare Gestalt, die Raue Else genannt wird.<sup>43</sup> Wolfdietrich schlägt den ‚Hochzeitsantrag‘ von dem auf allen Vieren gehenden Wesen aus, verärgert damit die Raue Else und beschimpft sie derart, dass sie ihn mit einem Zauber belegt und ihm Schwert und Pferd entwendet. Bei dem Versuch, sein Eigentum zurückzuerlangen, wird ein zweiter Zauber gewirkt und sie schneidet ihm sowohl zwei Locken<sup>44</sup> als auch Nägel ab,<sup>45</sup> woraufhin er für ein halbes Jahr wie ein Tor im Wald herumirrt. Berchtung und die anderen sind außer sich vor Sorge. Gott greift ein und schickt einen Engel, welcher der Rauhen Else mit einem tödlichen Donnerschlag droht, sofern sie nicht den Zauber von Wolfdietrich nehme. Sie beendet Wolfdietrichs ‚Torenzustand‘ und Wolfdietrich stimmt einer Heirat nun zu.<sup>46</sup> Die Raue Else führt ihn in ihr Königreich Troye,

---

39 Diese Episode ist in den Versionen B = ‚Wolfdietrich‘ B sowie D = ‚Ortnit und Wolfdietrich‘ D in recht ähnlicher Art überliefert. Da B einige Zusätze enthält, die für die Analyse der behaarten Frauengestalt und deren Verwandlung bedeutsam sind, werden sich die folgenden Ausführungen vorwiegend an der Version B orientieren. Auffallende und für die Argumentation relevante Unterschiede zwischen Version B und D werden in Fußnoten angeführt.

40 Vgl. Kraß 2014, S. 31.

41 B 306, 1.

42 Im Spätmittelalter ist es der wilde Mann, vor dem keine junge Frau sicher ist, hier ist es eine wilde Frau, die einen schönen Mann jagt; vgl. Simek 2019, S. 107.

43 Dabei ist dies nicht die einzige wilde Frau, die im ‚Wolfdietrich‘ B erwähnt wird. Wolfdietrich begegnet an anderer Stelle einer in den Geburtswehen liegenden wilden Frau (B 851–856) und Ortnit einer gewissen Runze (B 486–521), einer ungewöhnlich starken Frau eines Riesens; vgl. Schleissner 1991, S. 68.

44 Vgl. Art. Haar, Sp. 1258f. Zum Haar als Sitz von Kraft, Verstand und Leben vgl. ebd., Sp. 1258–1263.

45 Zur Symbolik des Haar- und Nägelschneidens vgl. Tobler 1995, S. 147, und Hempen 1997, S. 22.

46 Wolfdietrichs Zustimmung erscheint ein wenig plötzlich, Überlegungen dazu finden sich bei Miklausch 2005, S. 141f.

wo sie durch den Sprung in einen Jungbrunnen ihre raue Haut ablegt und als schöne Sigeminne hervorgeht. Auch Wolfdietrich nimmt – die Zeit im Wald hat sichtbare Spuren hinterlassen – ein solches Bad, wird wieder schön, und die beiden halten Hochzeit.<sup>47</sup>

Was hat es mit dieser Rauhen Else auf sich?<sup>48</sup> Sie wird ganz plötzlich in die Erzählung eingeführt, obwohl sie schon länger hinter dem Helden her zu sein scheint. Woher sie kommt, weshalb sie derart verwandelt und zugleich Königin von Troye ist – all diese Fragen bleiben unbeantwortet. Sie ist eine mächtige Figur, besitzt Reichtümer, ein Königreich und hat darüber hinaus überirdische Kräfte; allerdings steht sie unter der Macht Gottes und lenkt ein, als ihr ein Engel mit dem Tod droht. Die Raue Else wird als *rauhes weyb* beschrieben, als offensichtlich weibliche Gestalt.<sup>49</sup> Eine weitere Bezeichnung für sie ist *volantinne*,<sup>50</sup> also Teufelin oder teuflische Frau. Diese klare Geschlechts-Zuordnung auf Bezeichnungsebene wird jedoch durch das (stärker männlich konnotierte) Körperhaar, eine quasi optische Irritation, gebrochen.<sup>51</sup> Ihre dichte Körperbehaarung wird über das Attribut *rau* bzw. *rûch* betont, das neben ‚rau‘ auch ‚haaricht‘ (d.h. ‚behaart‘), ‚struppig‘, ‚zottig‘ bedeuten kann.<sup>52</sup> Die behaarte Oberfläche lässt die Raue Else als ein ungeheures Wesen erscheinen, das eben nicht der Vorstellung eines glatten, beinahe haarlosen Menschen entspricht. Zusätzlich bewegt sie sich *auf allen vieren, recht sam sy wer ain perr*, fort.<sup>53</sup> Sie erscheint einigermaßen menschlich – weiblich

