

Von der Wurzel bis zur Frucht

Vegetable *agency* in volkssprachlichen Baum-Schlange-Netzwerken bei Lutwin und Franz Xaver Schönwerth

Vanessa-Nadine Sternath, Silvie Lang und Christine Riess

Abstract *In volkssprachlichen Baum-Schlange-Netzwerken wie in Lutwins mittelalterlicher Dichtung Eva und Adam (14. Jh.) und einem Märchen aus der Sammlung Franz Xaver Schönwerths (1810–1886) zeigt sich, wie dem Baum in all seinen Bestandteilen von der Wurzel bis zur Frucht nach Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) agency, Handlungsmacht, eignet. Eine komparatistische Analyse verdeutlicht, wie Strukturen internalisiert werden und bis heute in den Diskurs der Klimakatastrophe und Klimasünde hineinwirken.*

Kulturgeschichtlich stellt die Verknüpfung des Baumes mit all seinen Bestandteilen von der Wurzel bis zur Frucht und der Schlange eine Konstante von der europäischen vormodernen bis in die neuzeitliche Literatur hinein dar, wo sie immer wieder in Netzwerken nach Bruno Latour sichtbar werden. Dabei wird es mithilfe von Latour'schen Netzwerken¹ möglich, Spuren von *agency* verschiedener menschlicher wie mehr-als-menschlicher Aktant*innen zu folgen (Latour 2022, 10, 22 und 28). Eine im kulturellen Gedächtnis besonders präsente Verknüpfung von Baum und Schlange, die wir im Folgenden Baum-Schlange-Netzwerk nennen, ist der Sündenfall im Christentum: Der Teufel verführt in Form einer Schlange Eva dazu, Früchte vom Baum der Erkenntnis zu verzehren, was zur Vertreibung der Menschen aus dem Paradies und zum Sündenfall führt. Auch in der griechischen Mythologie hütet die Schlange Ladon die goldenen Äpfel der Hesperiden, in der germanischen Literatur frisst die

1 Für eine tiefere Beschäftigung mit dem Netzwerk-Gedanken siehe die Einleitung dieses Sammelbandes.

Schlange Nidhögg von den Wurzeln des Weltenbaumes Yggdrasil. In den Texten des deutschsprachigen Mittelalters bis hin zur neueren deutschen Literatur finden sich besonders die biblischen Stoffe und Motive aufgegriffen und adaptiert. So entstehen im Mittelalter zahlreiche Bibeldichtungen, etwa Lutwin (keine belegbaren Lebensdaten bekannt) verfasst »vermutlich irgendwann zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert« (Griese 2021, 6)² seine heilsgeschichtliche Dichtung *Eva und Adam*³. Im europäischen Volksmärchen, dessen Höhepunkt im Sammelbestreben des 19. Jahrhunderts gipfelt, schimmern diese biblischen Strukturen nach wie vor in verschiedenen Erzähltypen wie ATU⁴ 461 (Drei Haare vom Bart des Teufels) durch.

Als handelnde Figuren eines Kausalzusammenhangs von Ursache und Wirkung standen in der bisherigen Forschung (Röhrich 1977, 94; Kiening 2004, 44; Kübel 2007, 84–85; Griese 2021, 11–13; Schäfer 2022, 54–55) immer die Schlange und Eva im Vordergrund. Jedoch kann nur die Suche nach *agency*, wie sie von Bruno Latour in der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) konzipiert wurde, von der Frage nach Schuld und Verantwortung wegführen: Wer bringt eigentlich wen wozu? Nur dann werden nämlich nicht logische und vorhersehbare Kausalzusammenhänge (und somit die unentwegte Frage danach, wer Schuld am Sündenfall habe) relevant, sondern vielmehr reziproke und

-
- 2 Mecklenburg vermutet den Entstehungszeitraum »um 1300 oder kurz danach« (2014, 79), Kiening (2004) und Murdoch (1975) sehen ihn »vielleicht im 14. Jahrhundert« (45; 215 und 219).
 - 3 Wir betiteln den mittelhochdeutschen Text aus zwei Gründen mit *Eva und Adam* und nicht, wie in der älteren Forschung üblich, *Adam und Eva*: Erstens legt Lutwin generell einen besonderen Fokus auf die Figur der Eva; Mary-Bess Halford bezeichnet diese Darstellungsweise als »bold characterization« (1984, 14); zweitens endet der Text mit dem Vers »Hier hat *Eva und Adam* ein Ende« (3939; die Übersetzung stammt hier und im Folgenden von Vanessa-Nadine Sternath. Der Originaltext wird, wie in der germanistischen Mediävistik üblich, kursiviert, in Versen nach der Edition von Halford, 1984 gezählt und in den Fußnoten wiedergegeben: *hie hat Eva und Adam ein ende*). Eva wird also im Text selbst Adam vorangestellt, was nicht missachtet werden darf. Im Codex 2980 ist dieser Schlussvers sogar rubriziert, ihm wird also allein durch die farbliche Hervorhebung besondere Bedeutung zugemessen. Ob er von Lutwin selbst (Mecklenburg 2014, 80) oder vom Verleger Diebold Lauber stammt (Griese 2021, 24), ist in der Forschung umstritten.
 - 4 Kurz nach den drei Begründern Antti Aarne, Stith Thompson und Hans-Jörg Uther des Typenkatalogs *The Types of the Folktale* (2004), in dem internationale Erzähltypen von Märchen und Volkserzählungen gesammelt sind.

relationale Handlungen (Latour 2022, 188) der Aktant*innen, die andere Aktant*innen zu etwas bringen oder von anderen zu etwas gebracht werden. Im Folgenden werden daher Lutwins *Eva und Adam* sowie das dem Erzähltyp ATU 461 zugehörige Märchen *Der Schneiderfranz* aus dem Nachlass des oberpfälzischen Märchensammlers Franz Xaver Schönwerth (1810–1886) auf eine mehr-als-menschliche, besonders vegetabile *agency* hin befragt, um Traditionslinien sowie Brüche in einem lokal wie temporal weitreichenden Netzwerk herzustellen: Welchen Aktant*innen eignet *agency*, also Handlungsmacht? Wie wirkt sich diese Handlungsmacht auf andere Aktant*innen aus? Wie gestalten sich die Bewegungen der einzelnen Aktant*innen in einem mehr-als-menschlichen Netzwerk? Ein feinfühligere Blick in die hintergründigen Strukturen solcher Muster eröffnet so neue Perspektiven auf die Interaktionen zwischen den mehr-als-menschlichen Aktant*innen.

