

TONIO SEBASTIAN RICHTER

Cyprianus und seine Zauberbücher

Zur Herkunft und Überlieferungsgeschichte eines Motivs in Storms Märchen-Novelle »Der Spiegel des Cyprianus« (1865)

*Konrad von Rabenau, dem großen
homme de lettre, zum 90. Geburtstag*

1. Prolog

Am Krankenlager eines Kindes, »je zu einer Seite des Bettes«, wachen zwei Frauen.¹ Das Kind Kuno, »das einzige Söhnlein des Grafen«, ist »von unerklärlichem Siechtum befallen«, so dass »die vornehmsten Ärzte, die herbeigerufen wurden, (...) den Ursprung des Übels nicht zu erkennen« vermögen. »Die eine« der Frauen ist »alt, in der Kleidung einer vornehmen Dienerin« – es ist die dem Grafenschloss in langjährigem Dienst verbundene Amme; »die andere« ist »unverkennbar die Dame des Hauses, fast jung noch, aber die Spuren vergangenen Leides in dem blassen gütvollen Angesicht.« Anders, als ihre aufopferungsvolle Nachtwache an Kunos Bett es vermuten ließe, ist sie nicht die leibliche Mutter des Grafensöhnchens. Ihr Verhalten setzt die Binnenerzählung in Gang, wenn die Amme das Wort an sie richtet: »Es hat nicht immer solche Stiefmütter gegeben hier im Schloß.« »Du mußt mich nicht so loben, Amme!« »Kennt Ihr denn nicht die Geschichte von dem Spiegel des Cyprianus?«. Wohlan. Ein früherer Schlossgraf und dessen Gemahlin, »von allen Leuten nur die gute Gräfin genannt«, litten unter ihrem unerfüllten Kinderwunsch. Die Zeiten waren kriegerisch, und eines Tages wird ein Verwundeter ins Schloss gebracht, »ein alter Arzt, der mit den Schweden in's Land gekommen« war. Cyprianus, so sein Name, findet unter der kundigen und liebevollen Pflege der guten Gräfin langsam Genesung. Zuletzt in die Ursache ihres Kummers eingeweiht, verspricht er ihr beim Abschied eine »Dankesgabe, die ich durch sichere Hand aus der Heimat an Euch senden werde (...) ein speculum, zu Deutsch ein Spiegel, unter sonderer Kreuzung der Gestirne und in der heilbringendsten Zeit des Jahres gefertigt. Wollet ihn in Eure Kammer stellen und nach Frauen Art gebrauchen, so dürfte er Euch bald bessere Kunde bringen (...) Man hält mich, setzte der Greis geheimnisvoll lächelnd hinzu, »in meiner Heimat für nicht unkundig der Dinge der Natur.«

Hier unterbricht sich die Amme, um ein *On dit* über Cyprianus, den Zauberer, zu rekapitulieren: »Ihr wisset wohl, gnädige Gräfin, daß der Name Cyprianus später im ganzen Norden als eines mächtigen Zauberers bekannt geworden ist. Die Bücher, die er geschrieben, hat man nach sei-

nem Tode in dem unterirdischen Gewölbe eines Schlosses an Ketten gelegt, weil man geglaubt hat, es seien böse, das Heil gefährdende Dinge darin enthalten«. Ist es nun lediglich die Assoziation des ungewöhnlichen Namens und die Nähe der Berufe, die die Gedanken der Amme vom alten schwedischen Arzt zum mächtigen Zauberer des Nordens gelenkt hat, oder möchte sie die Identität der beiden insinuieren? Für letzteres könnte sprechen, dass sie dem schlechten Leumund des Zauberers ihre Meinung entgegengesetzt: »die das getan, haben sich geirrt, oder sie sind selbst nicht reinen Herzens gewesen; denn – wie Cyprianus während seines Aufenthalts in diesem Hause oft gesagt haben soll – »die Kräfte der Natur sind niemals böse in gerechter Hand«. Dieses Cyprianus-Zitat im Munde der Amme, die Behauptung einer Synergie zwischen Naturkräften und menschlichem Verhalten, nimmt den neuralgischen Punkt des alsbald im Grafenschloss eintreffenden Zauberspiegels vorweg, von dessen Ankunft die Amme, zurück in ihrer Erzählung, berichtet. Heißt es doch in dem Begleitbrief des Cyprianus, den Graf und Gräfin zusammen mit dem Spiegel empfangen: »Niemand darf das Bild einer argen Tat in diesen Spiegel fallen; die heilsamen Kräfte, welche bei seiner Anfertigung mitgewirkt haben, würden sich sonst in ihr Widerpiel verkehren (...), und nur eine Sühne, aus des Übeltäters eigenem Blut entsprossen, vermöchte die Heilskraft des Spiegels wieder herzustellen.« In diesen Zauberworten antizipiert der Erzähl-Magier Storm den Kulminationspunkt der Binnenerzählung, und in ihnen ist zugleich das Orakel gestellt, in dessen Erfüllung sich die kunstvolle Verschränkung der Binnen- und Rahmenerzählungen vollziehen und der glückliche Ausgang der letzteren besiegelt werden wird.

Nur schweren Herzens reißen wir uns von Storms Märchen-Novelle² »Der Spiegel des Cyprianus« von 1865 los,³ um zu unserem Thema zu gelangen, zu Herkunft und Überlieferungsgeschichte der Person des Zauberers Cyprianus und seiner Zauberbücher.

2. Cyprianus, ein Magus aus Norden?

Wie seit langem bekannt ist, beruht der kleine Exkurs der Amme auf volkskundlichen Daten,⁴ die Theodor Storm selbst für die Wissenschaft aufgezeichnet hat.⁵ Mit dem Quellennachweis »Herr Storm in Husum« hat Karl Müllenhoff 1845 in der Sammlung »Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig Holstein und Lauenburg« die folgende Überlieferung festgehalten: »In alter Zeit lebte auf einer dänischen Insel ein Mann Namens Cyprianus; der war schlechter als der Teufel. Deshalb ward er, als er gestorben und zur Hölle gefahren war, vom Teufel wieder hinausgeworfen und auf seine Insel zurück versetzt. Hier schrieb er neun Bücher in altdänischer Sprache mit Hexereien und Zaubersprüchen. Wer diese Bücher alle neun durchliest, ist dem Teufel verfallen. Von diesem

Original sollen drei (oder neun) Exemplare von einem Mönche abgeschrieben und dann zerstückelt über die ganze Welt verbreitet worden sein. Ein vollständiges Exemplar soll von einem Grafen, der auf dem Plöner Schloß wohnte, in Ketten geschmiedet und unter das Schloß vergraben sein, weil ihm nach Durchlesung der ersten acht Bücher so angst ward, daß er sie vor den Augen der Welt zu verbergen beschloß. – Eins dieser Bücher existiert noch in Flensburg. Einzelne Zaubereien aus den neun Büchern sind auch noch vielen alten Leuten bekannt. Will man aber darin eingeweiht werden, muß man zuerst das Christentum verschwören. Herr Storm in Husum. – In Flensburg soll man noch mehr vom Cyprianus zu erzählen wissen.«⁶ Die von Storm aufgezeichnete Cyprianus-Überlieferung wurde nicht nur durch Neuauflagen und Anthologien des Müllenhoffschen Werks im deutschsprachigen Raum verbreitet,⁷ sie wurde auch in ein englischsprachiges Werk der Zeit über nordische Mythologie übernommen.⁸ In diesen volkskundlichen Quellen nimmt sich der Zauberer Cyprianus mit seinen auf Altdänisch geschriebenen Zauberbüchern als eine eigentümliche Gestalt skandinavisch-norddeutscher Regionalüberlieferung aus; doch dieser Eindruck täuscht. Wie wir sehen werden, stehen hinter der nordeuropäischen Cyprianus-Gestalt Traditionen von erstaunlicher historischer Tiefe und räumlicher Ausdehnung. Verfolgt man diese Cyprianus-Traditionen in ihren Verzweigungen, wie wir es im weiteren – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – tun wollen, dann lernt man weniger als zunächst gedacht über ursprüngliche nordische Volksüberlieferung, einiges dagegen über Intertextualität – die Art, wie Texte auf Texte wirken. Verlassen wir also die graue Stadt am Meer, um uns zu den Ursprungsorten der Cyprianus-Legende zu begeben: nach Syrien und Kleinasien im 4. Jahrhundert n.Chr.

3. Cyprianus von Antiochia, eine Romanfigur christlicher Dichtung des 4. Jhs. n.Chr.

Die Cyprianus-Legende spielt im syrischen Antiochia. Die Handlung der Legende ist kurz folgende:⁹ Aglaides, Sohn reicher, heidnischer Antiochener, entbrennt in Liebe zu Justina, ebenfalls Kind heidnischer Eltern, die sich den Christen angeschlossen hat. Als sein Werben ergebnislos bleibt und Justina einen plumpen Vergewaltigungsversuch mit Gottes Hilfe abwehren kann, bittet Aglaides den berühmten Zauberer Cyprianus um magische Kuppler-Dienste. Der Auftrag erscheint zunächst simpel. Doch einer nach dem anderen der von Cyprianus ausgesandten Dämonen, die Justina willfährig machen sollen, kehrt geschlagen zurück und muss seine Ohnmacht eingestehen. Dem letzten und mächtigsten kann Cyprianus schließlich das Geheimnis von Justinas Unantastbarkeit entlocken: Der Name Jesu Christi, auf den sie sich beruft, ist mächtiger als jeder Dämon und Teufel! Cyprianus wird in seinen weltanschaulichen Grund-

festen erschüttert und möchte sich auch zum Christentum bekennen. Er bereut sein bisheriges, in frevelhaftem Hochmut und in Unkenntnis des Guten verwirktes Leben, bringt seine Zauberbücher zur Bischofskirche von Antiochia und verbrennt sie eigenhändig. Er erbittet die Taufe, wird Mitglied der Gemeinde, Prediger, Diakon, Priester und schließlich Nachfolger des Bischofs. Auch Aglaides bekehrt sich. Justina, freudig erschüttert über ihre Mitwirkung an der Rettung zweier Seelen, schenkt ihren Brautschatz den Armen und weihet ihr Leben Christus. In der großen Verfolgung unter Kaiser Diokletian erleiden Justina und Cyprianus schließlich in Nikomedia, der Residenz Diokletians, gemeinsam den Märtyrertod.

Diese Legende geht nicht auf einen einzigen Text, sondern auf einen Kranz von drei Erzählungen zurück, die sich gegenseitig ergänzen und teilweise voraussetzen.¹⁰ Diese ursprünglich auf Griechisch verfassten Erzählungen werden »Conversio Cypriani« – »Bekehrung Cyprians«, »Confessio« oder »Paenitentia Cypriani« – »Bekenntnis« oder »Buße Cyprians« und »Passio« oder »Martyrium Cypriani« genannt. Die »Bekehrung Cyprians«¹¹ ist eine hagiographische Erzählung, die mit der Hinwendung Justinas zum Christentum beginnt und mit der Aufnahme des reumütigen Cyprianus in die Christengemeinde Antiochias und seinem Eintritt in die klerikale Ämterlaufbahn bis hin zum Bischofsamt endet. Die »Conversio« bildet die Voraussetzung der beiden anderen Texte.¹² Die »Passio«¹³ berichtet die Fortsetzung des Geschehens, den Weg des bekehrten Cyprianus und der zu seiner Seelenfreundin avancierten Justina zum Märtyrertod. Die »Confessio Cypriani«¹⁴ reflektiert die heterodiögetisch vorgetragene Bekehrungs-Erzählung in einem autodiögetisch erzählten Text:

Ihr alle, die ihr Anstoß an den Mysterien Christi nehmt, seht meine Tränen und bemerkt die Kraft dessen, was in ihnen enthalten ist. Ihr alle, die ihr euch an den Bräuchen erfreut, die von Dämonen kommen, lernt von mir die Nichtigkeit der Spöttereien in ihnen: Denn weder wird jemand von euch abergläubischer sein können, noch jene die sogenannten Götter betreffenden Dinge mehr erforschen können, noch mehr Wirksamkeit durch sie erlangen können, als ich vordem: Ich bin Cyprianus, der von Windeln an dem Apollo als Gabe geweiht und noch als Kleinkind in die Dramaturgie des Drachens eingeführt wurde. Ich war noch keine sieben Jahre alt, als ich in die Mithras-Mysterien eintrat, und da ich ein Fremder der Athener war, wurde ich rasch von meinen Eltern zu einem Bürger gemacht. Als ich zehn Jahre alt war, trug ich die Fackel der Demeter (...). Nach alldem kam ich, zwanzigjährig, nach Memphis zu den Ägyptern und lernte dort die innersten Sanktuarien kennen, in denen man sich mit den die Erde umgebenden Wesen vereinigt, und erfuhr, in welchen astralen Regionen sie apotropäisch sind, an welchen Sternen, Riten und Umständen sie sich erfreuen und durch welche sie gebannt werden (...).