47 Diese Episode ereignet sich etwa nach dem ersten Drittel der Dichtung. Der Liebe Wolfdietrichs und Sigeminnes ist keine allzu lange Dauer geschenkt; Sigeminne stirbt kurz nach einer Entführung und spektakulären Befreiung. Wolfdietrichs ‚Abenteuer‘ sind damit aber noch nicht zu Ende. Kofler 2008a, S. 16 f., bietet eine Übersicht der Handlungsstränge des Epos.

48 In manchen Handschriften der Version D (siehe Der Grosse Wolfdietrich, S. 550) erzählt die Raue Else, sie sei von ihrer Stiefmutter bzw. einer *farnde[n] frawe* verwandelt worden, weshalb sie nun den besten unter den Männern dazu bringen müsse, sie zu heiraten, um erlöst zu werden. Tobler 1995, S. 146 f., sieht darin Elemente des Tierbrautmotivs. Im ‚Lanzelet‘ etwa ist es ein Drache, der mit einem Kuss erlöst wird. Nach dem Kuss badet der Drache. Es heißt: *zehant vlôch der wurm hin dan, | dâ ein schoene wazzer ran, | und badet sînen rûhen lip. | er wart daz schoeneste wip, | die ieman ie dâ vor gesach*; Ulrich von Zatzikhoven: Lanzelet, V. 7935–7939. Ähnlichkeiten lassen sich aber auch in der Figur der ‚Loathly Lady‘ aus der englischsprachigen Literatur erkennen; vgl. Turner 2022, S. 41 f.

49 B 306, 1.

50 B 311, 2.

51 Schul 2017, S. 270 f., führt hinsichtlich der ungewöhnlichen Frauengestalt, die Wolfdietrich in Version A begegnet, aus, wie diese klassischen Konfigurationen von Weiblichkeit widerspricht und doch höfischer Gesinnung ist. Die Raue Else in der Version B ist auffallend wild charakterisiert, dennoch wird auch dieses klare Bild der Wildheit durch Herrschaft gebrochen.

52 Vgl. Art. *rûch*.

53 B 309, 3.

und sprechend –,<sup>54</sup> irritiert aber durch ihr dichtes Haarkleid und ihre Fortbewegungsart auf vier statt auf zwei Beinen. Genau das ist das Verstörende an dieser Gestalt, dass sie Anteil an mehr als einer Kategorie hat, menschliche sowie tierliche Attribute vereint. Noch dazu hat sie magische Kräfte.<sup>55</sup> Damit wird eine klare Zuordnung verunmöglicht und die Raue Else als eine mehrere Grenzen überschreitende Figur konzipiert.<sup>56</sup> Diese unklare Zuordnung lässt sie dämonisch bzw. teuflisch erscheinen.<sup>57</sup>

Wolfdietrichs Unsicherheit, mit welchem Geschöpf er es zu tun hat, zeigt sich an der Frage: *pistu geheur?*<sup>58</sup> Die Gegenüberstellung von ‚geheuer‘ und ‚ungeheuer‘ ist ein Versuch, nicht klar als menschlich ausgewiesene Wesen einzuordnen: *Gehiure* bezeichnet ein gewöhnliches, angenehmes Wesen,<sup>59</sup> das Gegenteil, *ungehiure*, ist eine Art Monster, eine unheimliche Kreatur.<sup>60</sup> Die Opposition von *gehiure* und *ungehiure* expliziert etwa die Gralsbotin Cundrie im ‚Parzival‘, wenn sie ihr ungewöhnliches Erscheinungsbild mit Parzivals Fehlverhalten kontrastiert und dazu bemerkt: *ich dunke iuch ungehiure, | und bin gehiurer doch dann ir.*<sup>61</sup> Obwohl auch die Raue Else von sich behauptet, sie sei gewöhnlich, scheint Wolfdietrich ihr das nicht so recht abzunehmen, zu sehr weicht ihr Erscheinungsbild von der Vorstellung eines normalen Wesens ab, zu sehr ist sie ein Zwischengeschöpf.<sup>62</sup>

Darüber hinaus begegnet Wolfdietrich der Rauhen Else im Wald, dem Ort der Wildnis und der Gefahren, des höfisch Unberührten, des Ungeordneten; es ist die Welt der Triebe.<sup>63</sup> Dort verhält sich die Raue Else ‚ungeheuer(-lich)‘, zeigt sich

---

54 Ruel, die wilde Frau im ‚Wigalois‘, wird ähnlich wie die Raue Else beschrieben, allerdings spricht sie nicht, was sie noch unmenschlicher erscheinen lässt; vgl. Wirnt von Grafenberg: Wigalois, V. 6285–6460. Weitere Parallelen können auch in ‚Diu Crône‘ gesehen werden, dort wird Gawein von einer ungeheuren Frau verschleppt; vgl. Heinrich von dem Türlin: Diu Crône, V. 9314–9470.