Ferner stellen wir die zu überprüfende These auf, dass der Sündenfall in christlich geprägten Weltanschauungen einen Anlass für die rezente Klimakatastrophe⁵ darstellen kann. Zweifelsohne dürfen sich dabei keine Anachronismen einschleichen: Klimakatastrophen⁶ in dem Ausmaß, in der Komplexität und in der Verwobenheit mit anderen Katastrophen und Krisen (Stichwort: Polykrise), wie wir sie ab dem Ende des 2. Jahrtausends kennen, gab es in der Vormoderne und auch im 19. Jahrhundert noch nicht. Aus diesem Grund werfen wir am Ende des Aufsatzes einen Blick in die Neuzeit: Welche neuzeitlichen Ansätze gibt es, die in ihrer Argumentation durch ältere Diskurse der christlichen Motivik über Baum-Schlange-Netzwerke beeinflusst sind? Wie gehen die christliche Kirche und christlichen Glaubensgemeinschaften des 21. Jahrhunderts mit der Klimakatastrophe um? All diese Fragen und Thesen gilt es im Folgenden exemplarisch zu beantworten und zu überprüfen.

5 Wie Texte Argumentationsstrukturen für solche Weltbilder liefern, zeigen wir im Aufsatz »Argumentationsstrategien in Katastrophenmythen: Verantwortung und Verantwortungsbewusstsein im *Gilgamesch*-Epos und in Georg Wickrams *Metamorphosen*-Bearbeitung« (Lang, und Sternath 2025a, 329–349).

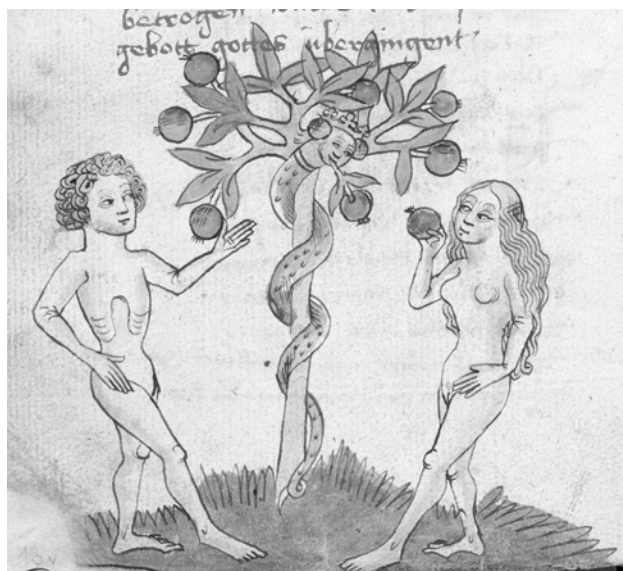
6 Zur Verwendung des Terminus »Klimakatastrophe« verweisen wir auf Fußnote 4 im Einleitungsaufsatz dieses Bandes.

Vegetabile agency im Paradies in Lutwins *Eva und Adam*

In den ersten 839 Versen seiner *Eva-und-Adam*-Dichtung⁷, einer Bearbeitung der lateinischen *Vita Adae et Evae* (vermutlich 4. Jh. n. Chr.)⁸ in mittelhochdeutscher Volkssprache (Halford 1984, vii; Murdoch 2010, 1088), behandelt Lutwin den Sündenfall. Mit dem Motiv der »archetypische[n] V[erführung]« (Wehse 2010, 1432) gehören *Eva-und-Adam*-Erzählungen »zu den Urzeitgeschichten und zeigen eine motivliche, strukturelle und funktionale Verwandtschaft. Fast immer geht es um ein freventliches Handeln gegen eine göttliche oder soziale Satzung, woraus Strafe resultiert« (Röhrich 1977, 89). Lutwins *Eva und Adam* ist in nur einer Handschrift belegt, und zwar in dem in Wien aufbewahrten, aus der Hagenauer Schreibwerkstatt Diebold Laubers stammenden Codex 2980 (um 1463, Griese 2021, 23). Auf den Sündenfall folgen »als Hauptthema das Leben der Protoplasten nach der Austreibung und, am Schluß, die Geschichte des Kreuzholzes« (Murdoch 2010, 1088; Mecklenburg 2014, 81). Murdoch beurteilt den Text im Vergleich zur älteren Forschung relativ positiv: »In L[utwin]s Gedicht wird eine bekannte Legende bewußt literarisch, teilweise aber auch ironisch und nicht ungeschickt bearbeitet« (2010, 1189). Auch in der Tradition der *Vita Adae et Evae* steht das Reimgedicht *Adam und Eva* (1480 gedruckt) des Hans Folz (Murdoch 1975, 221).

-
- 7 Einführung zu Lutwin und seinem Text *Eva und Adam* vergleiche Halford (1984, 3–16), zu biblepischem Erzählen vergleiche Köbele (2017, 167–173).
- 8 Die *Vita Adae et Evae* ist eine christliche Apokryphe vermutlich jüdischen Ursprungs. Sie stellt die direkte Quelle der meisten vernakulären europäischen *Eva-und-Adam*-Versionen dar (Halford 1984, 3–4; Schüngel-Straumann 2014, 113) und dreht sich hauptsächlich um die Buße Evas und Adams nach dem Sündenfall. Eva erfährt dort eine minder misogyne Darstellung als etwa bei den Kirchenvätern (Halford 1984 13); die Buße geht mit einer Ätiologie (Murdoch 2009, 25), also mit einer Begründungs- (Kiening 2004, 47) bzw. Schöpfungserzählung (Lixfeld 1977, 949) einher. Zu Abweichungen von der Hauptquelle vergleiche Köbele (2017, 196). Die Bibel selbst, in der die Erzählung Evas und Adams nach der Vertreibung aus dem Paradies sehr karg gehalten ist (Murdoch 1975, 209), stellt also nicht die Hauptquelle Lutwins dar (Halford 1984, 12), dessen Text viel detailreicher ist (Griese 2021, 9). Darüber hinaus sind Verweise auf Wolframs von Eschenbach *Parzival* und Wirnts von Grafenberg *Wigalois* zu finden (Griese 2021, 17–20).

Abb. 1: Eva, Adam und die Schlange am Baum der Erkenntnis



Quelle: Lutwin. *Adam und Eva*. Hagenau, Diebold Lauber, Mitte 15. Jh.
Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2980, fol. 13v.