Cyprianus selbst berichtet hier also über die Stationen seiner Ausbildung und seine Vervollkommnung zum gelehrtesten und mächtigsten Magier seiner Zeit,¹⁵ über das Scheitern seiner Kunst an der Tugend und dem

Glauben Justinas, über die Reue, die er daraufhin um seiner verkehrten Gedanken und schlechten Taten willen empfindet, über seine Buße und die Verbrennung seiner Bücher, über seinen Wunsch, Christus anzugehören, und über seine selbstzerstörerischen Zweifel, ob ihm trotz seines Vorlebens Gnade bei Gott zuteil werden könne. Ihm antwortet zuletzt ein Priester namens Eusebius, der ihn tröstet und ihm aus biblischen Exempla nachweist, dass Gott sich noch der ärgsten Sünder zu erbarmen pflegte, sobald sie nur von Herzen bereuten. Wie das »Martyrium«, so basiert auch die »Confessio Cyprians« auf dem Inhalt der »Conversio«. ¹⁶

Durch ihre Handlung datiert sich die Legende in die Jahre vor und während der Christenverfolgung Diokletians am Beginn des 4. Jhs. Religionsgeschichtlich verweist sie auf eine Zeit, in der das Christentum mit einem noch lebendigen, neuplatonisch gestimmten »Heidentum« konkurrierte, ¹⁷ wie es in den Jahrzehnten vor der Religionsgesetzgebung des Kaisers Theodosius der Fall gewesen ist. ¹⁸ Und tatsächlich ist die Existenz der Legende für das Jahr 379 n.Chr. sicher zu belegen. Im Herbst jenes Jahres hält der kappadokische Theologe Gregor von Nazianz eine Predigt über Cyprian von Karthago, den Kirchenvater und Märtyrer des dritten Jahrhunderts (†258 n.Chr.). ¹⁹ In diese Lobrede auf den Nordafrikaner Cyprian sind jedoch Motive aus der Konversionserzählung des antiochenischen Cyprian eingeflossen, so dass hier aus den beiden Cyprianen gleichsam einer geworden ist – der Beginn einer andauernden Verwechslungsgeschichte. ²⁰ Die Formulierung Gregors zeigt, dass ihm die Legende in der Gestalt der »Confessio« vorlag. Das Jahr 379 stellt also den terminus ante quem für die »Confessio« dar und somit auch für die ihr vorausgehende Grundform der Cyprianus-Legende, die »Conversio«, deren Entstehung übereinstimmend um 350 n.Chr. datiert wird. ²¹ Ein ähnliches Indiz findet sich auch im »Liber Peristephanon«, dem literarischen »Märtyrerkrantz«, den um 400 n.Chr. der christliche Schriftsteller Prudentius, wohl in Nordspanien, verfasste. ²² Sein Preislied auf Cyprian von Karthago (»Carmen 13«) enthält ebenfalls Anspielungen auf die Vergangenheit des Kirchenvaters als Magier, bezeugt also dasselbe Zusammenfließen der karthagischen und antiochenischen Cyprianus-Traditionen wie die Cyprian-Predigt des Gregor von Nazianz. ²³

Bevor wir nun zur Wirkungsgeschichte dieser ursprünglichen Cyprian-Überlieferung kommen, müssen wir noch etwas zu deren literarischer Vorgeschichte sagen und damit auch den literarischen Status der antiken Cyprian-Texte noch etwas genauer charakterisieren: Bisher sprach ich von der Cyprianus-Legende. Es gibt eine Reihe von Gründen für die Annahme, dass wir es hier nicht mit der literarischen Ausgestaltung einer auch nur in Grundzügen realen Biographie und so im strengen Sinne eben nicht mit einer *Legende* zu tun haben, sondern mit einem Werk reiner *Dichtung*, einer spätantiken christlichen Erzählung in der formgeschichtlichen Tradition des antiken Romans. Diese Gründe sind einerseits historischer, andererseits literarischer Natur: Zum einen wissen die alten

Bischofslisten Antiochias nichts von einem Bischof Cyprianus,²⁴ zum anderen haben Wissenschaftler des 19. und 20. Jahrhunderts eine solche Menge von Versatzstücken und Motiven aus antiken Romanen und älteren christlichen Erzählungen identifiziert, aus denen, bis hin zu den Namen handelnder Personen, unser Cyprianus-Roman zusammengesetzt ist,²⁵ dass Richard Reitzenstein schon 1921 resümierte: »Man wird aufhören müssen, in der zierlichen Novelle irgendwelche Reste einer Tradition zu suchen.«²⁶ Diese Gründe sind so schwerwiegend, dass die Römische Kirche sich 1969 offiziell von den Märtyrerheiligen Justina und Cyprianus getrennt hat.²⁷

4. Zur Rezeptionsgeschichte der Cyprianus-Legende

4.1 Zwei rezeptionsgeschichtliche Stränge der Cyprianus-Überlieferung

Ich komme nun zur Wirkungsgeschichte des antiken Cyprianus-Stoffs. Wie wir sahen, hat dessen älteste Gestaltung in der »Conversio« bereits im Laufe des 4. Jhs. weitere Texte inspiriert, wie die literarisch originellen Selbstbetrachtungen der »Confessio«, die Fortsetzungsgeschichte der Martyrienerzählung, das Märtyrerlob des Gregor und des Prudentius. Wie diese beiden Testimonien zeigen, hatte die Legende bereits um 400 eine solche Verbreitung erlangt, dass sie von Kleinasien bis Spanien bekannt war. Die Verbreitung der Cyprianus-Texte wird noch durch ein anderes Faktum belegt – ihre Übersetzung in die Sprachen des christlichen Weltkreises der Antike und des Mittelalters. Neben der griechischen Originalversion gibt es lateinische, syrische, arabische, koptische, äthiopische und altrussische Übersetzungen eines oder mehrerer der Cyprianus-Texte.²⁸ Diesen großen und komplexen handschriftlichen Befund charakterisiert Friedrich Bilabel mit den Worten: »Diese Schriften sind Volksbücher gewesen, die sicherlich sehr oft abgeschrieben und übersetzt wurden, dabei aber ähnlich wie etwa der Alexanderroman (...) ständigen Umbildungen, gewaltigen Erweiterungen sowie in manchen Handschriften auch wieder zum Teil sinnlosen Kürzungen ausgesetzt waren.«²⁹

Überschaut man die komplexe Wirkungsgeschichte des Cyprianus-Stoffes, so zeichnen sich zwei Hauptstränge ab, die sich formal und funktional unterscheiden: Zum einen die Art von Überlieferung und Variation des Stoffes, deren Ziel die Erbauung und Unterhaltung eines christlichen Hör- oder Lesepublikums war und die wir als literarische Rezeption bezeichnen können. Zum anderen eine Art von Bezugnahme auf den Cyprianus-Stoff, deren Mittel zwar Texte sind, deren Ziel jedoch nicht in einem herkömmlichen Sinne literarisch ist, die vielmehr auf Prävention, Intervention und Manipulation abzielt, die uns in das befremdliche Gebiet der Zauberbücher führt und die wir die magische Wirkungsgeschichte nennen.

4.2 Etappen der literarischen Rezeption der Cyprianus-Überlieferung

Der erste Strang, die eigentlich literarische Rezeption, die bereits mit der Fortdichtung der Bekehrungserzählung im »Bekenntnis« und im »Martyrium Cyprians« begonnen hat, setzt sich mit einem vor 460 n.Chr. entstandenen Werk der byzantinischen Kaiserin Eudokia fort,⁵⁰ einer Hexameter-Version des gesamten überlieferten Cyprianus-Stoffes (einschließlich des gemeinsamen Martyriums der Justina und des Cyprianus). Diesem Unterfangen liegt ein Projekt zugrunde, das die intellektuelle Elite jener Zeit interessierte, die kulturelle Synthese von Antike und Christentum. Daraus hatte sich bereits die literarische Gattung des Bibeleos entwickelt, die Nachdichtung biblischer Bücher in antiken Versmaßen, und Eudokia ist als Verfasserin eines besonders umfangreichen und ambitionierten Texts dieser Art bekannt, der sogenannten »Homerocentones«, ein Pasticcio biblischer Geschichten, die nicht allein im homerischen Versmaß gehalten sind, sondern sogar den Wortlaut geschickt arrangierter Verse der Homerischen Epen zitieren.⁵¹ In der Tat scheint für diese byzantinische Kaiserin die Spannung zwischen antiker und christlicher Tradition Teil ihrer Identität gewesen zu sein.⁵² Aufgewachsen in Athen als Tochter des Rhetors Leontius, eines Lehrers an der platonischen Akademie, der berühmten Philosophenschule der Antike und einem der letzten intellektuellen Zentren der paganen Religion in der Spätantike,⁵³ war ihr Name Athenaïs gewesen, bevor sie als Braut des Kaisers Theodosius II. in Konstantinopel die Taufe empfing und den Namen Aelia Eudokia annahm. Ihr Elternhaus und so zunächst sie selbst war dem späten, neuplatonisch ausgedeuteten Kult der olympischen Götter verbunden gewesen, und die hohe Bildung, die ihr Vater ihr angedeihen ließ, fußte auf dem Kanon antiker Literatur und Wissenschaft. Ihre Wahl der Cyprianus-Erzählung als Sujet einer hexametrischen Versdichtung mag daher autobiographisch konnotiert sein: Wie Cyprianus, so war auch Athenaïs-Eudokia schon im Kindesalter in die Mysterien »heidnischer« Religionen eingeführt worden, und so wie er später zum Christentum konvertiert. Hier der Anfang von Eudokias Hexameterversion der »Confessio« in den fünfhebigen Versen der deutschen Übersetzung von Ferdinand Gregorovius⁵⁴:

Bekenner Christi, die ihr treu und warm /
Im Herzen hegt den vielgepriesnen Heiland,
Seht meiner Tränen frischen Strom, und dann /
Vernehmt aus welchem Quell mein Kummer stammt.
Und Ihr, die noch der finstre Wahn umstrickt /
Der Götzenbilder merkt auf das, was ich
Von ihrem Lug und Trug erzählen werde. /
Denn nimmer hat ein Mensch gelebt, der so
Wie ich den falschen Göttern war ergeben, /
Und der Dämonen Art so gründlich kannte.
Ja, Cyprianus bin ich, den als Kind /

Die Eltern dem Apollo dargebracht.
Es war des zarten Säuglings Wiegenlied /
Gelärm der Orgien, wenn man das Fest
Des grausen Drachens feiert'. Siebenjährig /
Ward ich geweiht dem Sonnengotte Mithras.
Ich wohnt' in der erhabnen Stadt Athen /
Und war ihr Bürger auch. Denn so gefiel's / Den Eltern (...).