55 Vgl. Salisbury 1994, S. 137.

56 Vgl. Kraß 2003, S. 165–178, bes. S. 167–173; Winst 2019, S. 414f.

57 Der Teufel bzw. teuflische Gestalten wird bzw. werden oftmals weniger in Form von Tieren dargestellt, sondern mit Tierattributen versehen. Insbesondere gilt als teuflisch, was vom Körper absteht, etwa Schwanz, Hörner und Fell; vgl. Pastoureau 2008, S. 153, 329 mit Anm. 54.

58 B 309, 4. Vgl. Kraß 2003, S. 175.

59 Vgl. Art. *ge-hiure*.

60 Vgl. Art. *un-gehiure*.

61 Wolfram von Eschenbach: Parzival 315, 24f., S. 319; vgl. Brinker-von der Heyde 2019, S. 328; Winst 2019, S. 413f.

62 Schleissner 1991, S. 73, meint dazu: „Hier werden Grenzen verwischt, Dualitäten aufgelöst, Unordnung geschaffen.“

63 Müller 2017, S. 414, die diverse Arbeiten zum Wald in der höfischen Textwelt zitiert, definiert den Wald so: „Im höfischen Roman steht der Wald für einen Bereich jenseits höfischer Ordnung, ohne jedoch ihr einfaches negatives Gegenbild zu sein“. Zum ‚Wald‘ als Ort des

als sexuell aktive Frau.<sup>64</sup> Sie begehrt Wolfdietrich, verbalisiert diese Sehnsucht und lässt nichts unversucht, eine Verbindung mit ihm einzugehen. Sie verlangt, dass Wolfdietrich sie *minnen* möge,<sup>65</sup> eine Aufforderung, die in diesem Kontext eindeutig auf den Sexualakt bezogen ist.<sup>66</sup> Eine Verbindung zwischen Haarkleid und Wildheit ist ähnlich offenkundig wie zur sexuellen Lust der Rauhen Else.

Das Körperhaar der Rauhen Else ist es zudem, das Wolfdietrich Kopfzerbrechen bereitet, als er einwilligt,<sup>67</sup> die wilde Frau, sofern sie sich taufen lässt, zu lieben: *Er sprach: ‚edle kúnigin, nu saget mir / fúrbar, | ob ich euch gern mynnt, wie chám ich euch durch das har?‘*<sup>68</sup> Wolfdietrich hat neben theologischen auch praktische Bedenken: Wie ist ein Beiliegen mit einem derart behaarten Wesen möglich?<sup>69</sup> Diese durchaus komische Frage, eine ‚Zot(t)e‘,<sup>70</sup> verdeutlicht die Unsicherheit Wolfdietrichs. Er fragt sich, wie er durch das Haarkleid dringen könne und fürchtet sich zugleich vor dem, was ihn darunter erwartet. Wolfdietrich sieht in dem dichten Haarkleid nicht allein eine mechanische Barriere, sondern eine gefährliche Verhüllung. Zum einen, weil das Körperhaar eine Form der Bedeckung ist, die Hinweise auf das Darunterliegende gibt und zumeist nichts ‚Gutes‘ offenbart, etwa körperlich oder moralisch Bedenkliches (siehe oben zu Körperhaaren und Wollust). Wolfdietrichs Frage lässt sich darüber hinaus als Unbehagen vor einem Geschlechtsverkehr wider die Natur lesen,<sup>71</sup> was Peter Cantor (gest. 1197) und andere unter Sodomie subsumierten.<sup>72</sup> Jean Gerson (1363–1429) definiert

Wilden, Unbebauten und Unbewohnten in der mittelhochdeutschen Literatur vgl. Haubrichs 2018, S. 27f., und als idealer Schauplatz für *âventiuren* vgl. Schuler-Lang 2014, S. 27.

64 Wolfdietrich trifft hier zum ersten Mal auf eine weibliche Gestalt, die nicht seine Mutter ist: „Diese Begegnung wird auch zu Wolfdietrichs erster Konfrontation mit (triebhafter) Sexualität“; Miklautsch 2005, S. 135f.