Nachdem Eva und Adam ins Paradies eingezogen sind, weist Gott die beiden darauf hin, »dass ihnen zu ihrer Unterhaltung alle Spezies untertan waren, die Gott darin [im Paradies] angedacht hatte, einen Baum jedoch verbot er ihnen«⁹ (Halford 1984, 303–306) – es handelt sich um den Baum der Erkenntnis. Gott spezifiziert daraufhin in direkter Rede, dass das erste Menschenpaar »die Frucht, die der Baum trägt«¹⁰ (314) vermeiden solle, weil der Verzehr der Früchte sie die Scham und die Ehrfurcht vor seiner Gnade vergessen ließe¹¹ (317–318). Die Erzählinstanz kommentiert den Baum der Erkenntnis im Folgenden: Er steht »vollendet mitten im Paradies«¹² (347–348) und ist »schön und

9 Original: *das in were underton/Zü fröiden aller der slahte,/Das got darynne het gedacht/One eynen boum er jn verbot.*

10 Original: *Den wücher den der boum git.*

11 Original: *Zü hant duncket uch vergessen/Die schamme aller der gnaden.*

12 Original: *Enmitten in dem paradise/[...] zü prise.*

voll blühend, mit schönen Äpfeln geschmückt, die waren schön anzusehen«¹³ (349–351). Abschließend schwärmt die Erzählinstanz: »Denselben Baum ehre ich vor allen anderen, die jemals erblickt wurden«¹⁴ (352–353). Bereits hier klingt die *agency* des Paradiesbaumes und seiner Früchte an: Der Baum steht in der Mitte des Paradieses, es ist quasi unmöglich, ihn nicht zu entdecken – durch seine zentrale Position bringt er potenzielle – menschliche wie mehr-als-menschliche – Passant*innen dazu, ihn wahrzunehmen und mit ihm so in ein Netzwerk einzutreten. Selbst, wenn Gott nicht auf den Baum hinweisen würde, würden Eva und Adam vermutlich früher oder später an ihm vorbeispazieren und auf ihn aufmerksam werden; dennoch wird ihr Interesse am Baum bei Lutwin zu Beginn durch Gott geweckt. Darüber hinaus verzerren den Baum seine Früchte:¹⁵ Ihnen eignet Attraktionspotenzial, sie reizen dazu, gepflückt und verzehrt zu werden.

Der Teufel belauscht das Gespräch und spricht Eva schließlich voller Hinterlist und Falschheit und in Gestalt einer Schlange¹⁶ (*In einer slangen wise*, 397) an: »Eva, sag mir, warum sind dir die Bäume und ihre Früchte von Gott verboten?«¹⁷ (416–418) Eva erklärt der Schlange, dass ihnen nicht alle Bäume verboten seien, sondern eben nur der eine, weil dieser »uns sofort die Scham und

13 Original: *Schön und wol floriert/Von öppfeln schöne gezieret,/Die worent zü dem anblick schöne.*

14 Original: *Den selben boum ich kröne/Für alle, die ie ouge gesach.*

15 Lutwin bezeichnet die Früchte an dieser Stelle und im Folgenden (470, 475 und 507) zwar als Äpfel, jedoch fußt »[d]ie verbreitete Gleichsetzung der Paradiesfrucht mit einem Apfel [...] letztlich auf Verwechslung von lat. *mālus* ›Apfel‹ mit *mālus* ›böse‹ in einer Zeit, in der die lat[einischen] Vokalkürzen in offener Silbe gedehnt wurden. Seitdem wird der Sündenfall bekanntlich sehr häufig durch Biss [sic!] in einen Apfel dargestellt« (Birkhan 2012, 226). Konrad von Megenberg unterscheidet in seinem *Buch der Natur* zwischen dem Adamsbaum (*Adams pam*) und dem Paradiesbaum (*paradif pam*): Ersterer trägt Früchte, die aussehen, als hätte ein Mensch hineingebissen; Birkhan schließt auf die Etrog-Zitrone (2012, 227). Konrad kommentiert, dass es ein Wunder sei, dass Gott die Ursünde an dieser Frucht zeigen wolle (Luff, und Steer 2003, IV.A.2). Zweiterer ist der *allerfchönft* (IV.A.3) und trägt längliche »Äpfel« – so wurden im Mittelalter auch die Früchte des Dattel- und Buchsbaums bezeichnet (Birkhan 2012, 226). Wir verwenden aus diesen Gründen hier und im Folgenden für Lutwins Formulierung *öppfeln* die neuhochdeutsche Bezeichnung »Früchte«.

16 Die Schlange gilt in der christlichen Kulturgeschichte als »verräterische doppelzünge Verführerin«, als »Verkörperung des Bösen und des Teufels« (Bies 2007, 28–39) sowie als »gottähnliche Gegenmacht« (Schüngel-Straumann 2014, 157).

17 Original: *»Eva, sage mir,/Warumbe sint verboten dir/Die boum und ir frucht von got?«*

Ehrfurcht vor der Gnade Gottes vergessen lassen würde«¹⁸ (426–427). Argumentativ ist diese Stelle deshalb spannend, weil die Schlange so den Fokus von der Gesamtheit der Bäume im Paradies auf den einen speziellen, verbotenen Baum verlagert: Wenn doch alle anderen Früchte verzehrt werden dürfen, wieso dann nicht auch diese besonderen – der aber gar nicht so besonders sei: »Was soll euch schon von diesem kleinen Bäumchen geschehen?«¹⁹ (446–447) Der Teufel in Schlangenform vergrößert durch diese Diminution des Baums der Erkenntnis dessen *agency*: Werden dessen Früchte von Gott als strahlend schön und schmuckvoll inszeniert, eignet ihnen Handlungsmacht, aber nicht in dem Ausmaß, wie wenn die Schlange sie verbal herabmindert und sie so noch interessanter für Eva und Adam macht. In anderen Worten: Die Schlange unterstellt dem Baum eine nur sehr eingeschränkte (oder gar keine) Handlungsmacht und widerspricht damit dem Schöpfer. Paradoxerweise geht nun genau aufgrund dieser Annahme eine besondere Handlungsmacht von dem Baum aus. Wir argumentieren aus diesem Grund, dass nicht nur der Teufel in Schlangengestalt das Paar verführt (Schüngel-Straumann 2014, 158–159), sondern in einem Netzwerk mit dieser Schlange bringt auf die ihr eigene Art und Weise eben auch die verbotene Frucht Eva und Adam zum Verzehr. Der Teufel ist in diesem Netzwerk aber dennoch vonnöten, denn ohne ihn gäbe es für Eva und Adam keinen direkten Anstoß zum Verzehr der Früchte. Abb. 1 zeigt eine von 29 Federzeichnungen aus dem Codex 2980 (Österreichische Nationalbibliothek, Mitte 15. Jh., fol. 13v.) aus der Werkstatt von Diebold Lauber: Hier ist der Teufel in Schlangenform zu sehen, wie er die beiden ersten Menschen dazu anstachelt, vom Baum der Erkenntnis Früchte zu essen, die in der Federzeichnung der Handschrift mit roter Farbe koloriert sind. Auch der Text über der Federzeichnung ist rubriziert, lenkt also bereits durch die Farbverwendung die Aufmerksamkeit der Rezipient*innen. Auf bildlich-grafischer Ebene wird die *agency* der verbotenen Früchte so durch die rote Farbe markiert, Eva hält bereits eine reife Frucht in der Hand und steht kurz vor dem Bissen. Zur Darstellung der Schlange mit menschlichem Haupt und Krone findet sich eine Ausführung im nächsten Kapitel.