Wir hatten bereits die weite Verbreitung der griechischen Cyprianus-Erzählungen und ihre Übersetzung ins Lateinische und die Sprachen des christlichen Orients erwähnt. Für die Verbreitung dieses Stoffes in Europa ist seine lateinische Bearbeitung in der »Legenda Aurea« des italienischen Dominikaners Iacopo von Varagine, dem hochmittelalterlichen Sammelwerk zur Heiligenüberlieferung, maßgeblich gewesen.⁵⁵ Von den zahlreichen Überlieferungs-Wegen, welche im weiteren durch Übertragungen aus den antiken Gelehrtensprachen in die spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Volkssprachen Europas dem Cyprianus-Stoff eröffnet wurden, sei hier nur ein einziger, für unsere Frage vielleicht nicht irrelevanter erwähnt: Jons Budde (ca. 1435-1495), ein Franziskanermönch aus dem Birgittinerkloster von Nädendal (Naantali) in Finnland, der sich mit der Übersetzung der Bibel und anderer Texte der christlichen Literatur ins Schwedische Verdienste um die Schriftkultur des skandinavischen Raums erworben hat, hinterließ auch eine schwedische Abhandlung über die Heilige Justina und den Zauberer Cyprianus!⁵⁶ Seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts lag also die Cyprianus-Überlieferung in schwedischer Sprache vor und konnte somit in Skandinavien kursieren.

Die »Legenda Aurea« war auch die Quelle von Versifizierungen⁵⁷ und Dramatisierungen des Cyprianus-Stoffes. Der spanische Dichter Don Pedro Calderón de la Barca schrieb 1637 das geistliche Theaterstück »El mágico prodigioso« – »Der wundersame Zauberer«.⁵⁸ »El mágico prodigioso« gilt als einer jener Texte, in denen der Typus des faustischen Gelehrten und Teufelsbündners in der europäischen Literatur modelliert worden ist,⁵⁹ und oft ist Calderóns Dichtung unter den unmittelbaren Quellen der Faustdichtung Goethes genannt worden.⁴⁰ Goethe hatte »El mágico prodigioso« wahrscheinlich 1794 in Friedrich Hildebrand von Einsiedels ungedruckter Bühnenübersetzung »Der wundervolle Magus« kennengelernt,⁴¹ vier Jahre nach dem Erscheinen von »Faust. Ein Fragment« (1790), 14 Jahre vor »Faust. Eine Tragödie« (1808). Johann Diederich Gries (1775-1842), neben den Schlegel-Brüdern einer der bedeutendsten Übersetzer der deutschen Romantik, publizierte von 1815 bis 1826 eine mehrbändige deutsche Übersetzung von Dramen Calderóns, darunter im zweiten Band von 1816 »Der wunderthätige Magus«, die erste gedruckte deutsche Übersetzung von »El mágico prodigioso«.⁴² Vermutlich war es die Calderón-Begeisterung Goethes und der Romantiker,⁴⁵ durch die der bloße Name Cyprianus in der romantischen Literatur einen Klang bekam.⁴⁴ Und im Jahr 1864 – aus reinem Zufall das Entstehungsjahr von

Storms »Spiegel des Cyprianus«! – komponierte Joseph Gabriel Rheinberger eine Schauspielmusik »Der wunderthätige Magus« opus 30 nach Calderón.⁴⁵

Die jüngste mir bislang bekannte Literarisierung der Cyprianus-Erzählung erschien 1896, acht Jahre nach Storms Tod: Ernst von Wildenbruch »Der Zauberer Cyprianus. Eine Legende«. Es ist ein aus der »Legenda Aurea« gespeister und durch Erkenntnisse der Kirchengeschichte und der biblischen Archäologie informierter Roman aus dem Geiste des Historien-Dramas, in welchem von Wildenbruch seit dem Sensationserfolg seines Trauerspiels »Die Karolinger« (1881) reüssierte.⁴⁶ Worin wohl der Reiz gerade dieses Sujets für von Wildenbruch bestanden, welche psychologische, soziale oder auch darstellerische Problematik ihn an der Cyprianus-Legende interessiert haben mag, ist mir nicht klar. Hier wieder eine kurze Leseprobe:

Unter den fünfmaleinunderttausend Einwohnern, die gegen Ende des dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung das »üppige und witzige« Antiochien, die Hauptstadt von Syrien umschloß, war einer, dessen Namen Alle kannten, dessen Antlitz nur Wenige gesehen hatten, dessen Wesen und Natur kein Einziger verstand. Das war Cyprianus. Nicht zu verwechseln mit Cyprian von Carthago. Denn dieser war ein Christ, und nicht ein Christ nur, sondern ein Haupt der Christen, ein Bischof, und als solcher, vor etwa fünfzig Jahren schon, für seinen Glauben gestorben. (...) Cyprian von Antiochien war kein Christ. Im Gegentheil, er haßte die Christen. Er verachtete die Botschaft, die von dem »gekreuzigten Sophisten« ausging, er verabscheute die, welche die Lehre verbreiteten (...).

Hat Storm auch das Erscheinen dieses Romans nicht mehr erlebt, so war ihm doch der 28 Jahre jüngere preußische Jurist und Dichter von Wildenbruch kein Unbekannter. Im November 1883 schrieb Gottfried Keller an Storm: »Diesen Sommer war der neue Stern Ernst v. Wildenbruch bei mir und hat mir seither 5 Stück Dramen geschickt, die allen Respekt einflößen. Sie machen den Eindruck, als ob sein sel. Mitbürger Heinrich v. Kleist auferstanden wäre und mit gesundem Herzen fort dichtete.«⁴⁷ Storm war nicht ganz so überschwänglich, aber auch ihm imponierten von Wildenbruchs Dramen. Im Juni 1884 schrieb er an Keller zurück: »Wildenbruch lernte ich, aber nur ganz flüchtig, kennen; er hat nichts Ungewöhnliches in seinem Aeußern, d.h. so flüchtig angeschaut. Im Königl. Schauspielhaus sah ich seine »Karolinger«, und, wenn auch seine Charakteristik nicht eben scharf ist, er es mit der Wahrscheinlichkeit im Motiviren auch nicht zu genau nimmt und der Schwerpunkt auch eben nicht die Krone der Steigerung am Ende des Stückes bildet, mir war doch, besonders in Act II, mitunter, als höre ich den Schritt der großen Tragödie; er weiß mit Massen zu operiren und auf nicht kleine Weise im Einzelnen eine große dramatische Wirkung herbeizuführen. Ich nahm mir den »Harold« mit, der mir fast noch besser gefällt. Die Composition ist einheitlicher.«⁴⁸ Auch andere Äußerungen Storms über von Wildenbruchs

Kunst sind ambivalent (wobei er je nach Adressat das Für oder Wider stärker betont),⁴⁹ dabei jedoch allemal wohlmeinender als die seines Freundes Theodor Fontane, der den Inbegriff des Unwahrscheinlichen und Unmotivierten auf der Bühne geradezu als »das Wildenbruchsche« apostrophierte.⁵⁰

Wenn uns Ernst von Wildenbruch zwischenzeitlich zu Storm zurückgebracht hat, so bringt sein Zauberer Cyprianus uns doch dem Storm'schen Cyprianus nicht näher. Deshalb müssen wir uns noch einmal auf Expedition begeben und den anderen Weg der Wirkungsgeschichte abschreiten – nämlich jene Rezeption des Cyprianus-Stoffes, die ihren Niederschlag nicht in literarischen, sondern in performativen Texten gefunden hat, deren Zweck die magische Prävention, Intervention und Manipulation ist und die uns in den Bereich der Zauberbücher führt: Dieser Pfad ist es, auf dem wir uns Storms Cyprianus-Gestalt weiter annähern werden.

4.3 Stationen der magischen Wirkungsgeschichte der Cyprianus-Überlieferung

War für die literarische Wirkungsgeschichte der antiken Cyprianus-Überlieferung deren gesamtes Motivinventar als Ausgangspunkt und Erzählmodell interessant, so sind für die magische Wirkungsgeschichte nur ausgewählte Momente der Erzählhandlung relevant, die sich als Anknüpfungspunkte für den magischen Nutzbrauch der Legende eignen. Solche Momente sind: 1. die Person, der Name dieses Zauberers – speziell sein Ruf als der Mächtigste aller Magier – und 2. die Verbrennung der Zauberbücher, über die sowohl die 3.-Person-Erzählung der »Conversio« als auch die 1.-Person-Erzählung der »Confessio« berichten und die in den späteren Adaptionen der Erzählung, namentlich in der »Legenda Aurea«, als eigentümliches Detail der Lebensgeschichte Cyprians immer weiter tradiert wurde. Unausgesprochen liegt den in Cyprians Namen verfassten Zauberbüchern (s.u.) eine subversive Lesart der Erzählung über das Bücher-Autodafé zugrunde, die man ungefähr folgendermaßen explizieren kann: Als der Pönitent Cyprianus in einer Aufwallung panischer Buß-Verzweiflung seine Zauberbibliothek zur Bischofskirche von Antiochia schleppte, könnte etwa ein Exemplar versehentlich im Regal verblieben oder unterwegs zu Boden gefallen oder gerade verliehen gewesen oder nicht vollständig verbrannt sein, so dass irgend jemand es gefunden und abgeschrieben haben könnte. Ein 3. Moment, das speziell im koptischen Cyprianus-Buch (s.u.) fokussiert wird, ist Cyprians durch die christliche Legende verbürgte Kompetenz auf dem Gebiet des Liebeszaubers: Wenngleich an Justinas Standhaftigkeit kläglich gescheitert, erscheint sie doch immer noch hinlänglich, um die erwünschte Wirkung bei all den vielen Mädchen, deren Tugend und Glaubensstärke nicht an Justinas heranreichen, eintreten zu lassen.

Innerhalb dieser subversiv auf die literarische Cyprianus-Überlieferung bezogenen Cyprianus-Magie sind unterschiedliche Funktionsbereiche abgedeckt. Da ist zunächst der Bereich des Schutzzaubers und des Exorzismus. Im christlichen Orient,⁵¹ im lateinischen Westen,⁵² später auch im slawischen Sprachraum und in anderen europäischen Volkssprachen,⁵³ kursierten sogenannte Cyprianus-Gebete, die unter Berufung auf die Autorität des Cyprianus (und in manchen Versionen mit deutlichem Anklang an die »Confessio«) ihren Benutzern Schutz vor Angriffen durch den bösen Blick, böse Zungen oder durch Dämonen verursachte Krankheiten erwirken sollten. Wie einige aus Ägypten stammende Originaldokumente zeigen, wurden sie auch als Amulette getragen. In einem arabischen Cyprianus-Gebet heißt es etwa:

Da bat ich, Kyprianos, der Diener Jesu Christi, ihn und sagte: »Oh mein Herr, Du kennst das Geheimnis Deines Dieners. Während ich im Dienste des Sa[tans] (stand) und Deinen heiligen Namen überhaupt nicht kannte, da pflegte ich den Himmel zu binden, so daß kein Regen auf die Erde herab[kam], und die Erde, so daß sie nicht ihre Früchte gab (...) Doch jet[zt, o] Jesus Christus, kenne ich Deinen heiligen Namen und bin zurück[gekehrt] zu Dir und zum Gehorsam gegen Dich; ich bitte Dich um des Himmels willen, es möge von ihm Regen auf die Erde herabkommen, und die Erde möge ihre Früchte geben (...) und jeder Mensch, der Deiner Dienerin, die dieses Gebet trägt, etwas Böses angetan hat: nicht soll er bestehen, und es soll ihm weder ein Zauber erlaubt sein, noch ein Knoten noch ein Band noch ein böses Auge noch ein böser Blick. Und jeder Ort, an dem sich dies Gebet befindet, nicht möge sich Satan nahen, um hineinzugehen, es möge in ihm Gutes und Frieden und Fruchtbarkeit und Gedeihen sein immerdar in Ewigkeit.«⁵⁴

Der andere Funktionsbereich der auf Cyprianus gegründeten Zauberliteratur ist der Bereich der invasiven, manipulativen und prognostischen Magie; ein Gutteil davon ist auf die Beeinflussung und Schädigung von Mitmenschen gerichtet und entspricht dem, was man als »Schwarze Magie« bezeichnet.