65 Vgl. B 310, 2: *Nu mynn mich, Wolfdietreich.*

66 Vgl. Vollmann 2003/04, S. 245.

67 Die Erlösung vom Zauber wird lediglich in der Version D wiedergegeben; vgl. D 547. Darin wird auch ausgeführt, dass Wolfdietrichs Körper *swach vnd vngefar* bleibt; ebd., 4.

68 B 336, 1f. Dass die Raue Else eine Königin ist (von Troye), erfahren die Rezipient\*innen zuerst indirekt, als die Raue Else das erste Mal versucht, Wolfdietrich zu einer Heirat zu bewegen: Sie stellt ihm, sollte er einwilligen, Ländereien und ein Königreich in Aussicht. Dabei scheinen die Figuren über mehr Vorwissen zu verfügen, denn auch Berchtung weiß – zumindest in Handschrift B –, dass die Raue Else eine Königin ist; vgl. B 310, 3f.; 325, 1.

69 Reichlich spät wird die Vermutung der Leserin oder des Lesers bestätigt, dass der Name ‚Rauhe Else‘ von ihrem dichten Körperhaar herrührt.

70 Vgl. Miklautsch 2005, S. 142.

71 Mittelalterliche Denker hatten dabei keine einheitliche Vorstellung, was Geschlechtsverkehr wider die Natur alles umfasste; vgl. Salisbury 1994, S. 82–84, 94.

72 Sodomie kann sowohl enger als auch weiter gefasst werden. Linkinen 2015, S. 38, gibt Peter Cantors Definition von Sodomie als „sodomy meant ‘going after strange flesh’“ wieder, „males doing evil with males, women with women,“ and also what the biblical Onan did when he ‘spilled his seed on the ground“.

Sodomie als gleichgeschlechtlichen Beischlaf oder Sex mit einem nicht dafür vorgesehenen ‚Behältnis‘.<sup>73</sup> Wolfdietrichs Zögern kann demnach als Angst vor einer Interaktion mit „strange flesh“<sup>74</sup> gelesen werden. Wenn es sich zumindest um ein getauftes Wesen handele, könnte eine mögliche Schuld, die sich Wolfdietrich durch eine Verbindung auferlegen würde, gemildert werden. Die Raue Else versucht ihn zu beruhigen, das solle er ihre Sorge sein lassen, und führt ihn zu einem Jungbrunnen, der sich auf einen Berg in ihrem Land befindet und der zur Hälfte kaltes, zur Hälfte warmes Wasser enthält. Sie springt hinein:

Do ward sy getauffet: ee was sy rauch Else genant,  
nu hiess sy frau Sigmynn, die schönst úbr all lant.  
sy het die rauhen haut in dem prunnen gelan.  
er het nye mer gesechen ain frawen so wolgetan.<sup>75</sup>

Sie taucht als Raue Else in das Wasser ein und als Sigeminne wieder auf. Mit dem Namenswechsel geht eine umfassende Verwandlung einher: Die raue Haut hat sie abgelegt.<sup>76</sup> Ohne Haarkleid benötigt sie eine andere Form der Bedeckung: Sie ist nun körperhaarlos, somit ganz Mensch, und braucht Kleider. Sogleich hüllt sie sich in ein Seidenkleid.<sup>77</sup>

Wolfdietrich kann seinen Augen kaum trauen, da Sigeminne zuvor noch, als Else, dem Teufel gleich gewesen sei: *ir seyt worden schön und auch gar mynikleich. | ir habet euch woll verchert: ir wart vor dem teufel gleich.*<sup>78</sup> War die Raue Else zuvor der Gegenentwurf zur höfischen *vrouwe*, so entspricht sie nun dem Idealbild, besitzt einen wie eine Kerze gedrehten Körper sowie rote Wangen und trägt ein kostbares Kleid.<sup>79</sup> Ohne Körperhaare steht dem Liebesakt nichts mehr im Wege, und nachdem auch Wolfdietrich durch den Jungbrunnensprung zu einem Jüngling geworden ist, finden die beiden zueinander: *sy waren mynikleich.*<sup>80</sup>

<sup>73</sup> Vgl. ebd., S. 40.

<sup>74</sup> Ebd., S. 38.

<sup>75</sup> B 339, 1–4.

<sup>76</sup> In ‚Wolfdietrich‘ D ist es allein die Haut, die sie im Brunnen lässt; vgl. D 558, 3.