Eva freut sich über die Rede der Schlange und glaubt ihr auch (Halford 1984, 464–465). Die Schlange ist es aber, die eine Frucht vom Baum bricht: »Damit schmiegt er sich in die Äste hinein, der aller Treulosigkeit waltete, und

18 Original: *Zu hant duncket uns vergessen/Die schamme aller gnaden.*

19 Original: *Wie möchte uch mysselingen/Von disem cleinen böymelin?*

brach einen Apfel herunter«²⁰ (468–479). Die folgenden Verse offenbaren abermals die starke *agency* der Frucht: »Den Apfel bot er ihr an. Der war schön und wohlriechend. Sehr liebevoll sah sie ihn an und begann, ihn wie wild in ihren Händen hin- und herzuwenden. Damit biss sie hinein, den anderen Teil gab sie Adam, der ihn sofort verzehrte«²¹ (475–482). Eva und Adam müssen die Frucht also nicht einmal pflücken, sie findet ihren Weg durch die Schlange zu ihnen: Anders, als es im Schönwerth'schen Märchen *Der Schneiderfranz* der Fall sein wird, bringen hier nicht Frucht und Baum, sondern Frucht und Schlange die Menschen zum Verzehr der Frucht. Zum beschriebenen attraktiven Äußeren letzterer – Eva sieht die Frucht liebevoll, fast schon verliebt an – gesellt sich nun außerdem eine angenehme olfaktorische Komponente. Die vegetabile *agency* äußert sich nicht nur in einer schönen optischen Erscheinung, sondern auch in einem verlockenden Duft. Als dritter Aspekt der vegetabilen *agency* wird schließlich die Haptik der Frucht beschrieben: Eva kann nicht stillhalten und legt die Frucht unentwegt von einer Hand in die andere. Dadurch ist die Frucht nur noch eine Armlänge von ihrem Mund entfernt – in dem sie im nächsten Vers auch landet, womit schließlich indirekt noch der gustatorische Sinn miteinbezogen wird. Optik, Olfaktorik und Haptik der Frucht führen dazu, dass Eva sie schmecken will. Adam, der im Folgenden Eva die Schuld am Sündenfall geben und sich selbst als Opfer darstellen wird, steht jedoch augenscheinlich die ganze Zeit neben ihr (Griese 2021, 12–13) und bedarf im Gegensatz zu Eva dieser ganzen agenzialen »Überzeugungsarbeit« durch das Frucht-Schlange-Netzwerk gar nicht – er beißt in dem Moment hinein, in dem er die Frucht von Eva überreicht bekommt, und zwar ohne Widerrede.

Einige Verse später klagt die Erzählstimme: »Oh weh, welch großes Beschwernis, dass all dieses Leid nur wegen eines Bisses geschah!«²² (Halford 1984, 499–501) Die Erzählstimme macht so in einem kausallogischen Zusammenhang den Biss in die Frucht verantwortlich für den Sündenfall – wie soeben gezeigt wurde, wird der Biss jedoch erst über den komplexeren Umweg über das Netzwerk der *agency* der Schlange und der *agency* der

20 Original: *Do mitte er sich in die este vielt/Der aller untruwen vielt,/Und brach einen appfel abe.*

21 Original: *Den appfel bot er ir hin./Der was schön und wol gesmach./Vil lieplichen sü in anesach/Und begunde in sere wenden/Hin und her in den henden./Domitte beisz sü darin,/Das ander teil gab sü hin/Adam, das nosz er zu hant.*

22 Original: *Owe dirre grossen swere,/Daz aller dirre ungemach/Nüwvent von einem bisse geschach!*

verbotenen Frucht auf Evas Sinnesorgane und infolgedessen auf die Entscheidungsfindung ausgelöst. Übersetzt man *bisse* (501) anstatt »Biss« mit »Bissen«, impliziert dies nicht nur das aktive Abbeißen Evas, sondern auch das abgeissene Stück der Frucht, wodurch die *agency* der Frucht zusätzlich verstärkt wird.

Ferner relevant für diesen Aufsatz sind schließlich folgende zwei von Gott gesprochenen Verse: »Davon geschieht der Welt bis an diesen Tag Leid«²³ (571–572). Die Ursünde eröffnet Spuren eines viel größeren Netzwerkes, nicht nur der Teufel, Eva und Adam erleiden Gottes Schuldspruch: Eva und all ihre Nachfahinnen werden mit der Erbsünde und Schmerzen bei der Geburt gestraft, Adam und seine Nachfahren werden mit schweißtreibendem Ackerbau verflucht, alle werden sterblich (595–648). Eine weitere Konsequenz der vegetabilen *agency* innerhalb der Heilsgeschichte ist das Jüngste Gericht: Alle Menschen, die sündhaft leben²⁴, werden mit der Apokalypse²⁵ auf ewig verdammt sein (Mecklenburg 2014, 81; Mecklenburg 2025, 225 und 231). Entsprechend dieser christlichen Weltanschauung, also einer inhärenten Logik, die auf der Erzählung von der Ursünde aufbaut, sollte es nicht verwundern, dass auch noch auf dem Weg bis ins 3. Jahrtausend Menschen Sünden begehen (Stichwort Klimasünde).

Lebensbedingende und lebensbedrohende *agency* des goldenen Baums in Schönwerths *Der Schneiderfranz*

Es ist nicht auszuschließen, dass »das 1480 gedruckte Reimgedicht ›Adam und Eva‹ von Hans Folz« (Murdoch 1975, 221) die mündliche Erzählkultur im 19. Jahrhundert nachträglich beeinflusst haben könnte – eine Tradierung, die anhand räumlicher und sozialer Komponenten plausibel wird. Im Falle der Sammlung Franz Xaver von Schönwerths nämlich bewegen wir uns im ländlich geprägten Erzählmilieu der Oberpfalz (Röhrich 1975, 96); ebenso werden für die literarische Übersetzung der *Vita Adae et Evae* von Hans Folz speziell Rezipient*innen aus einem sozial niederen Umfeld vermutet (Murdoch 1975,

23 Original: *Dovon leit geschehen mag/Der welte, so bis fur disen tag.*

24 Hier muss darauf hingewiesen werden, dass Lutwin seine Eva jedoch nicht als absichtsvoll sündhaft inszeniert (Mecklenburg 2014, 81).

25 Für weiterführende Studien zur Verknüpfung von Apokalypse und Apathie empfehlen wir Böhnert, Hornisch, und Rink (2025).

223). Erschwerend kommt die geografische Nähe als potenzielle Begünstigung oraler Diffusion hinzu: Folz wurde 1459 Bürger Nürnbergs (Janota 1980, 769) im an die Oberpfalz angrenzenden Franken. Bedeutsamer noch erscheinen zweifelsfrei stoffliche wie motivische Gemeinsamkeiten, nämlich die unübersehbare inhaltliche Verknüpfung von Schlangen und Frauen, die Früchte von Bäumen essen, die wir sowohl in Folzens *Adam und Eva* als auch in Schönwerths *Der Schneiderfranz* finden.