Das mit Abstand früheste Dokument dieser Art stammt aus Ägypten, es ist das koptische Cyprianus-Buch der Heidelberger Papyrussammlung (Inv.-Nr. 684).⁵⁵ Dieser Text ist in einem Heft von vier Doppelblättern (d.h. 16 Seiten) auf Papier überliefert,⁵⁶ einem Beschreibmaterial, das im 10. Jh. n.Chr. in Ägypten den Papyrus verdrängte. Dem Schriftbild nach datiert das Heidelberger Manuskript in ebendiese Zeit, das 10. oder 11. Jahrhundert. Der infame Trick dieses Texts besteht darin, dass er sich zunächst fromm und wohlherzogen gibt und mit deutlicher Anlehnung an die »Confessio« beginnt:

Ich bin Cyprianus, der große Magier, der mit dem Drachen der Unterwelt befreundet war. Er nannte mich »mein Sohn«, ich nannte ihn »Vater«. Er hat seinen Kranz und sein Diadem auf mein Haupt gesetzt. <Er> tränkte mich mit Milch aus seiner rechten Brust. Er setzte mich zu seiner Rechten. Er unterstellte mir seine ganze Streitmacht. Ich stieg auf zu den Plejaden, sie fuhren unter mir wie ein Schiff. Ich kannte das Flüstern der Sterne. (...) Ich kannte die ganze Sternenkunde. Dies alles

verging mir wegen einer Jungfrau Justina. Sie hat meine Kraft und die Kraft des Satans wie einen Sperling in Kindeshand gemacht.

Doch dann schlägt der Text ein paar Haken, und auf einmal ist es ein garstiger Liebeszwang, in dem bloß noch an wenigen Stellen die Namen eines weiblichen Opfers und des männlichen Täters eingesetzt zu werden brauchen:

N.N., die Tochter der *N.N.*, sie soll nicht essen noch trinken, nicht ruhen noch schlafen, ihre Kleider an ihrem Körper sollen brennen, als ob der Himmel ihr Feuer gibt und die Erde unter ihr angezündet ist (...). Sie soll an eine Begierde und ein Verlangen und eine Verwirrung angehängt sein um des *N.N.*, des Sohnes der *N.N.*, willen, wie eine Eselin unter einem Esel, eine Katze unter dem Kater, eine Hündin unter dem Hund, indem sie wiehert wie eine Stute, blökt wie eine Kamelstute, rast wie eine Löwin und ein Krokodil, (...) wie ein Wassertropfen, welcher am Rande eines Kruges hängt, nach dem einer blickt, der in der sommerlichen Glut schmachtet.

So wäre denn Cyprianus rückfällig geworden und nicht länger der Diener Christi? Das nun freilich auch wieder nicht, denn der Adressat der magischen Beschwörungen ist kein Dämon oder Teufel, es ist niemand anderes als der Erzengel Gabriel, zu dem Cyprianus nun spricht:

Ich beschwöre Dich, o Gabriel, gehe zu *N.N.*, der Tochter der *N.N.*, hänge sie an ihrem Haupthaar auf und an den Lidern ihrer Augen! Bringe sie zu ihm, dem *N.N.*, dem Sohne der *N.N.*, in Verlangen und andauernder Begierde.

Wie um jeden Zweifel auszuräumen, dass es wirklich Gabriel der Erzengel ist, welchem diese Scheußlichkeiten aufgetragen werden, heißt es noch:

Ich beschwöre Dich, o Gabriel, bei dem Logos und dem Hauche des Vaters, welchen du, nachdem du zur Jungfrau Maria gegangen warst, ihr verkündigtest, so dass er Wohnung in ihr nahm, indem er Gott und Mensch wurde, und sie ihn gebar, und er aufs Kreuz stieg und uns erlöste (...).

Während dieser nicht so sympathische⁵⁷ Typ der magischen Cyprianus-Rezeption in Ägypten bereits im 10./11. Jahrhundert nachzuweisen ist, treten in Europa Zauberbücher, sogenannte »Grimoiren«,⁵⁸ unter dem Namen des Cyprianus erst seit dem 18. Jahrhundert in Erscheinung, zunächst noch handschriftlich, dann zunehmend in billigen Drucken. Es ist zwar nicht restlos auszuschließen, aber durchaus unwahrscheinlich, dass eine Verbindung zwischen der eng entlang der Cyprianus-Legende geführten und deren subversives Potential für Liebeszauber systematisch ausschöpfenden Magie des Heidelberger Cyprianus-Buches und den westeuropäischen Cyprianus-Grimoiren der Neuzeit besteht, deren vielfältige magische Themen bis hin zu Schatzsuche und Traumdeutung unspezifisch sind, und deren kaum explizierter Referenzpunkt in der litera-

rischen Cyprianus-Überlieferung die generelle Analogie des mächtigen Zauberers und Besitzers bzw. Verfassers von Zauberbüchern ist. Frühe Exemplare, wie die »Cypriani clavis inferni sive magia alba et nigra approbata Metratona« – »Höllens-Schlüssel des Cyprianus, oder bewährte metatronische weiße und schwarze Magie«,⁵⁹ tragen noch die Zeichen einer gelehrten Tradition, wie den Gebrauch der griechischen und hebräischen Schrift und der lateinischen Sprache. Spätere, dann auch gedruckte Titel, sind dagegen als »Volks-Zauberbücher« konzipiert und dementsprechend gemeinverständlich gehalten. Neben solchen dem Cyprianus zugeschriebenen »Grimoiren« kommen in derselben Zeit ganz ähnliche Bücher auf, die unter Namen anderer magischer Autoritäten – Moses, Dr. Faustus, König Salomo, Papst Honorius III. – laufen. Bei der Bevorzugung bestimmter Namen gibt es regionale Unterschiede. Dabei scheinen magische »Hand- und Hausbücher«⁶⁰ unter Cyprianus' Namen, wiewohl in mehreren europäischen Sprachen bezeugt,⁶¹ nach zwei Regionen bzw. Sprachgebieten hin zu gravitieren: Zum einen liegen in den südwesteuropäischen Romania zahlreiche Cyprianus-Grimoiren unter Titeln wie »O Livro de São Cipriano«, »Andigo Livro de São Cipriano«, »El grande Libro de San Cipriano« vor, zumeist Drucke des 19. und 20. Jhs., die zunächst in Spanien und Portugal verwendet wurden⁶² und später in Lateinamerika starke Verbreitung fanden und bis heute behalten haben.⁶³ Zum anderen ist Cyprianus zum Patron der schwarzen Magie Skandinaviens geworden.⁶⁴ Die Präsenz und Prominenz von Cyprianus-Zauberbüchern war speziell in Dänemark so stark,⁶⁵ dass sich Cyprianus hier schließlich vom Namen des Autors zum Titel des Buches verwandelte:⁶⁶ Man schlug nun in seinem »Cyprianus« nach.⁶⁷ Volkskundliche Forscher berichten über die eminente Rolle, die dieses Buch noch im 20. Jh. in der dörflichen Gesellschaft Skandinaviens spielte,⁶⁸ über die düsteren Zuschreibungen und Erwartungen, die an jene geheimnisumwitterten Cypriane und deren Besitzer herangetragen wurden, die »mehr als nur ihr Fadervor (Vaterunser) wissen«⁶⁹ und »mehr könnten, als Brot essen.«⁷⁰

5. Zur Soziologie von Zauberwissen im Europa der Nachauflärungszeit

Die europäischen Volks-Zauberbücher sind in den letzten Jahren intensiv aus der Perspektive der Wissenssoziologie untersucht worden, also unter der Fragestellung, wie innerhalb einer Gesellschaft der Zugang zu Wissensgütern (und zu welchen) durch soziale Parameter wie Beruf, Stand, Geschlecht oder ökonomische Leistungsfähigkeit gelenkt und beeinflusst wurde. Christoph Daxelmüller hat in seinem Aufsatz »Die Erfindung des zaubernden Volkes« folgende Beobachtung beschrieben:⁷¹ »wo sich im Mittelalter und der frühen Neuzeit tatsächlich Ritualanweisungen wie etwa der »Picatrix« nachweisen lassen, die mit präzisen Angaben zur Dä-

monenevokation auch in die Nähe der *magia daemoniaca* geraten, dann sind sie in lateinischer Sprache mit griechischen, hebräischen und aramäischen Einschüben verfaßt; volkssprachliche oder gar handgeschriebene »populäre« Aufzeichnungen, also Spuren des elitären Zauberswissens in der »Volkskultur«, lassen sich nicht bezeugen (...). Der exakte Nachweis für gedruckte und handgeschriebene volkssprachliche Zaubersliteratur läßt sich hingegen erst mit dem ausgehenden 17. Jahrhundert erbringen, als nun die »Claviculae Salomonis« und kurz später die »Sechsten und siebenten Bücher Mosis« den Zaubers- und Buchmarkt eroberten.«

Und Stephan Bachter hat in seinen Arbeiten über die Verbreitung magischen Wissens seit dem 18. Jahrhundert präzise jenen Transfer analysiert, in dem »Magie aus der Sphäre elitärer Diskurse der Renaissancezeit heraus »diffundierte« und (...) gebildete Vermittler und ökonomische Vermarkter seit dem 18. Jahrhundert die Voraussetzungen schufen für alltägliche magische Operationen, die von der Volkskunde des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, in einer von Kontinuitätsprämissen verblendeten Sicht, als »Volksmagie« und uralt-autochthone Überlieferung beschrieben wurden.«⁷²

Hier sind wir nun endlich bei Storm und seinen volkskundlichen Recherchen angelangt. Was Storm in den 1840er Jahren⁷³ von seinen Informanten über den Zauberer Cyprianus erfuhr, steht höchstwahrscheinlich in Verbindung mit dem in der jüngeren europäischen Grimoire-Tradition verwurzelten Buch des Cyprianus bzw. »dem Cyprianus«, wie es in Dänemark und auch in Schleswig bereits zu Storms Zeiten bisweilen genannt wurde.⁷⁴ Natürlich teilte Storm mit der Volkskunde des 19. und frühen 20. Jahrhunderts jene »Kontinuitätsprämisse«, die der mündlichen Überlieferung des Volkes grundsätzlich alte, bodenständige Traditionen zuschrieb. Nach allem, was uns die heutige volkskundliche Forschung über das Aufkommen und die Verbreitung volkstümlicher Zauberbücher sagen kann, dürften die Überlieferungen, die Storm für Karl Müllenhoffs Sagenbuch aufgezeichnet hat, tatsächlich kaum einige Generationen alt gewesen sein. Und sie waren nicht genuin mündlich, sondern speisten sich aus einer gelehrten geheimwissenschaftlichen Literatur, die in einem wissenssoziologisch bemerkenswerten Prozess im Laufe des 18. Jhs. – zeitlich parallel, doch sachlich konträr zur europäischen Aufklärung – popularisiert und trivialisiert worden war.