<sup>77</sup> Vgl. B 340, 4.

<sup>78</sup> B 341, 3f.

<sup>79</sup> Vgl. B 340.

<sup>80</sup> B 344, 4. In D 562, 4, heißt es: *sȳ wurdent freidenrich.*

## 4 Schlussbemerkungen

Körperhaare sind in der (deutschsprachigen) Literatur des Mittelalters einerseits Ausdruck eines ungebändigten Wesens, andererseits zugleich sowohl stärker tierlich als menschlich bzw. stärker männlich als weiblich konnotiert. Der liminale Zustand der Rauhen Else, die Verknüpfung von tierlichen und menschlichen, männlichen und weiblichen Eigenschaften wird durch das Ablegen des Haarkleides aufgehoben. Die Irritation durch ihr ungebändigtes „(Sexual-)Verhalten“,<sup>81</sup> eine Gefahr für den Mann,<sup>82</sup> wird durch die Verbindung mit Wolfdietrich in geordnete Bahnen gelenkt. Die Frau legt mit ihrem Körperhaar somit auch ihre (sexuell) aktive Rolle ab, die ebenso mit Vorstellungen des Männlichen verbunden ist wie Landbesitz und Macht; die Herrschaft über ‚Ehebett‘ und Land geht damit auf Wolfdietrich über.<sup>83</sup>

Das Körperhaar fungiert dabei als Markierung der Andersartigkeit, als Störfaktor.<sup>84</sup> Die Gegenüberstellung von glatt und behaart folgt jener anderer binärer Strukturen wie männlich/weiblich, höfisch/wild und christlich/heidnisch und ist jeweils mit Privilegierung und Diskriminierung verkoppelt.<sup>85</sup> Auch das Körperhaar ist in einen Dualismus von rau und glatt eingebunden, zugleich unterwandert das Körperhaar in den betrachteten Texten jedoch klare Kategorien, wenn kein Tier, sondern ein Mensch und noch dazu eine Frau als übermäßig behaart dargestellt wird.

Dass Vorstellungen vom Menschsein im deutschsprachigen Hoch- und Spätmittelalter zugleich stabil und instabil sind, lässt sich am Körperhaar verdeutlichen. Dieses fungiert als Zeichen von Prozessen, die unter der Körperoberfläche menschlicher wie tierlicher Lebewesen stattfinden, und zeuge ‚artübergreifend‘ von einem unkeuschen Charakter. Hinweise darauf finden sich nicht allein in vormodernen (christlich) moralischen, sondern auch in naturkundlichen Schriften. Die weite Verbreitung des Körperhaar-Diskurses wird darin deutlich, wie er auf die volkssprachige Dichtung eingewirkt und in ihr nachgewirkt hat. Bei der Figur der Rauhen Else schimmert dieser Diskurs durch, ohne explizit in Erscheinung zu treten. Im ‚Wolfdietrich‘ B/D kann ein ungebändigtes, maßloses Wesen, das an den Rändern der menschlichen Gesellschaft angesiedelt ist, erst über den Wegfall des irritierenden Körperhaars (wieder-)eingegliedert, als Mensch erkannt werden. Die Selbstverständlichkeit, mit der diese Episode in das Gesamtwerk eingebunden ist – die Raue Else ist auf einmal da und verschwindet durch den Sprung in den

---

81 Hempen 1997, S. 20.

82 Vgl. Schleissner 1991, S. 74.

83 Winst zählt Aktivität, Aggressivität und die Ausübung von Gewalt zu männlich konnotierten Eigenschaften; vgl. Winst 2019, S. 409.

84 Vgl. Kraß 2003, S. 175.

85 Vgl. Kraß 2014, S. 12.

Brunnen so plötzlich, wie sie gekommen ist –, und vergleichbare Motive und Erzählstränge in anderen Texten zeugen von der weithin akzeptierten, als quasi selbstverständlich angenommenen Selbstdefinition des Menschen als unbehaartes Wesen – mit den damit zusammenhängenden (moralischen) Implikationen, vernünftig, maßvoll und keusch zu sein – und der großen Verunsicherung des Grenzphänomens Körperhaar.