Für diesen Sammelband hat die Autorin Silvie Lang erstmals eine diplomatische Transkription des handschriftlichen Manuskripts *Der Schneiderfranz* aus dem Nachlass Schönwerths eines unbekannten Trägers bzw. einer unbekannten Trägerin vorgelegt.²⁶ Weder Orts- noch Zeitangaben lassen sich für die Niederschrift feststellen. Die Erzählung gliedert sich jedoch in bekannte mündliche Erzähltypen der Märchenforschung, und zwar einerseits die realistische Erzählung ATU 930 (Die Prophezeiung), in der prototypisch »einem armen Jungen [...] eine große Zukunft [...] oder eine reiche Heirat [...] prophezeit wird« (Uther 2015, 253). Diese stellt den einleitenden Teil zum eigentlichen Zaubermärchen ATU 461 (Drei Haare vom Bart des Teufels) dar, das erzählt, wie besagter Brautwerber drei Haare vom Bart des Teufels holen muss, um heiraten zu dürfen (110). Die Verknüpfung von ATU 930 und ATU 461 stellt dabei eine gängige Typenkombination dar (Marzolph 1990, 343). Für unsere Analyse relevant ist vor allem Schönwerths Variante von ATU 461, die ab Zeile 43 der Transkription beginnt, doch auch in seiner Version der Schicksalserzählung ATU 930 (Zeilen 1 bis 42 im Anhang) erstaunt uns die vegetabile *agency* und muss bereits als Teil eines erzählten mehr-als-menschlichen Netzwerkes verstanden werden.

Bezeichnend ist, dass unserem genau genommen recht passiven Helden, dem Schneiderfranz, sein Schicksal göttlich von »U. L. Herr u Skt Peter« (Schönwerth) vorherbestimmt wird, die Erzählung sich somit in christlicher Tradition verortet, wie wir sie freilich auch bei Lutwin haben. Für Franz wird entschieden, dass er die »tochter des reichen Kaufmanns nebenan« (Schönwerth) heiraten wird, ein Vorschlag des Petrus, den Jesus wortwörtlich abnickt – dem Märchenhelden wird also eine Begleiterin zur Seite gestellt, so wie Adam Eva. Die Kaufmannstochter Rosa findet Gefallen am »holden Angesicht« (Schönwerth) von Franz, woraufhin ihr Vater die potenzielle Liaison zu unterbinden sucht, indem er Franz töten will. Ein Brief, den unser Märchenheld überbringen soll, besiegelt sein Schicksal schriftlich mit dem

26 Diese befindet sich unbereinigt im Anhang dieses Bandes.

Auftrag, den Boten sofort »umbringen« (Schönwerth) zu lassen. An dieser Stelle nun versteckt sich zwischen den Zeilen eine vegetabile Handlungsmacht, die leicht zu überlesen ist. Auf seinem Weg in den vermeintlichen Tod ruht Franz unter einem Baum und schläft ein. Soldaten entwenden ihm den Brief und lesen ihn. Ihnen »reute aber der schöne junge Mensch u sie nahmen den brief u strichen die Worte: »Umbringen« aus u schrieben dafür, die Kaufmänn solle ihn sogleich mit ihrer Tochter Rosa kopuliren lassen« (Schönwerth). Das europäische Volksmärchen, so Max Lüthi, lebt von seinem abstrakten Stil, in welchem alle – um mit Latour'schem Vokabular zu sprechen – Aktant*innen ineinandergreifen, um die nächste Handlung auszulösen, das Netzwerk zu bewegen: »Die Wunderdinge des Märchens sind nicht dazu da, um spielerisch verwendet zu werden, um dem Helden Spaß, Annehmlichkeit, Reichtum zu schenken, sondern sie sollen ganz bestimmte Handlungssituationen bewältigen. Oft werden sie dem Helden erst dann in die Hand gespielt, wenn er sie unmittelbar nötig hat« (Lüthi 2005, 31). In diesem Licht erscheint auch der Baum, unter dem Franz einschläft, als mehr als bloßes Requisit, ist eben kein dekorativer Zug (Lüthi 1981). Auch wenn unerzählt bleibt, wie der Baum Franz dazu bringt, unter ihm in Schlaf zu fallen, wie er die Soldaten dazu bringt, innezuhalten, Franz zu beobachten, seinen privaten Brief zu lesen und dessen Inhalt gar zu verfälschen, Franz somit zu schützen, so dürfen wir konstatieren, dass der Baum das zentrale Element in dieser Sequenz ist, das initiiert am Anfang all dieser Handlungen steht. Auch in der bekannten Grimm-Variante von ATU 461, *Der Teufel mit den drei goldenen Haaren*, entschläft der Held im Wald und wird währenddessen ausgerechnet von mordlustigen Räubern gerettet, die wie in Schönwerths Variante den Brief umschreiben (Grimm 1857, 154).

Franz überlebt den Mordanschlag also und heiratet Rosa; zur Strafe stellt sein Schwiegervater ihn vor übernatürliche Aufgaben, womit ATU 461 einsetzt: Der Märchenheld soll »drei goldne federn von einem Drachen bringen« (Schönwerth). Der Drache wird in der Märchenforschung als »eine Vergrößerung der Schlange ins Fürchterliche« (Röhrich 1981, 793) verstanden und ist im Märchen oft genug mit dem »Teufel auswechselbar« (799). Diese Verknüpfung findet sich bereits etymologisch in der alt- und mittelhochdeutschen Wortbedeutung von *wurm*: Das Substantiv kann nicht nur »Drache«, sondern auch »Schlange« bedeuten (Lexer 1992, 329). Darüber hinaus ist in bildlicher Bedeutung auch der Teufel als »schlange im paradiese« (329) gemeint. Auch in Konrads von Megenberg (1309–1374) *Buch der Natur* (1349–1350), dem ersten deutschsprachigen enzyklopädischen Werk über die Bestandteile der Welt,

ist der *trach* als Unterart der *flangen* gelistet, wobei Konrad zwischen *trachen* mit und ohne Füße unterscheidet: »Es gibt auch eine Art von Drachen, der keine Füße hat und nur auf der Brust über die Erde kriecht« (Luff, und Steer, III.E.10, 30–31)²⁷. In den Ausführungen zum *drachencoppen*, einer weiteren Unterart der *flangen*, erklärt Konrad außerdem, dass diese ein Jungfrauenantlitz²⁸ (III.E.11, 29) haben und Eva deswegen im Paradies dem Teufel überhaupt geglaubt habe. Nicht nur die Hagenauer Handschrift des *Buchs der Natur* (Cpg 300, Universitätsbibliothek Heidelberg, 1443–1451) zeigt auf fol. 211r. einen Drachen ohne Gliedmaßen mit Jungfrauenkopf: Auch in der Illustration im Codex 2980 aus Diebold Laubers Werkstatt (Abb. 1) ist der Teufel als Schlange dargestellt. Bezeichnend ist, dass diese Schlange ebenso mit dem Kopf einer Frau mit Krone gezeichnet ist und beinlos ist – was einleuchtet, bedenkt man, dass sowohl Codex 2980 (Lutwins *Eva und Adam*) als auch Cpg 300 (Konrads *Buch der Natur*) Diebold Laubers Schreibwerkstatt entstammen.