6. Der Zauberspiegel

Bei allem, was bis hierher an überlieferungsgeschichtlichen Details zum Zauberer Cyprianus zusammengetragen wurde, spielte das Motiv des »Zauberspiegels« keinerlei Rolle. Dabei sind die Herstellung und Anwendung von Zauberspiegeln, in denen Dämonen gebannt und dadurch un-

gefährlich und sogar dienstbar gemacht werden können, durchaus ein Thema der Magie, auch der Grimoiren-Literatur (namentlich der dem König Salomo zugeschriebenen).⁷⁵ Und tatsächlich wird in einer englischen Version des Cyprianus-Zauberbuches, in der Schrift »The Art of Cyprian« aus dem 19. Jh., die Herstellung und der Gebrauch eines magischen Spiegels beschrieben.⁷⁶ Kannte Theodor Storm etwa auch solche Traditionen? – Nach Ausweis von Storms Äußerungen über die Quellen seiner Märchen-Novellen können wir diese Möglichkeit ausschließen. In seinem Brief an Emil Kuh vom 22. Dezember 1872 erwähnt Storm unter den Anregungen zum »Spiegel des Cyprianus« vielmehr das ihm so eindrückliche Erlebnis des sich selbst bespiegelnden Kindes;⁷⁷ und das »magische Requisit«⁷⁸ des Zauberspiegels, mit dem Storm seine im Exkurs der alten Amme letztlich nur lose mit dem Cyprianus der Grimoiren assoziierte Gestalt des naturkundigen Arztes ausgestattet hat,⁷⁹ stand im Fundus der Volks- und Kunstmärchen bereit.⁸⁰

7. Zusammenfassung

Die Überlieferung um den Zauberer Cyprianus beginnt im 4. Jh. n.Chr. mit einer christlichen Novelle, die im Laufe der folgenden Jahrhunderte in den christlichen Literaturen des Orients und Europas Verbreitung fand. Schon frühzeitig lassen sich zwei funktionelle Domänen unterscheiden, eine auf Unterhaltung und Erbauung gerichtete literarische Tradition und eine auf magische Anwendungen gerichtete geheimwissenschaftliche Tradition, die subversiv auf die literarische Tradition bezogen ist. Storms Informanten, und so Storm selbst, partizipierten an jener geheimwissenschaftlichen Tradition, welche durch die seit dem 18. Jh. popularisierte Zauberbuch-Produktion das Ansehen einer Volksüberlieferung gewonnen hatte. Anders, als er selbst es wohl zu tun vermeinte,⁸¹ hat Storm in seinem »Spiegel des Cyprianus« also nicht volkstümliches Überlieferungsgut literarisiert, sondern einen sozial gesunkenen Unterstrom literarischer Produktion in den Bereich der hohen Literatur zurückgeleitet – eine Feststellung, die der Qualität der Storm'schen Dichtung nicht den mindesten Abbruch tut, und zugleich eine Pointe, mit der unsere Forschungsreise in Sachen Intertextualität einen passenden Abschluss findet.

Anmerkungen

- 1 »Der Spiegel des Cyprianus« wird zitiert nach LL 4, S. 132–156.
- 2 Zu diesem Gattungsbegriff vgl. Winfried Freund: *Novelle*. 2. Aufl. Stuttgart 2009, S. 50–54, und Dieter Arendt: *Märchen-Novellen oder Das Ende der romantischen Märchen-Träume*. Tübingen 2012, S. 9–12. Zum Gattungshybrid der Storm'schen Märchen-Dichtung, den Storm im Vorwort zur Buchausgabe (»Drei Märchen«. Hamburg 1866, Vorrede: »Wenn ich diese Dichtungen Märchen genannt habe, so bitte ich das nicht so genau zu nehmen; in dem »Cyprianus-Spiegel« ist wohl der vornehmere Ton der Sage angeschlagen.«) und noch ausführlicher im Vorwort zur 2. umbenannten Aufl. (»Geschichten aus der Tonne«. Berlin 1873), selbst thematisiert hat, vgl. Winfried Freund: *Deutsche Phantastik*. München 1999, S. 164–173, bes. S. 168: »Harmonie und Dissonanz, Wunderbares und Phantastisches, Märchen und phantastische Novelle, in der »Regentrude« und in »Bulemanns Haus« noch deutlich voneinander getrennt, sind im »Spiegel des Cyprianus« kunstvoll miteinander verknüpft; ders. 2009 (s.o.), S. 161: »Von den sogenannten »Drei Märchen« (1866) weisen »Bulemanns Haus« (1864) und »Der Spiegel des Cyprianus« (1865) in den Bereich der phantastischen Novelle«, und ders. 1990 (s.o.), S. 134: »Gestaltet das Märchen den Einklang subjektiven Handelns mit dem Gebot der Nächstenliebe, so zerbrechen in der phantastischen Novelle die menschlichen Beziehungen zu grellen Dissonanzen. Phantastik entspringt bei Storm nicht anders als in den phantastischen Erzählungen der Romantiker aus der selbstverschuldeten Verunstaltung des menschlichen Urbilds.«
- 3 Zur Entstehung von »Der Spiegel des Cyprianus« vgl. Theodor Storm: *Sämtliche Werke in acht Bänden*. Hg. v. Albert Köster. Bd. 8: *Bruchstücke einer eigenen Lebensgeschichte, Aufsätze, Anzeigen und Vorreden, Anmerkungen*. Leipzig 1921, S. 241–243; Gd. 1, S. 770–776; LL 4, S. 619–626 und 646–649; Theodor Storm. *Märchen. Texte, Entstehungsgeschichte, Quellen*. Hg. v. Gerd Eversberg. Heide 1992, S. 164–168 und Regina Fasold: *Romantische Kunstautonomie versus Realismuskonzept um 1864. Über die Bedeutung von Storms Märchen für seine realistische Poetik*. In: *Kunstautonomie und literarischer Markt. Konstellationen des Poetischen Realismus*. Vorträge der Raabe- und Storm-Tagung vom 7. bis 10. September 2000 in Husum. Hg. v. Heinrich Detering und Gerd Eversberg. Berlin 2005, S. 65–81. Zur Interpretation des Märchens vgl. Franz Stuckert: *Theodor Storm. Sein Leben und sein Werk*. Bremen, S. 287–289, Hans-Sievert Hansen: *Narzißmus in Storms Märchen*. In: *STSG 26* (1977), S. 47–52, David S. Artiss: *Theodor Storm's four Märchen: Early Examples of his Prose Technique*. In: *Seminar 14* (1978), S. 149–168, Winfried Freund: *Rückkehr zum Mythos. Mythisches und symbolisches Erzählen in Theodor Storms Märchen »Die Regentrude*. In: *STSG 35* (1986), S. 38–47, ders.: *Verfalleselegie und phantastisches Verhängnis*. In: Ders.: *Theodor Storm*. Stuttgart 1987, S. 58–67, ders.: *Zwischen Glück und Bangen – Theodor Storm: »Der Spiegel des Cyprianus« (1865)*. In: Ders.: *Literarische Phantastik. Die phantastische Novelle von Tieck bis Storm*. Stuttgart 1990, S. 135–142, ders. 1999 (wie Anm. 2), S. 168–170; Paul-Wolfgang Wührl: *Das deutsche Kunstmärchen. Geschichte, Botschaft und Erzählstrukturen*. 2. Aufl. Hohengehren 2003, S. 269–270 und die tiefgründige Analyse von Fasold 2005 (s.o.).
- 4 Albert Köster 1921 (wie Anm. 3), S. 245: »Der Name Cyprianus für einen Zauberer kommt in »Sagen der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg«, hg. v. Müllenhoff, Kiel 1845, S. 192 (N. 263) vor«; Gd. 1, S. 770: »Den Namen der Titelgestalt entnahm Storm einer schleswig-holsteinischen Sage, mit der jedoch das Märchen sonst nichts gemein hat«; LL 4, S. 651; vgl. ebd., S. 653 (Anm. 136,8f.).

- 5 LL 4, S. 651: »Den Namen des Cyprianus hatte Storm, wie er Kuh berichtet, aus einer einheimischen Sage, die er selbst seinerzeit für die mit Theodor Mommsen zusammen unternommene und dann von Karl Müllenhoff zu Ende geführte Sammlung aufgezeichnet hatte«. In seinem Brief an Emil Kuh vom 22. Dezember 1875 [nach Albert Köster 1921 (wie Anm. 3), S. 243 und Gd. 1, S. 770 und 775: »1872!«] schreibt Storm (hier zitiert nach LL 4, S. 649): »ich habe den Namen des alten nordischen Zauberers gebraucht«; in einem Brief an Erich Schmidt vom September 1881, den bereits Köster 1921 (s.o.), S. 243 erwähnt, schreibt Storm (hier zitiert nach Gd. 1, S. 770), Cyprianus sei »der Name eines alten Zauberers (...), dessen Zauberbücher angeschlossen in den Kellern des Plöner Schlosses gelegen« haben sollen.
- 6 Karl Müllenhoff: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig Holstein und Lauenburg. Kiel 1845, Nr. 263, S. 192 und Nr. 561, S. 556. Dänische Überlieferungen zum Zauberer Cyprianus sind in Justus Mathias Thieles zwei Jahre vor Karl Müllenhoffs Sammlung erschienenem Sagenwerk »Danmarks Folkesagen« aufgezeichnet (Justus Mathias Thiele: Danmarks Folkesagen, vol. 2: Sagn om Naturgenstande. Kopenhagen 1845 (neu hg. v. Per Skar, Rosenkilde og Bagger 1968, S. 92); der von Otto Mensing hg. Neudruck von Müllenhoffs Sammlung (Karl Müllenhoff: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig Holstein und Lauenburg. Neuausgabe. Hg. v. Otto Mensing. Schleswig 1921) verweist S. 201 auf diese volkskundliche Quelle und in einer Anmerkung zu Nr. 301 auf S. 534 auf »Danske Sagen, samlede af E.T. Kristensens«, Arhus 1892-1901, Bd. 6, S. 239ff. und Karl Biernatzki, Volksbuch auf das Jahr 1849 für Schleswig, Holstein und Lauenburg. 6. Jg., S. 122.
- 7 Karl Müllenhoff: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig Holstein und Lauenburg. Anastatischer Nachdruck der 1. Aufl. von 1845. Kiel 1899, ders. 1921 (wie Anm. 6), ders.: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig Holstein und Lauenburg. Volkskundliche Quellen 4. Reprint der Ausgabe Schleswig 1921. Hg. v. Otto Mensing. Hildesheim 1975, ders.: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig Holstein und Lauenburg. Reprint der Ausgabe Schleswig 1921. Hg. v. Otto Mensing. Kiel 1976 und ders.: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig Holstein und Lauenburg. Reprint der Ausgabe Schleswig 1921. Hg. v. Otto Mensing. Kiel 1985 (in den von Otto Mensing edierten Neuausgaben auf S. 201 als Nr. 301). Derzeit bieten mehrere Print-on-Demand-Verlage Nachdrucke der »Sagen, Märchen und Lieder« an. Auch in der von Heinrich Lund herausgegebenen Auswahl-Ausgabe aus Müllenhoff (1.-3. Aufl. o.J. [um 1890, um 1901, um 1910] Siegen; 4. [1916], 5. [1922] und 6. Aufl. [1933] Schleswig) und in Eversbergs Ausgaben der Storm'schen Trouvaillen (Theodor Storm. Anekdoten, Märchen, Sagen, Sprichwörter und Reime aus Schleswig-Holstein. Texte, Entstehungsgeschichte, Quellen. Hg. v. Gerd Everseberg. Heide 2005 [S. 87, Nr. 73] und ders. (Hg): Theodor Storm. Sagen, Märchen und Schwänke aus Schleswig-Holstein. Heide [2012], S. 47, Nr. 51) ist Storms Cyprianus-Kapitel enthalten. Im »Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens«, Bd. 6, Sp. 1001 zitiert Mengis es im Artikel »Nekromantie«.
- 8 Benjamin Thorpe: Northern Mythology, comprising the Principal Popular Traditions and Superstitions of Scandinavia, North Germany, and the Netherlands. London 1851. Bd. 2, S. 187: »The following is the German tradition of Cyprianus: In ancient times there lived in one of the Danish isles a man named Cyprianus, who was worse than the devil; consequently, after he was dead and gone to hell, he was again cast forth by the devil and replaced on his isle. There he wrote nine books, in the old Danish tongue, on witchcraft and magical spells. Whosoever has read all these nine books through becomes the property of the devil. From the original work three (or nine) copies are said to have been made by a monk, and mutilated copies of these to have been dispersed all over the