## Literaturverzeichnis

### Quellen

- Der altdeutsche Physiologus. Die Millstätter Reimfassung und die Wiener Prosa (nebst dem lateinischen Text und dem althochdeutschen Physiologus). Hrsg. v. Friedrich Maurer (Altdeutsche Textbibliothek 67). Tübingen 1967.
- Aristoteles:** *Historia animalium*. Buch V. Übers., eingel. u. komm. v. Katharina Eppstein (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung 16). Berlin, Boston 2019.
- Aristoteles:** Über die Zeugung der Geschöpfe. Hrsg., übertrag u. erläutert v. Paul Gohlke (Aristoteles. Die Lehrschriften VIII, 3). Paderborn 1959.
- B = Wolfdietrich B. Paralleledition der Redaktionen B/K und H. Hrsg. v. Walter Kofler. Stuttgart 2008.
- Condillac, Etienne Bonnot de:** *Traité des animaux*. Hrsg. v. Francois Dagognet (Bibliothèque des textes philosophiques). Paris 1987.
- D = Ortnit und Wolfdietrich D. Kritischer Text nach Ms. Carm 2 der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main. Hrsg. v. Walter Kofler. Stuttgart 2001.
- Diogenes Laertius:** Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Bd. 1: Bücher I–VI. In der Übersetzung von Otto Apelt unter Mitarbeit von Hans Günter Zekl neu hrsg. sowie mit Einleitung und Anmerkungen versehen v. Klaus Reich (Philosophische Bibliothek 53). Hamburg 2008.
- Der Grosse Wolfdietrich. Hrsg. v. Adolf Holtzmann. Heidelberg 1865.
- Heinrich von dem Türlin:** *Diu Crône*. Kritische mittelhochdeutsche Leseausgabe mit Erläuterungen. Hrsg. v. Gudrun Felder. Berlin, Boston 2012.
- Hildegard von Bingen:** *Heilkunde*. Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten. Nach den Quellen übers. und erläutert v. Heinrich Schipperges. 3. Aufl. Salzburg 1957.
- Isidor von Sevilla:** *Etymologiarum sive originum libri XX*. Hrsg. v. Wallace Martin Lindsay. 2 Bde. Oxford 1911.
- Konrad von Megenberg:** *Das Buch der Natur*. Bd. II: Kritischer Text nach den Handschriften. Hrsg. v. Robert Luff u. Georg Steer (Texte und Textgeschichte 54). Tübingen 2003.
- Lactantius:** *De opificio dei*. In: *Opera Omnia II, Fasciculus I: Libri de opificio dei et de ira dei*. Carmina. Fragmenta. Vetera de lactantio testimonia (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 27, 1). Hrsg. v. Samuel Brandt. Prag 1893 (ND New York 1965), S. 1–64.
- Lactantius:** *Gottes Schöpfung*. In: *Des Lucius Caelius Firmianus Lactantius Schriften*. Aus dem Lateinischen übers. v. Aloys

- Hartl (Bibliothek der Kirchenväter. 1. Reihe 36). München 1919, S. 219–284.
- Philo:** Questions and Answers on Genesis. Suppl. I. Translated from the Ancient Armenian Version of the Original Greek by Ralph Marcus (The Loeb Classical Library 380). Cambridge MA, London 1961.
- Plinius Secundus, Gaius:** Naturkunde. Lateinisch–Deutsch. Buch VII: Anthropologie. Hrsg. u. übers. v. Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler (Sammlung Tusculum). München, Zürich 1996.
- Plinius Secundus, Gaius:** Naturkunde. Lateinisch–Deutsch. Buch VIII: Zoologie. Landtiere. Hrsg. u. übers. v. Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler (Sammlung Tusculum). 2. Aufl. München, Zürich 2007.
- Plinius Secundus, Gaius:** Naturkunde. Lateinisch–Deutsch. Buch XI: Zoologie. Insekten. Vergleichende Anatomie. Hrsg. u. übers. v. Roderich König in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp (Sammlung Tusculum). München, Zürich 1990.
- Pseudo-Oppian:** Kynegetika. Griechisch–Deutsch. Hrsg. v. Stephan Renker (Sammlung Tusculum). Berlin, Boston 2021.
- Pseudo-Platon:** Begriffsbestimmungen (Definitiones). In: Aristoteles. Kategorien, Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck. Griechisch–Deutsch. Organon, Bd. 2. Hrsg., übers. und mit Anm. versehen v. Hans-Günter Zekl (Philosophische Bibliothek 493). Hamburg 1998, S. 233–245.
- Ulrich von Zatzikhoven:** Lanzelet. Text, Übersetzung, Kommentar. Studienausgabe. Hrsg. v. Florian Kragl (De Gruyter Texte). 2., rev. Aufl. Berlin, Boston 2013.
- Wirnt von Grafenberg:** Wigalois. Text der Ausgabe von J. M. N. Kapteyn. Übers., erläutert und mit einem Nachwort versehen v. Sabine Seelbach u. Ulrich Seelbach (De Gruyter Texte). 2., überarb. Aufl. Berlin, Boston 2014.
- Wolfram von Eschenbach:** Parzival. Studienausgabe. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung von Peter Knecht. Mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ‚Parzival‘-Interpretation von Bernd Schirok (De Gruyter Texte). 2. Aufl. Berlin, New York 2003.