Auf seiner Reise gelingt es Franz am Ende, drei Prinzessinnen zu retten. Während uns die erste Königstochter in Not weniger interessiert, ist vor allem die zweite von Bedeutung, die dritte auch nicht ganz irrelevant. Im zweiten Königreich nämlich sieht Franz »eine Prinzessin unter einem baume sitzen, todenbleich zum Sterben wie die vorige. Er fragte sie [nach dem Grund ihres Leidens] u sie erwiderte: dieser baum, der sonst voll goldner Apfel hing, die ich aß, verdorrt jetzt Zweig um Zweig u nur am letzten hängt noch ein goldner Apfel u mit diesem letzten Apfel endet auch mein Leben« (Schönwerth). Hier nun offenbart sich die vegetabile *agency* des Baumes sowie seiner Früchte: Die Prinzessin kann den goldenen Äpfeln offensichtlich nicht widerstehen; sie erscheinen als ihre einzige Mahlzeit, als das, was sie am Leben erhält. Wie Franz im Einleitungsteil von ATU 930 bringt auch hier ein Baum einen Menschen dazu, sich unter ihn zu setzen. Wie bei Lutwin trägt er ausgerechnet Früchte, die optisch anhand ihrer goldenen Farbe zum Verzehr reizen. Erst bei der dritten Prinzessin, die vom Drachen in seine Höhle²⁹ entführt wurde (auch hier sehen

27 Die Übersetzung stammt hier und im Folgenden von Vanessa-Nadine Sternath. Der Originaltext wird nach der Edition von Luff und Steer (2003) in Zeilen gezählt und in den Fußnoten wiedergegeben: *Ez ȳft auch ainrlay trachen, der hat niht fūzz vnd flingt nevr auf der prūft an der erden.*

28 Original: *Dev flang hat ainr iunkfrawen antlūtz.*

29 Auch Konrad von Megenberg verweist darauf, »dass der Drache gern in den tiefen Abgründen der Erde wohnt« (III.E.10, 20–21). Original: *Auguftinus fpricht, daz der trach gern won in den tieffen abgrūnten der erden.*

wir also eine Verbindung von Frau und ›Schlange‹), erfahren wir den Grund für das Verwelken des »goldnen baum[s]« (Schönwerth). Der Drache nämlich weiß: »tief im Grund unter dem Apfelbaum ist eine Shlange, die seine Wurzeln u Säfte verzehrt, wird sie ausgegraben u zu Pulver verbrannt u dieses an die Wurzeln gestreut, geneßt der baum u die Prinzessin« (Schönwerth). Eine derartige übernatürliche Kraft schreibt auch Konrad von Megenberg pulverisierten *flangen* zu (Luff, und Steer 2003, III.E.3, 11). Nicht nur hat also der Baum die Prinzessin dazu gebracht, von seinen Früchten zu essen, sondern auch eine Schlange, seine Wurzeln und Säfte zu genießen. Genau genommen hat die Schlange die Prinzessin also zu gar nichts gebracht, sie stehen in keiner direkten Verbindungslinie – im Gegensatz zu Lutwins Dichtung, in der die Schlange die Frau durchaus zu etwas bringt, also *agency* beweist. Jedoch ist die *agency* des Baumes so stark, dass als Folge seiner Handlungsmacht seine eigene Frucht verwelkt, die die Prinzessin nährt. Zusätzlich zu dieser lebensbedingenden *agency*, die dazu führt, dass sowohl Prinzessin als auch Schlange ihr Leben an den Baum knüpfen und von ihm genährt werden, finden wir also auch eine lebensbedrohende *agency*: Fast selbstzerstörerisch mutet diese an, wenn in der Folge der Anziehungskraft des goldenen Baumes seine eigene Frucht gefährdet ist – und in dieser Konsequenz auch das Leben der Prinzessin.

Die Schlange ist gewissermaßen im Boden versunken, aber die Verbindung von Verführung und Weiblichkeit bleibt erhalten. Die Prinzessin unter dem Goldapfelbaum macht letztlich, was auch Eva in Lutwins *Eva und Adam* macht: Sie schadet sich selbst. Im Vergleich zu Lutwins Text jedoch wirkt die *agency* des Baumes hier wesentlich direkter ein, weil keine Vermittlung zwischen Mensch und Schlange mehr notwendig ist. Die Verführung ist internalisiert worden; erst eine männliche Helferfigur – Franz – bringt Rettung, indem sie den geheimen Zusammenhang aufdeckt. Ein dezidierter Blick auf die Frage nach Träger*innen von *agency* im Märchen offenbart also, dass es in der Tat keine simplen kausallogischen Zusammenhänge sind, über die eine Schuldzuweisung und somit Sünde stattfindet. Vielmehr erweist sich die Erzählung *Der Schneiderfranz* als Abbild eines komplexen Baum-Schlange-Netzwerkes, in dessen Zentrum ein goldener Baum steht, dessen Handlung reziprok ist und immer relational betrachtet werden muss.

Ausblick: Ursünde und Klimasünde

Die Schöpfung zu bewahren, ist ein Auftrag, in dessen Verantwortlichkeit sich auch heute noch viele Christ*innen sehen: »Biblich gesprochen haben wir den Auftrag, uns um alles Lebendige in Gottes Sinne zu kümmern – daran scheitern wir grandios« (Trenz, Christliches Engagement zwischen Streuobstwiesen und Klimaprotesten, katholisch.de), so äußerte sich die Theologin Charlotte Cremer im Jahr 2022 gegenüber dem Internetportal der katholischen Kirche in Deutschland in Bezug auf die Klimakatastrophe. Religiöse Grundlagen beweisen damit *agency*, sie bringen – nicht nur in diesem Fall – Christ*innen dazu, die Klimakatastrophe zu reflektieren und zu handeln. Ähnlich wie in Lutwins *Eva und Adam* stellt Cremer die neuzeitlichen Menschen indirekt in die Tradition der biblischen Ursünde, die aus christlicher Perspektive eine Ursache für das Scheitern der Menschen in Bezug auf die Schöpfung sein kann. Auch hier lohnt es, von kausallogischen Zusammenhängen Abstand zu nehmen und stattdessen in einer feinmaschigeren Analyse die Leben bedingende vegetabile *agency* in den Blick zu nehmen. In einer christlichen Erzähltradition werden wir also auch heute noch alle mittelbar durch den Sündenfall, an dem pflanzliche, tierliche und menschliche Akteur*innen teilhaben, zu etwas gebracht: Wir sind »Klimasünder*innen«, die ähnlich wie in Schönwerths *Schneiderfranz* Leben bedrohen. Das digitale Wörterbuch der Deutschen Sprache (DWDS) definiert diesen Terminus als »j[emand], der absichtlich das Klima schädigt, den Klimaschutz bewusst missachtet« (Klimasünder, DWDS).³⁰ An diesem hoch-