- world. A count, who resided in the castle of Ploen, is said to have possessed a perfect copy, which he caused to be fastened with chains and buried under the castle; because in reading through eight books he was so troubled and terrified that he resolved on concealing it from the sight of the world. One of these books still exists in Flensburg. Some spells from the nine books are still known among aged people. Whoever wishes to be initiated therein must first renounce his Christianity.« In der Tat lesen wir hier die wortwörtliche englische Übersetzung von Storms Beitrag in Müllenhoffs »Sagen, Märchen und Lieder«.
- 9 Vgl. z.B. »Vollständiges Heiligen-Lexikon«. Bd. 1, Augsburg 1858, Sp. 703–704.
- 10 Grundlegend Theodor Zahn: Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage. Erlangen 1882; vgl. weiter Richard Reitzenstein: Cyprian der Magier. In: Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1917, S. 58–79 und ders.: Zu Cyprian dem Magier. In: Archiv für Religionswissenschaft 20 (1920/21), S. 236–237; Hippolyte Delehaye: Cyprien d'Antioche et Cypriane de Carthage. In: Annalecta Bolandiana 39 (1921), S. 314–332; Ludwig Radermacher: Cyprian der Magier. In: Archiv für Religionswissenschaft 21 (1922), S. 233–235 und ders.: Griechische Quellen zur Faustsage. Der Zauberer Cyprianus. – Die Erzählung Helladius. – Theophilus. Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Wien, phil.-hist. Kl. 206, 4. Abh. Wien 1927; Arthur Darby Nock: Hagiographica II: Cyprian of Antioch. In: Journal of Theological Studies 28 (1927), S. 411–415; Friedrich Bilabel: Studien zu Kyprian dem Magier. In: Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit. Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen 5. Heidelberg 1934(a), S. 32–249; L. Krestan und A. Hermann: Art. »Cyprianus II (Magier)«. In: Reallexikon für Antike und Christentum 3 (1957), Sp. 467–473; Theofried Baumeister: Art. »Cyprian«. In: Lexikon des Mittelalters 3. München 1984, Sp. 402–403.
- 11 Edition des griechischen Texts und deutsche Übersetzung: Theodor Zahn 1882 (wie Anm. 10), S. 21–30 und 139–153; Ludwig Radermacher 1927 (wie Anm. 10), S. 71–113.
- 12 Theodor Zahn 1882 (wie Anm. 10), S. 19 identifizierte diesen Text als das »unentbehrliche (...) Stück dieser Trilogie, welches allein in echtem Legendentil den Kern der Sage darstellt.«
- 13 Edition des griechischen und des arabischen Texts: Margaret Dunlop Gibson: Apocrypha Arabica. Studia Sinaitica 8. London 1901, S. 68–81; deutsche Übersetzung des griechischen Texts: Theodor Zahn 1882 (wie Anm. 10), S. 63–72; deutsche Übersetzung des syrischen und arabischen Texts: Victor Ryssel: Der Urtext der Cyprianus-Legende. In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 110 (1905), S. 280–311.
- 14 Edition des griechischen Texts und englische Übersetzung: Ryan Bailey: The Confession of Cyprian of Antioch. Introduction, Text, and Translation. MA Thesis, submitted to the McGill University Montreal. Montreal 2009 (PDF-Datei unter http://digitool.library.mcgill.ca/webclient/StreamGate?folder_id=0&dvs=1394383848769~916 (zuletzt geprüft am 9. März 2014)); deutsche Übersetzung: Theodor Zahn 1882 (wie Anm. 10), S. 30–65; französische Übersetzung der koptischen Version: A.-J. Festugière: La révélation d'Hermès Trismégiste, Bd. 1: L'astrologie et les sciences occultes. Paris 1944, S. 374–383; vgl. auch Stephano Fulmagalli: Cipriano di Antiochia, Confessione: La prima versione del mito di Faust nella letteratura antica. Milano 1994.
- 15 Zur Initiation des Cyprianus in die griechischen Mysterien vgl. M. P. Nilsson: Greek Mysteries in the Confession of St. Cyprian. In: Harvard Theological Review 40 (1947), S. 167–176; zu seinem »Aufbaustudium« in Ägypten vgl. László Kákósy: Cyprien en Égypte. In: Mélanges Adolphe Gutbub. Orientalia Monspe-liensia 2. Montpellier 1984, S. 109–114.

- 16 Richard Reitzenstein 1917 (wie Anm. 10); Hippolyte Delehaye 1921 (wie Anm. 10), S. 322.
- 17 Vgl. Ryan Bailey 2009 (wie Anm. 14), S. 5: »the Confession is clearly directed at pagan audience as is apparent from its incipit which addresses ›all you who take offence at the mysteries of Christ«.
- 18 Zu Christentum und paganen Religionen im 4. Jh. vgl. den Sammelband von Peter Brown und Rita Lizzi Testi (Hgg.): *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue of a Dialogue (IVth-VIth Century A.D.)*. Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008). *Christianity and History*. Series of the John XXIII Foundation for Religious Studies in Bologna Bd. 9. Münster 2011.
- 19 Gregor von Nazianz: *Oratio 24*. Hg. v. Migne. In: *Patrologia Graeca* 35. Paris 1885, S. 1169–1192; Justin Mossay und Guy Lafontaine: *Grégoire de Nazianze: Discours 24–26*. Introduction, texte critique, traduction et notes. *Sources chrétiennes* 284, Paris 1981; vgl. auch John A. MacGuckin: *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*, Crestwood 2001, S. 251–253; Brian E. Daley: *Gregory of Nazianzus*. London 2006, S. 18; Ryan Bailey 2009 (wie Anm. 14), S. 18f.
- 20 Die Gleichsetzung der beiden Cypriane zieht sich, wie durch die literarische und die magische Wirkungsgeschichte, so auch durch die ikonographische Rezeption, vgl. Ingeborg Rameşger: Art. »Cyprian und Justina von Nikomedien Martt. 16. 9. (byz.: 2.10.)«. In: *Lexikon der christlichen Ikonographie* 6 (1990), Sp. 13. Noch von Wildenbruch fühlt sich bemüßigt, gleich zu Beginn seines Cyprianus-Romans (s.u., 4.2) die Verschiedenheit der beiden Cypriane zu thematisieren.
- 21 Theodor Zahn 1882 (wie Anm. 10), S. 104; Richard Reitzenstein 1917 (wie Anm. 10), S. 48; Ludwig Radermacher 1927 (wie Anm. 10), S. 40; Ryan Bailey 2009 (wie Anm. 14), S. 3–5. Das Motiv des gemeinschaftlichen Martyriums des Cyprian und der Justina in Nikomedien dagegen gehörte der Überlieferung, wie sie Gregor v. Nazianz und Prudentius vorlag, noch nicht an, es ist erstmals in der Hexameter-Dichtung der Eudokia (s.o., 4.2) bezeugt, so dass der griechische Text des »Martyrium Cypriani et Iustinae« seinen terminus ante quem um 460 n.Chr. hat; vgl. L. Krestan und A. Hermann 1957 (wie Anm. 10), S. 468f.; Enrico Livrea: *L'imperatrice Eudocia e Roma*. Per una datazione del De S. Cypriano. In: *Byzantinische Zeitschrift* 91 (1998), S. 70–91.
- 22 Edition: Johannes Bergman: *Aurelii Prudentii Clementis carmina*. CSEL 61, Wien 1926 (Reprint: New York 1979); vgl. auch Anne-Marie Palmer: *Prudentius on the Martyrs*. Oxford 1989 und Pierre-Yves Fux: *Les sept Passions de Prudence (Peristephanon 2.5.9.11-14)*. Introduction générale et commentaire. *Paradoxis* 46. Fribourg 2005.
- 23 Hippolyte Delehaye 1921 (wie Anm. 10); vgl. Michael J. Roberts: *Poetry and the Cult of the Martyrs*. »The Liber Peristephanon« of Prudentius. *Ann Arbor* 1993; zu *Carmen* 13 siehe Kap. 4, S. 109–129, zur Kontamination des Cyprian v. Carthago mit Cyprian v. Antiochia: S. 118–121; vgl. auch Ryan Baley 2009 (wie Anm. 14), S. 19f.
- 24 Zu diesen vgl. Adolf von Harnack: *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. Teil II/1: *Die Chronologie der Literatur bis Irenäus* nebst einleitenden Untersuchungen. 2. Aufl. Leipzig 1958, S. 208–218.
- 25 Richard Reitzenstein 1917 und 1920/21 (wie Anm. 10); Ludwig Radermacher 1922 und 1927 (wie Anm. 10), S. 5–41; Ryan Bailey 2009 (wie Anm. 14), S. 9–16.
- 26 Richard Reitzenstein 1920/21 (wie Anm. 10), S. 237.
- 27 Ryan Bailey 2009 (wie Anm. 14), S. 4, Fn. 4; Brian Møller Jensen: *The Story of Justina and Cyprian of Antioch as told in a Medieval Lectionary from Piacenza*. Edition with Introduction and Translation. *Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Latina Stockholmiensia* 57. Stockholm 2012, S. 7; vgl. den Artikel »Cyprian, St.« in: F.L. Cross und E.A. Livingstone: *Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3rd revised Edition 2005, Sp. 445.

- 28 Vgl. Friedrich Bilabel 1954(a) (wie Anm. 10), S. 35–38 und A.-J. Festugière: *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Bd. 1: *L'astrologie et les sciences occultes*. Paris 1944, S. 369–374; speziell zur koptischen Übersetzung vgl. Oskar von Lemm: *Sahidische Bruchstücke der Legende von Cyprian von Antiochien*. In: *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg sér. 8, vol. 4, no. 6*. St. Petersburg 1899 [= Edition von Paris, Bibliothèque Nationale 129¹⁵, fol. 1–10 und 129¹⁵, fol. 11–16] und Friedrich Bilabel 1954(a) (wie Anm. 10), S. 43–230.
- 29 Friedrich Bilabel 1954(a) (wie Anm. 10), S. 32.
- 30 Editionen: *Patrologia Graeca* 85, S. 851–864; Arthur Ludwich: *Eudociae Augustae Procli Lycii Claudiani carminum Graecorum reliquiae*. Bibliotheca Teubneriana. Leipzig 1897 und Mark D. Usher: *Homerocentones Eudociae Augustae*. Bibliotheca Teubneriana. Stuttgart 2000; deutsche Übersetzung: Ferdinand Gregorovius: *Athen und Athenais. Geschichte einer Stadt und einer Kaiserin im byzantinischen Mittelalter*. Dresden 1927, S. 859–848; zur Datierung vgl. Enrico Livrea 1998 (wie Anm. 21); vgl. auch Theodor Zahn 1882 (wie Anm. 10), S. 15–20 und Ryan Bailey 2009 (wie Anm. 14), S. 21f.
- 31 Vgl. Brian Sowers: *Eudocia. The Making of a Homeric Christian*. PhD Diss. University of Cincinnati 2008 und Siegmund Döpp: *Eva und die Schlange. Die Sündenfallschilderung des Epikers Avitus im Rahmen der bibelexegetischen Tradition*. Speyer 2009.
- 32 Zu Athenais/Eudokia vgl. Ferdinand Gregorovius: *Athenais. Geschichte einer byzantinischen Kaiserin*. Leipzig 1882; Jean Tsatsos: *Empress Athenais-Eudocia: A Fifth Century Byzantine Empress*. Brookline, MA 1977.
- 33 Vgl. Edward J. Watts: *City and School in Late Antique Athens and Alexandria. The Transformation of the Classical Heritage* 41. Berkeley 2006.
- 34 Ferdinand Gregorovius 1927 (wie Anm. 30), S. 859.
- 35 Cap. CXLII, Hg. v. Johann Georg Theodor Graesse: *Jacobi a Voragine Legenda aurea, vulgo historia Lombardica dicta*. 3. Aufl. Bratislava 1890, S. 632–636; vgl. Theofried Baumeister 1984 (wie Anm. 10), S. 403. In der »Legenda Aurea« sind erstmals seit der Versdichtung Eudokias wieder die drei in der griechischen und orientalischen Handschriftenüberlieferung separat tradierten Cyprianus-Texte »Bekehrung«, »Bekenntnis« und »Martyrium« in einen narrativen Zusammenhang eingebunden.
- 36 Vgl. den bibliographischen Eintrag von [Eugen Mock]: *Jahresbericht über die Erscheinungen auf dem Gebiete der Germanischen Philologie*, 17. Jg. (1895), Berlin 1896, S. 219–220: »158. Jöns Buddes bok. en handskrift från Nådendals kloster utg. genom O.F. Hultman. Skrifter utg. af Svenska litteratur-sällskapet i Finland XXXI. 22+256 s. Helsingfors. 5 m. Jöns Budde war mönch des birgittinerklosters von Nådendal in Finland und lebte in der 2. hälfte des 15. jahrhs. er hat sich um die religiöse litteratur Schwedens sehr verdient gemacht, indem er einen grossen teil der werke des abendlandes ins schwedische übersetzte, solche Übersetzungen oder besser freie Übertragungen enthält auch die hier zum erstenmale herausgegebene Stockholmer papierhs., die lange zeit für verschollen galt. sie enthält den Lucidarius des Honorius, eine abhandlung über den heiligen Julian und die heilige Basilissa, über St. Justina und den zauberer Cyprianus, über das gesicht des Tundalus, Guidos Offenbarung der seele, das leben des bischofs Udo, St. Bernhards betrachtungen, vom bischof Albert dem heiligen, von den 12 goldenen feiertagen, von der heiligen Karin, der tochter St. Birgittas.«
- 37 Zu einem frühneuenglischen Cyprianus-Gedicht »The complaynt off sanct Cipriane the grett Nigromancer mayd after that he was conuertid off the virgyne Justyne« des Anthony Ascham (New Haven, Beinecke Library Ms. 337, um 1550, fol. 105v–106v) vgl. Fred C. Robinson: »The Complaynt off Sanct Cipriane the Grett Nigromancer«: A Poem by Anthony Ascham. In: *The Review of English Studies* n.s. 27, no. 107. (1976), S. 257–265.