## Forschungsliteratur

- Antony, Heinz:** hirsutus (i-, (h)yr-), -a, -um. In: Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert, Bd. 4 (2021), Sp. 1039f.
- Art. ge-hiure. In: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer. Digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23, <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=G01144> (Zugriff: 09.07.2023).
- Art. Haar. In: Hanns Bächtold-Stäubli u. Eduard Hoffmann-Krayer (Hgg.): Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens (HDA). Bd. 3. Leipzig (1930/31), Sp. 1239–1288.
- Art. rüch. In: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer. Digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23, <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=R02197> (Zugriff: 27.06.2023).



Art. un-gehiure. In: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch* von Matthias Lexer. Digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23, <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemid=U03162> (Zugriff: 09.07.2023).

**Brinker-von der Heyde, Claudia:** „Cundrie la surziere, die unsüeze unde fiere“. Intersektionale Analyse einer widersprüchlichen Figur. In: Ingrid Bennewitz, Jutta Eming u. Johannes Traulsen (Hgg.): *Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität. Eine Zwischenbilanz aus mediävistischer Perspektive* (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 25). Göttingen 2019, S. 317–332.

**Dinzelbacher, Peter:** Mittelalter. In: Ders. (Hg.): *Mensch und Tier in der Geschichte Europas* (Kröners Taschenausgabe 342). Stuttgart 2000, S. 181–292.

**Haubrichs, Wolfgang:** *Wild, grimm und wüst*. Zur Semantik des Fremden und seiner Metaphorisierung im Alt- und Mittelhochdeutschen. In: Susanne Köbele u. Julia Frick (Hgg.): *wildekeit*. Spielräume literarischer *obscuritas* im Mittelalter. Zürcher Kolloquium 2016 (Wolfram-Studien 25). Berlin 2018, S. 27–52.

**Hempfen, Daniela:** Grenzüberschreitungen. Begegnungen mit der wilden Frau in dem mittelhochdeutschen Epos ‚Wolfdietrich B‘. In: Monatshefte 89/1 (1997), S. 18–30.

**Janecke, Christian:** Einleitung – Haar tragen. In: Ders. (Hg.): *Haar tragen. Eine kulturwissenschaftliche Annäherung*. Köln 2004, S. 3–46.

**Kofler, Walter:** Einleitung. In: *Wolfdietrich B*. Paralleledition der Redaktionen B/K und H. Hrsg. v. Walter Kofler. Stuttgart 2008a, S. 9–30.

**Kofler, Walter:** Feindliche Fürsten – Hilfreiche Grafen. Anmerkungen zur Personenkonstellation in ‚Wolfdietrich‘ D. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 127 (2008b), S. 337–355.

**Kompatscher, Gabriela, Reingard Spannring u. Karin Schachinger:** *Human-Animal Studies. Eine Einführung für Studierende und Lehrende*. Münster, New York 2017.

**Kraß, Andreas:** Der bastardierte Ritter. Zur Dekonstruktion höfischer Identität im *Großen Wolfdietrich*. In: Wolfgang Harms, C. Stephen Jaeger u. Horst Wenzel (Hgg.): *Ordnung und Unordnung in der Literatur des deutschen Mittelalters*. Stuttgart 2003, S. 165–178.

**Kraß, Andreas:** Einführung. Historische Intersektionalitätsforschung als kulturwissenschaftliches Projekt. In: Ders., Natasa Bedekovic u. Astrid Lembke (Hgg.): *Durchkreuzte Helden. Das ‚Nibelungenlied‘ und Fritz Langs Film ‚Die Nibelungen‘ im Licht der Intersektionalitätsforschung* (GenderCodes 17). Bielefeld 2014, S. 7–47.

**Krüger, Gesine, Aline Steinbrecher, u. Clemens Wischermann:** *Animate History. Zugänge und Konzepte einer Geschichte zwischen Menschen und Tieren*. In: Dies. (Hgg.): *Tiere und Geschichte. Konturen einer Animate History*. Stuttgart 2014, S. 9–33.

**Leemans, Peter de u. Matthew Klemm:** *Animals and Anthropology in Medieval Philosophy*. In: Brigitte Resl (Hg.): *A Cultural History of Animals in the Medieval Age* (A Cultural History of Animals 2). Oxford 2007, S. 153–177.