30 Bereits auf lexikalischer Ebene weist das Wort als Determinativkompositum eine eindeutig negative Konnotation auf, indem das Determinatum »Sünder*innen« die Tragweite dessen verdeutlicht, was Klimaschädigende tun, sei es in Bezug auf hohen Konsum, wenig nachhaltiges Reisen oder das Unterlassen umweltfreundlichen Verhaltens. Das sündige Verhalten wird also direkt auf das bezogen, was diese Person hinsichtlich Klima, Umwelt und Natur tut oder auch unterlässt. Auf semantischer Ebene wird deutlich, dass Menschen wider das Klima sündigen bzw. sich am Klima versündigen. Damit wird dem Klima ein Subjektstatus zugewiesen, als könne es handeln oder sich beschweren. Genau das aber ist problematisch, weil »Klima« eine vereinfachende Generalisierung höchst komplexer Zusammenhänge verschiedenster Akteur*innen ist und daher vor allem die Unmöglichkeit in den Blick gerät, daran etwas zu ändern: Individuelles Handeln erscheint aussichtslos. Des Weiteren lässt sich aus der negativen Konnotation und den semantischen Aspekten ein denotativer Bedeutungsanteil ableiten, denn Sünde ist immer zu vermeiden bzw. zu bestrafen. Indem eine Person als Klimasünder*in bezeichnet wird, wird ihr Handeln entweder als zu vermeiden und nicht nachahmenswert oder sogar als Grund für Bestrafung konzeptualisiert.

aktuellen Begriff wird deutlich, wie christliche Konzepte in nicht-religiösen Kontexten zu finden sind bzw. diese bedingen. An dieser Stelle ist es wichtig, noch einmal darauf hinzuweisen, dass Eva bei Lutwin nicht absichtsvoll schädigend handelt. Ebenso wirken weder die Prinzessinnen noch die Schlange im *Schneiderfranz* bewusst zerstörerisch auf ihre Umwelt ein. Das sündenreiche Handeln erscheint hereditär: Gerade nämlich die Ursünden-Erzählung des Alten Testaments läuft darauf hinaus, dass die Menschen schon sündig geboren werden, ohne überhaupt gehandelt zu haben. Denkt man diesen Gedanken für den mittelalterlichen und neuzeitlichen Kontext weiter, dann kann auch hierfür allein die Existenz der Menschen schon als eine Sünde gegen die Natur betrachtet werden. Die Menschen heutzutage können also gar nicht anders, als zu Klimasünder*innen zu werden – jedoch haben gerade die Menschen aufgrund der Ursünde prinzipiell die Mittel, mit dieser ihrer Voraussetzung umzugehen, haben Eva und Adam doch vom Baum der Erkenntnis gegessen und nicht etwa vom Baum der Unwissenheit.

Die Verwendung des Begriffs ›Klimasünde‹ zeigt aber auch, dass bis heute das menschliche klimaschädigende Handeln mit Verletzungen von Sakralen in Verbindung gebracht wird; dieses Konzeptfeld wird auch von neurechten YouTubern aufgegriffen, dann jedoch diametral, um engagierte Klimaaktivist*innen *ad hominem* zu diskreditieren, sie implizit als unglaublich darzustellen und ihr Handeln zu verurteilen (Liemann, und Riess 2024, 295–312). Die Verschränkung von Klimathematik, insbesondere hinsichtlich ihrer Charakterisierung als Krise bzw. Katastrophe, und Religiosität kann also in unterschiedlichen Lebensbereichen verortet werden: einerseits, um Fehlverhalten hinsichtlich Umweltschutz anzumahnen, andererseits in Bezug auf vermeintlich religiös-fanatische Umweltschützer*innen.

Die Konsequenzen des biblischen Sündenfalls finden sich also in Variationen auch in neuzeitlichen christlich geprägten Kreisen wieder. Trotz einer Auswahl von Handlungsoptionen (Lang, und Sternath 2025b, 461) wie dem Verzicht auf Flugreisen, der Vermeidung von Fleisch und der Umstellung auf erneuerbare Energien bleibt der Klimaschutz in internationaler Perspektive bisher auf der Strecke, internationale Zusammenarbeit in Hinblick auf Klimaschutz ist kaum gegeben. Die Menschen bleiben letzten Endes passiv und entziehen sich der Verantwortung für Klimasünden, die etymologisch zwar dem Christentum entstammen, mittlerweile aber auch auf pagane Kontexte übertragen werden.

Bibliografie

- Bies, Werner. »Schlange.« *Enzyklopädie des Märchens. Band 12: Schinden, Schinder – Sublimierung*, hg. von Rudolf Wilhelm Brednich, Hermann Bausinger, Wolfgang Brückner, Daniel Drascek, Helge Gerndt, Ines Köhler-Zülch, Lutz Röhrich und Klaus Roth, Walter de Gruyter, 2007, 34–45.
- Birkhan, Helmut. *Pflanzen im Mittelalter. Eine Kulturgeschichte*. Böhlau Verlag, 2012.
- Griese, Sabine. »Adam, Eva und das Vermögen der deutschen Literatur des Mittelalters.« *Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse*, Bd. 142, Nr. 4, S. Hirzel Verlag, 2021, 3–28.
- Der Schneiderfranz. Datum unbekannt. Nachlass Schönwerth. Faszikel 4b, Mappe 21. Stadtarchiv Regensburg, Regensburg.
- Grimm, Jacob und Wilhelm. *Kinder und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm. Erster Band. Große Ausgabe*. Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1857.
- Halford, Mary-Bess. *Lutwin's Eva und Adam. Study–Text–Translation*. Kümmerle Verlag, 1984.
- Janota, Johannes. »Folz, Hans.« *Verfasserlexikon – Die deutsche Literatur des Mittelalters. Band 2: Comitis, Gerhard – Gerstenberg, Wigand*, hg. von Kurt Ruh, Gundolf Keil, Werner Schröder, Burghart Wachinger, Franz Josef Worstbrock und Christine Stöllinger, Walter de Gruyter, 1980, 769–793.
- Kiening, Christian. »Arbeit am Absolutismus des Mythos. Mittelalterliche Supplemente zur biblischen Heilsgeschichte.« *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Udo Friedrich und Bruno Quast, Trends in Medieval Philology 2, Walter de Gruyter, 2004, 35–57.
- [Lemma] Klimasünder. *Digitales Wörterbuch der Deutschen Sprache*, o. D., <https://www.dwds.de/wb/Klimas%C3%BCnder> (letzter Aufruf: 31.07.2024).
- Köbele, Susanne. »Registerwechsel. Wiedererzählen, bibelepisch (*Der Saelden Hort, Die Erlösung, Lutwins Adam und Eva*).« *Inkulturation. Strategien bibelepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Bruno Quast und Susanne Spreckelmeier, Literatur | Theorie | Geschichte. Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik 12, Walter de Gruyter, 2017, 167–202.
- Konrad von Megenberg. *Buch der Natur*. Hagenau, Diebold Lauber, 1443–1451. Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cpg 300.