- 38 Das Sujet war schon zuvor im Jesuitentheater verarbeitet worden. Zu einer Vorstellung im Grazer Jesuitenkolleg im Jahr 1608 vgl. Leopold Kretzenbacher: *Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande*. Buchreihe des Landesmuseums für Kärnten Bd. 25. Klagenfurt 1968, S. 17–19.
- 39 Theodor Zahn 1882 (wie Anm. 10); Philip M. Palmer und Robert P. More: *The Sources of the Faust Tradition: From Simon Magus to Lessing*. London 1966; Leopold Kretzenbacher 1968 (wie Anm. 38); Stephano Fulmagalli 1994 (wie Anm. 14).
- 40 Vgl. bereits Carl Rosencranz: *Ueber Calderon's Tragödie vom wunderthätigen Magus*. Ein Beitrag zum Verständniß der Faustischen Fabel. Halle 1829 (2. Aufl. Leipzig 1836) und Johann Leutbecher: *Ueber den Faust von Göthe*. Eine Schrift zum Verständniß dieser Dichtung nach ihren beiden Theilen für alle Freunde und Verehrer des großen Dichters. Nürnberg 1838, S. 111–154; dagegen Theodor Zahn 1882 (wie Anm. 10), S. 9–10.
- 41 Henry W. Sullivan: *Calderón in the German Lands and the Low Countries: His Reception and Influence 1654 – 1980*. Cambridge 1985, S. 187 mit n. 27, S. 460.
- 42 Vgl. ebd., S. 435f.
- 43 Ebd., S. 169–209 und 244–285.
- 44 Bei E.T.A. Hoffmann etwa tragen mehrere Charaktere den Namen.
- 45 Henry W. Sullivan 1985 (wie Anm. 41), S. 308–309.
- 46 Zu Ernst von Wildenbruch vgl. Ulrich Moritz: *Ernst von Wildenbruch*. Anlässlich der Ausstellung der Stiftung Weimarer Klassik im Goethe- und Schiller-Archiv. Weimar 1995 und Hans Rudolf Wahl: *Die Religion des deutschen Nationalismus: eine mentalitätsgeschichtliche Studie zur Literatur des Kaiserreichs*: Felix Dahn, Ernst von Wildenbruch, Walter Flex. Neue Bremer Beiträge 12. Heidelberg 2002.
- 47 Gottfried Keller an Theodor Storm, 21. und 25. November 1883, S. 112.
- 48 Theodor Storm an Gottfried Keller, 8., 13. und 14. Juni 1884, S. 118. Keller, der inzwischen vergessen hat, dass es seine eigene Schilderung der Begegnung mit von Wildenbruch im Sommer zuvor war, auf die Storm antwortete, repetiert am 19. November 1884 (S. 122f.): »Wildenbruch, den Sie in Berlin kennenlernten, sah ich auch im vorletzten Sommer hier in Zürich, wo er mich besuchte. Er ist ein sehr liebenswürdiger und enthusiasmirter Mensch, dessen Dramen sich wohl noch entwickeln werden. Nur hat er wunderliche Kunstprincipien, so, wenn er vorgibt, er wolle mit dem Publicum gemeinsam arbeiten, sich nach seinem Geschmacke richten etc.«
- 49 So verteidigt Storm von Wildenbruch in seinem Brief an Erich Schmidt vom 17. September 1884 (S. 101): »Wildenbruch? Ja, sein Harald hat in der Composition einen bösen Haken (der Eid); und auch die Sprache mag etwas kalt sein; aber er hat doch einen großen Zug; ich sah von ihm die Karolinger. Er kann etwas, das wesentlich mit die Tragödie ausmacht, was die Andern nicht können.« Mit den Worten, die er in seinem Brief an Keller wenige Tage später wieder verwendet, schreibt Storm am 6. Juni 1884 an Paul Heyse (S. 81f.): »Am letzten Abend sah ich im Königlichen Wildenbruch's ›Karolinger‹ u. es war mir doch mitunter, als hörte ich den Schritt der großen Tragödie, insonders in Akt II.«, fügt aber einschränkend hinzu: »Freilich hält es nicht ganz aus«. Ebenfalls an Heyse, der Storm am 21. November 1884 bekennt (S. 98), dass er von Wildenbruch »unter uns gesagt, nicht ein einziges Stück gesehen oder gelesen« habe, da ihm »seine Novellen keine sehr günstige Meinung von ihm erregt« hätten, schreibt Storm am 27. November 1884 (S. 100): »Erich Schmidt u. Fontane sind mit Dir gegen die Wildenbruch'schen Dramen; mir haben sie actweis einen guten Eindruck gemacht; aber er componirt noch nicht gut: zwischen großen Zügen ist dann das, wovon die Theilnahme des Hörers an dem Helden abhängt, auf kleinliches oder dünfteliges gestellt, so im ›Harald‹ auf eine gezwungene Auslegung des von ihm geleisteten Eides.« Schließlich findet Storm in

- Stücken Detlev von Liliencrons »das Leben, was Wildenbruch fehlt« (Storm an Paul Heyse, 14. Oktober 1885, S.119).
- 50 Ulrich Moritz 1995 (wie Anm. 46), S. 22–25.
- 51 Vgl. Theodor Schermann: Die griechischen Kyprianosgebete. In: *Oriens Christianus* 5 (1905), S. 305–325; Friedrich Bilabel: Zu den griechischen Kyprianosgebeten. In: Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit. Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen 5. Heidelberg 1954(b), S. 296–302; Adolf Grohmann: Studien zu den Cyprianusgebeten. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 30 (1916), S. 121–150 und ders.: Zu den arabischen Kyprianosgebeten. In: Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit. Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen 5. Heidelberg 1954, S. 250–295; J. S. Wingate: The Scroll of Cyprian. An Armenian Family Amulet. In: *Folklore* 41 (1930), S. 170–185; L. Krestan und A. Hermann 1957 (wie Anm. 10), S. 474–475.
- 52 Die lateinischen Cyprianus-Gebete, die Adolf von Harnack: Drei wenig beachtete cyprianische Schriften und die »Acta Pauli«. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 19 (N. F. 4/3b). Leipzig 1899, S. 25–28 und mit ihm Adolf Franz: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. 2. Freiburg/Br. 1909, S. 394–395 und Adam Wrede: Art. »Cyprian«. In: *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* 2 (1930), S. 112 dem gallischen Cento-Dichter Cyprianus zuschreiben wollten, wurden bereits von Karl Michel: Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit. Studien über christliche Denkmäler 1. Leipzig 1902, S. 7–8 und später von L. Krestan und A. Hermann 1957 (wie Anm. 10), S. 474 und Reinhart Herzog: *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*. Bd. 5: Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 – 374 n.Chr. *Handbuch der Altertumswissenschaften VIII/5*. München 1989, S. 508–510, wieder in die Tradition der Cyprianus-Legende gestellt.
- 53 Vgl. Fritz Pradel: Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten III/3, Gießen 1907; Eugen Fehrle: *Zauber und Segen*. Deutsche Volkheit 29. Jena 1926, S. 33 und 54; Owen Davies: *Grimoires. A History of Magic Books*. Oxford 2009, S. 114–115.
- 54 PSR Nr. 820 in der Übersetzung von Adolf Grohmann 1954 (wie Anm. 51), S. 284.
- 55 Edition des koptischen Texts (hier noch als Inv.-Nr. 1684); Friedrich Bilabel: Das Kyprianos-Zauberbuch Inv.-N^o 1684 der Heidelberger Universitätsbibliothek. In: Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit. Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen 5. Heidelberg 1954(c), S. 305–314; deutsche Übersetzung ebd., S. 314–319; Korrekturen dazu: Hans Jakob Polotsky: Zu einigen Heidelberger koptischen Zaubertexten. In: *Orientalia* 4 n.s. (1955), S. 416–425; englische Übersetzung: Howard M. Jackson: *Erotic Spell of Cyprian of Antioch*. In: *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*. Hg. v. Marvin M. Meyer und Richard Smith. Princeton 1999, S. 153–158. Vgl. auch Howard M. Jackson: A Contribution toward an Edition of the Confession of Cyprian of Antioch: »The Secreta Cypriani«. In: *Le Muséon* 101 (1988), S. 33–41, und zur antiken Magie insgesamt Marco Frenschkowski: Art. »Magie«. In: *Reallexikon für Antike und Christentum* 23 (2009), Sp. 857–957.
- 56 Davon 13 Seiten beschrieben, drei Seiten vacant, auf der letzten Seite eine magische Zeichnung des Erzengels Gabriel, vgl. Friedrich Bilabel 1954(c) (wie Anm. 55), S. 304; Abbildung der Zeichnung bei Tamara Mößner und Claudia Nauerth: Das Zauberbuch des Cyprianus. In: *Ägyptische Magie im Wandel der Zeiten*. Eine Ausstellung des Instituts für Papyrologie in Zusammenarbeit mit dem Institut für Ägyptologie der Universität Heidelberg. Universitätsmuseum Heidelberg, Kataloge 5. Hg. v. Matthias Untermann. Heidelberg 2011, S. 49.