**Lévi-Strauss, Claude:** *Das Ende des Totemismus*. Übers. v. Hans Naumann. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1969 (franz. Originalausg. Paris 1962).

- Linkinen, Tom:** Same-Sex Sexuality in Later Medieval English Culture. Amsterdam 2015.
- Maye, Harun:** Tiere und Metaphern. In: Roland Borgards (Hg.): Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch. Stuttgart 2016, S. 37–45.
- Miklautsch, Lydia:** Montierte Texte – Hybride Helden. Zur Poetik der Wolfdietrich-Dichtungen (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 36). Berlin, New York 2005.
- Moulinier, Laurence u. Rainer Berndt:** Introduction. In: Dies. (Hgg.): Beate Hildegardis Cause et cure. Bd. 1. Berlin 2003, S. xi–cxvii.
- Müller, Mareike von:** Vulnerabilität und Heroik. Zur Bedeutung des Schlafes im ‚Ornit/Wolfdietrich‘ A. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 136 (2017), S. 387–421.
- Pastoureau, Michel:** Der Bär. Geschichte eines gestürzten Königs. Übers. v. Sabine Çorlu. Neu-Isenburg 2008 (franz. Originalausg. Paris 2007).
- Resl, Brigitte:** Introduction. Animals in Culture, ca. 1000–ca. 1400. In: Dies. (Hg.): A Cultural History of Animals in the Medieval Age (A Cultural History of Animals 2). Oxford 2007, S. 1–26.
- Salisbury, Joyce:** The Beast Within. Animals in the Middle Ages. New York, London 1994.
- Schipperges, Heinrich:** Kommentar zu Heilkunde IV. In: Hildegard von Bingen: Heilkunde. Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten. Nach den Quellen übers. u. erl. v. Heinrich Schipperges. 3. Aufl. Salzburg 1957, S. 106–111.
- Schleissner, Margaret:** Die wilde Frau in der mittelhochdeutschen Epik. In: Eijirō Iwasaki (Hg.): Begegnungen mit dem ‚Fremden‘. Grenzen – Traditionen – Vergleiche (Akten des VIII. Internationalen Germanisten-Kongresses, Tokyo 1990, Sektion 19: Innerkulturelle Fremdheit). Bd. 11. München 1991, S. 67–74.
- Simek, Rudolf:** Monster im Mittelalter. Die phantastische Welt der Wundervölker und Fabelwesen. 2., verbesserte Aufl. Köln 2019.
- Sorabji, Richard:** Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate (Cornell Studies in Classical Philology 65). Ithaca NY 1993.
- Steinbrecher, Gesine:** Tiere und Geschichte. In: Roland Borgards (Hg.): Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch. Stuttgart 2016, S. 6–16.
- Schul, Susanne:** (V)Erlesene Animalität. Intersektionale Emotionalisierungsprozesse im spätmittelalterlichen Heldenepos. In: Dies., Mareike Böth u. Michael Mecklenburg (Hgg.): Abenteuerliche ‚Überkreuzungen‘. Vormoderne intersektional (Aventiuren 12). Göttingen 2017, S. 239–279.
- Schuler-Lang, Larissa:** Wildes Erzählen – Erzählen vom Wilden. Parzival, Busant und Wolfdietrich D (Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik 7). Berlin 2014.
- Tobler, Eva:** Der Leib als Spielfeld germanisch-volkstümlicher und christlicher Wertvorstellungen im ‚Wolfdietrich D‘. In: Paul Michel (Hg.): Symbolik des menschlichen Leibes (Schriften zur Symbolforschung 10). Bern 1995, S. 139–156.
- Turner, Marion:** The Wife of Bath. A Biography. Princeton NJ 2022.
- Turner, Victor:** Liminalität und Communitas. In: Andréa Belliger u. David J. Krieger (Hgg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden 1998, S. 251–262.
- Vollmann, Justin:** Wolfdietrich und die Wilden Frauen. In: Jahrbuch der Oswald

von Wolkenstein Gesellschaft 14  
(2003/04), S. 243–254.

**Wild, Markus:** Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume (Quellen und Studien zur Philosophie 74). Berlin, New York 2006.

**Winst, Silke:** Wilde Frauen. Intersektionelle Überkreuzungen von Wildheit,

Gender und Monstrosität. In: Ingrid Bennewitz, Jutta Eming u. Johannes Traulsen (Hgg.): Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität. Eine Zwischenbilanz aus mediävistischer Perspektive (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 25). Göttingen 2019, S. 395–416.