- Kübel, Paul. *Metamorphosen der Paradieserzählung*. Vandenhoeck Ruprecht, 2007.
- Lang, Silvie, und Vanessa-Nadine Sternath. »Argumentationsstrategien in Katastrophenmythen: Verantwortung und Verantwortungsbewusstsein im *Gilgamesch*-Epos und in Georg Wickrams *Metamorphosen*-Bearbeitung.« *Apokalypse und Apathie. Handlungs(un)fähigkeiten in der Klimakrise*, hg. von Martin Böhnert, Maria Hornisch und Annika Rink, *Climates – Cultures – Contexts*, Bd. 1, transcript Verlag, 2025a, 329–349.
- Lang, Silvie, und Vanessa-Nadine Sternath. »Handlungsoption.« *Apokalypse und Apathie. Handlungs(un)fähigkeiten in der Klimakrise*, hg. von Martin Böhnert, Maria Hornisch und Annika Rink, *Climates – Cultures – Contexts*, Bd. 1, transcript Verlag, 2025b, 461.
- Latour, Bruno. *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Suhrkamp Verlag, 2022.
- Liemann, Christina, und Christine Riess. »Von ›Alarmsirenen‹ und ›Gretarismus‹ – Der Klimadiskurs in rechts-alternativen YouTube-Videos als Beispiel für multimodale (und) personalisierte Argumentationspraktiken.« *Aptum #Klima*, hg. von Felix Böhm, Paul Reszke und Valentina Roether, Helmut Buske Verlag, 2024, 295–312.
- Lixfeld, Hannjost. »Ätiologie.« *Enzyklopädie des Märchens. Band 1: Aarne – Bayerischer Hiasl*, hg. von Kurt Ranke, Hermann Bausinger, Wolfgang Brückner, Max Lüthi, Lutz Röhrich und Rudolf Schenda, Walter de Gruyter, 1977, 949–953.
- Luff, Robert, und Georg Steer, Herausgeber*innen. *Konrad von Megenberg. Das ›Buch der Natur‹. Band II. Kritischer Text nach den Handschriften. Texte und Textgeschichte*, Bd. 54, Max Niemeyer Verlag, 2003.
- Lüthi, Max. »Dekorative Züge.« *Enzyklopädie des Märchens. Band 3: Chronikliteratur – England*, hg. von Kurt Ranke, Hermann Bausinger, Wolfgang Brückner, Max Lüthi, Lutz Röhrich und Rudolf Schenda, Walter de Gruyter, 1981, 380–385.
- . *Das europäische Volksmärchen*. Francke, 2005.
- Lutwin. *Adam und Eva*. Hagenau: Diebold Lauber, Mitte 15. Jh. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2980, fol. 13v.
- Marzolph, Ulrich. »Haare: Drei Haare vom Bart des Teufels (AaTh 461).« *Enzyklopädie des Märchens. Band 6: Gott und Teufel auf Wanderschaft – Hyllén-Cavallius*, hg. von Rudolf Wilhelm Brednich, Hermann Bausinger, Wolfgang Brückner, Lutz Röhrich und Rudolf Schenda, Walter de Gruyter, 1990, 343–348.

- Mecklenburg, Michael. »Der Sündenfall als Glücksfall. Lutwins ›Eva und Adam‹.« *Vergessene Texte des Mittelalters*, hg. von Nathanael Busch und Björn Reich, S. Hirzel Verlag, 2014, 79–90.
- . »Weltuntergangshoffnung! Zur Idee der herbeigesehnten Apokalypse im deutschsprachigen Mittelalter.« *Apokalypse und Apathie. Handlungs(un)fähigkeiten in der Klimakrise*, hg. von Martin Böhnert, Maria Hornisch und Annika Rink, *Climates – Cultures – Contexts*, Bd. 1, transcript Verlag, 2025, 221–244.
- Murdoch, Brian. »Das deutsche Adambuch und die Adamlegenden des Mittelalters.« *Deutsche Literatur des späten Mittelalters. Hamburger Colloquium 1973*, hg. von Wolfgang Harms und L. Peter Johnson, Erich Schmidt Verlag, 1975, 209–224.
- . »Lutwin.« *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Band 5: Kochberger, Johannes – Marien-ABC*, hg. von Kurt Ruh, Gundolf Keil, Werner Schröder, Burghart Wachinger und Franz Josef Worstbrock, Walter de Gruyter, 2010, 1087–1089.
- Röhrich, Lutz. »Adam und Eva.« *Enzyklopädie des Märchens. Band 1: Aarne – Bayerischer Hiasl*, hg. von Kurt Ranke, Hermann Bausinger, Wolfgang Brückner, Max Lüthi, Lutz Röhrich und Rudolf Schenda, Walter de Gruyter, 1977, 89–97.
- . »Drache, Drachenkampf, Drachentöter.« *Enzyklopädie des Märchens. Band 3: Chronikliteratur – England*, hg. von Kurt Ranke, Hermann Bausinger, Wolfgang Brückner, Max Lüthi, Lutz Röhrich und Rudolf Schenda, Walter de Gruyter, 1981, 788–820.
- Röhrich, Roland. *Der oberpfälzische Volkskundler Franz Xaver Schönwerth. Sein Leben und sein Werk*. Kallmünz, 1975.
- Schäfer, Peter. *Die Schlange war klug: Antike Schöpfungsmythen und die Grundlagen des westlichen Denkens*. C. H. Beck, 2022.
- Schüngel-Straumann, Helen. *Eva. Die erste Frau der Bibel: Ursache allen Übels?* Ferdinand Schöningh, 2014.
- Trenz, Nicola. »Christliches Engagement zwischen Streuobstwiesen und Klimaprotesten. Junge Gläubige im Einsatz für die Schöpfung.« *katholisch.de*, 01.09.2022, <https://www.katholisch.de/artikel/40799-christliches-engagement-zwischen-streuobstwiesen-und-klimaprotesten> (letzter Aufruf: 08.08.2024).
- Uther, Hans-Jörg. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Suomalainen Tiedeakatemia, 2004.

—. *Deutscher Märchenkatalog. Ein Typenverzeichnis*. Waxmann, 2015.

Wehse, Rainer. »Verführung.« *Enzyklopädie des Märchens. Band 13: Suchen – Verführung*, hg. von Rudolf Wilhelm Brednich, Hermann Bausinger, Wolfgang Brückner, Daniel Drascek, Helge Gerndt, Ines Köhler-Zülch, Klaus Roth und Hans-Jörg Uther, Walter de Gruyter, 2010, 1432–1437.

[Lemma] wurm. *Matthias Lexers mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*, mit den Nachträgen von Ulrich Pretzel, Hirzel, 1992, 329.