- 57 Der Koptologe Hans Jakob Polotsky entrüstete sich über die Strategie des koptischen Cyprianus-Buchs aus Heidelberg mit den Worten (1935 [wie Anm. 55], S. 425): »Was an diesen Texten, unbeschadet ihres ›religionsgeschichtlichen‹ Interesses – am Meisten abstösst, ist die Hemmungslosigkeit, mit der der Zauberer den zur Beschwörung verwendeten biblischen Stoff mit den niedrigen Anliegen seiner Klienten in das die Zauberwirkung bedingende Analogieverhältnis setzt. Die perverse Roheit des Gedankens, man könne sich auf Grund von Lc. 1,26ff. [»Mariae Verkündigung«] an Gabriel um Ruffiano-Dienste wenden, (...) bezeichnet wohl den äussersten Tiefpunkt nicht nur der koptischen, sondern überhaupt aller auf dem Boden einer positiven Religion zu stehen meynenden oder vorgehenden Magie.«
- 58 Vgl. Owen Davies 2009 (wie Anm. 53); zu Cyprianus hier S. 111–117.
- 59 Dieser in Ms. Wellcome 2000 (Deutschland, spätes 18. Jh.) überlieferte, in lateinischer Sprache geschriebene Text ist unlängst publiziert worden von Stephen Skinner und David Rankine (Hgg.): *The Grimoire of Saint Cyprian – Clavis inferni sive magia alba et nigra approbata Metatron. The Key of Hell with White and Black Magic proven by Metatron being Wellcome MS 2000. Latin Translation by Dr. Peter Forshaw. Sourceworks of Ceremonial Magic Series 5.* Singapur 2009 (Neuausgabe Woodbury 2010).
- 60 Christoph Daxelmüller: *Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie.* Zürich 1993, S. 266.
- 61 Auf eine Tradition in der Normandie verweist Benjamin Thorpe 1851 (wie Anm. 8), S. 188: »Cyprian's book is also known in Normandy, where a similar story is told under the title of *Le Grimoire du Curé*.« Zu Prozessakten aus dem Jahr 1841 wegen eines angeblich in »Salmanaca 1460« publizierten Grimoires unter dem sinnigen Titel »Cyprien mago ante conversionem«, das ein Waffenschmied aus der Nähe von Toulouse von seinem Vater ererbt hatte, vgl. Owen Davies 2009 (wie Anm. 53), S. 115. Zu deutschen Cyprianus-Zauberbüchern vgl. Stephan Bachtar: *Anleitung zum Aberglauben. Zauberbücher und die Verbreitung magischen »Wissens« seit dem 18. Jahrhundert.* Unpubl. Diss. Hamburg 2005, S. 39 und Owen Davies 2009 (wie Anm. 53), S. 125f.; zu einem englischen Cyprianus-Zauberbuch s.o., Punkt 6.
- 62 Vgl. Owen Davies 2009 (wie Anm. 53), S. 114–117 und Félix F. Castro Vicente: *El Libro di San Cipriano I.* In: *Hibris* 27 (2005[a]), S. 15–25 und ders.: *El Libro di San Cipriano II.* In: *Hibris* 28 (2005[b]), S. 32–41. Der Titel »Libro de San Cipriano« ist erstmals in einem Index von 1802 (als der Titel eines Schatzbuches) bezeugt, vgl. Owen Davies 2009 (wie Anm. 53), S. 114. Zu den inhaltlichen Varianten der spanischen Cyprianus-Bücher und zur besonderen Bedeutung der Schatzsuche in vielen davon vgl. ebd., S. 116–117 und Peter Missler: *Las Hondas Raíces del Cipriano. Tercera parte: las »Gacetas«.* *Culturas Populares. Revista Electrónica* 4. (enero-junio 2007), als PDF-Datei online unter: <http://www.culturaspopulares.org/textos4/articulos/missler.pdf> (zuletzt geprüft am 9. März 2014).
- 63 Owen Davies 2009 (wie Anm. 53), S. 242–247; Félix F. Castro Vicente 2005a und 2005b (wie Anm. 62).
- 64 Vgl. Anton Christian Bang: *Norske hexeformularer og magiske opskrifter. Skrifter udgivne af Videnskabselskabets i Christiania. Historisk-filosofiske klasse* 1901, no. 1. Kristiania 1901/02 (Reprint Oslo 1985); Ferdinand Ohrt: *Cyprianus. Hans bog og hans bøn.* In: *Danske studier.* Hg. v. Gunnar Knudsen und Marius Kristensen. Kopenhagen 1923, S. 1–22 und 95–96; Mary Rustad: *The Black Books of Elverum.* Lakeville 1999; Kathleen Stokker: *Remedies and Rituals: Folk Medicine in Norway and the New Land.* Minnesota Historical Society. Minnesota 2007; Owen Davies 2009 (wie Anm. 53), S. 123–132.
- 65 Vgl. Owen Davies 2009 (wie Anm. 53), S. 126: »In Denmark and Norway, the latter remaining a Danish territory during the eighteenth century, many black

- books were attributed to the authorship of St. Cyprian, though by the nineteenth century there was confusion about his identity. (...) Why the Lutheran Danes adopted him as their grimoire author supreme is less obvious than his hold in Catholic Spain, where churches as well as prayers were dedicated to the real rather than legendary saint.« Vielleicht ist es nicht abwegig, hier an den Franziskanermönch Jons Budde zu denken, der einige Jahrhunderte zuvor die Cyprianus-Überlieferung der »Legenda aurea« ins Schwedische übersetzt hatte. Doch die Wege und Unterströme der Überlieferung sind über weite Strecken noch unerforscht.
- 66 Diese Entwicklung ist bereits vor der Mitte des 19. Jhs. zu greifen, so in Müllenhoffs Sage Nr. 562 (Karl Müllenhoff 1845 [wie Anm. 6], S. 556), wo vom »Buch Cyprianus« gesprochen wird (s.u., Fn. 74). In den drei von Justus Mathias Thiele 1843 (wie Anm. 6), S. 92–95 aufgezeichneten Sagen ist jeweils die Rede von »Cypriani bog« (die englische Version der Sage vom zauberkundigen Müller zu Horsens [ebd., S. 93–94] bei Benjamin Thorpe 1851 [wie Anm. 8], S. 188, schreibt dementsprechend »the book of Cyprianus«). Der lateinische Genitivus auctoris, der Buch und Verfasser auseinanderhält, mag dennoch einer der Ausgangspunkte für den Transfer des Namens vom Mann auf das Werk gewesen sein. Ein anderer Ausgangspunkt dürfte die unter dem Titel »Sybrianus P.P.P.«, Malmö 1771 von Søren Rosenlund besorgte erste Druckfassung eines Zauberbuchs in Skandinavien gewesen sein, vgl. Owen Davies 2009 (wie Anm. 53), S. 129f.
- 67 Und so noch heutzutage in den mehr oder weniger ernst gemeinten Traumbüchern dieses Namens, wie »Den illustrerede Cyprianus drømme- og spåbog«. Det Schönbergske Forlag. København 1959, oder »Den gamle danske Cyprianus. Sådan tydes drømme og varsler«. Bogans Forlag, Lyngø 1998.
- 68 Rustad 1999 (wie Anm. 64).
- 69 Bjarne Stoklund: Per Ajsens Cyprianus. In: Skalk: nyt om gammelt 2 (1958), Højbjerg.
- 70 So bei Adalbert Kuhn und W. Schwartz: Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg, Pommern, der Mark, Sachsen, Thüringen, Braunschweig, Hannover, Oldenburg und Westfalen, aus dem Munde des Volkes gesammelt. Leipzig 1848 (Reprint Hildesheim 1972), S. 62–63 in der Sage »Der suckowsche Kammerherr« (Nr. 66) über einen Bauern, der sich mit Zauberproben den Respekt seines magiebewanderten Herrn erwirbt. Für uns ist hierbei interessant, dass es im Abspann der Sage heißt (S. 63): »Das und noch vieles Andre erzählt man sich vom suckowschen Kammerherrn, und man sagt auch, auf dem Schloße liege noch bis auf den heutigen Tag eine alte Bibel, die sei mit gewaltigen Ketten verschlossen: und das ist auch nöthig, denn darin befinden sich alle sieben Bücher Moses und darunter auch die zwei, die in den gewöhnlichen Bibeln fehlen und in denen das rechte Zauberzeug drin steht.« »Das Sechste und Siebente Buch Moses«, für das hier dieselbe Vorsichtsmaßnahme getroffen ist wie für die Bücher des Cyprianus im Plöner Schloss, war eines der berühmtesten Zauberbücher des 19. Jahrhunderts; vgl. Christoph Daxelmüller 1993 (wie Anm. 60), S. 273–284; Stephan Bachtler 2005 (wie Anm. 61), S. 95–113; Owen Davies 2009 (wie Anm. 53), passim. In einer Anmerkung zu Nr. 66 auf S. 478 weisen schon Adalbert Kuhn und W. Schwartz 1848 (s.o.) auf die Parallele zu den Cyprianus-Büchern im Müllenhoff'schen Sagenwerk hin. Nach einer anderen Mitteilung ebd., Nr. 100, S. 90 liegen die beiden apokryphen Mosesbücher dagegen in Wittenberg unter Verschluss. Zur Bedeutung von Wittenberg für die Grimoire-Überlieferung vgl. Christoph Daxelmüller 1993 (s.o.), S. 261–266; Owen Davies 2009 (s.o.), S. 128–129.
- 71 Christoph Daxelmüller: Die Erfindung des zaubernden Volkes. In: Jahrbuch für Volkskunde N.F. 19 (1996), S. 75. Grundlegend dazu bereits ders.: Das literarische Magieangebot. Zur Vermittlung von hochschichtlicher Magiediskussion

- und magischer Volksliteratur im 17. Jahrhundert. In: *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland*. Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 13. Hg. v. Wolfgang Brückner, Peter Blickle und Dieter Breuer. Wiesbaden 1985, S. 857–863; vgl. auch das 10. Kapitel in ders. 1993 (wie Anm. 60), S. 248–285.
- 72 Stephan Bächter 2005 (wie Anm. 61), S. 31; vgl. auch ders.: *Magie für alle! Über Zauberbücher und die Popularisierung magischen »Wissens« seit dem 18. Jahrhundert*. In: *Die geheime Macht der Zeichen. Ausstellungskatalog Papiermühle Basel*. Basel 2002(a), S. 58–67; ders.: *Wie man Höllenfürsten handsam macht. Zauberbücher und die Tradierung magischen Wissens*. In: *Geschichte(n) der Wirklichkeit. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte des Wissens*. Documenta Augustana 11. Hg. v. Achim Landwehr. Augsburg 2002(b), S. 371–390 und ders.: *Grimoires and the Transmission of Magical Knowledge*. In: *Beyond the Witch Trial: Witchcraft and Magic in Enlightenment Europe*. Hg. v. Owen Davies und Willem de Blécourt. Manchester 2004, S. 194–207.
- 73 Storms zusammen mit den Freunden Tycho und Theodor Mommsen unternommene Sammlung schleswig-holsteinischer Märchen und Sagen, die Karl Müllenhoff weiterführte und 1845 zur Publikation brachte, begann 1841, vgl. Regina Fasold: *Theodor Storm*. Leipzig 1988, S. 14; Hannelore Jeske: *Sammler und Sammlungen von Volkserzählungen in Schleswig-Holstein*. Neumünster 2002, S. 154–161; Gerd Eversberg 2005 (wie Anm. 7), S. 143–207 und ders. [2012] (wie Anm. 7), S. 150–164.
- 74 Dies wird etwa durch die Sage »Das bezauberte Wirthshaus« in Müllenhoffs »Sagen, Märchen und Lieder« (Karl Müllenhoff 1845 [wie Anm. 6], S. 556, Nr. 562 = ders. 1921 [wie Anm. 6], S. 209, Nr. 309) belegt: »Zu Gukelsbye, Kirchsp. Siesebye, lebte vor Jahren ein Wirth, zu dem kam ein Tischler, Namens Wiese, der sich auf die Schwartzkunst verstand; denn er hatte das Buch Cyprianus gut durchstudirt [kursiv: TSR]. Nachdem Wiese sich eine Zeitlang bei dem Wirth aufgehalten, entzweite er sich mit ihm und wurde aus dem Hause gewiesen. Dafür aber bezauberte er nun das Haus«. Mittels der Cyprianus-Magie lässt Tischler Wiese Kartoffeln im Gastraum herumschwirren und die Gläser auf den Tischen wie überhaupt das Mobilier im Raum Tänze aufführen, so dass der Wirt, um seiner Kundschaft wieder ungestörten Aufenthalt gewährleisten zu können, genötigt ist, sich mit seinem ehemaligen Gast gutzustellen.
- 75 Zum Zauberspiegel als Instrument der Zukunftsweissagung und darüber hinaus zur Erlangung der Kenntnis verborgener Dinge vgl. Boehm: Art. »Katoptromantie« (»Spiegelwahrsagung«). In: *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* Bd. 4, Sp. 1099–1107 mit dem Fazit (S. 1103): »Der Zauberspiegel des Mittelalters [dient] zur Offenbarung des Verborgenen; er weist, wie die Wünschelrute, verlorene Gegenstände und verborgene Schätze, er entdeckt Diebe, er macht, wie ein Fernsehapparat, entfernte Personen, Plätze und Vorgänge sichtbar und ist der Ort, in dem beschworene Geister erscheinen. Er gehört deshalb auch zum unerläßlichen Handwerkszeug der Zauberer.« Zur Idee des »Speculum Salomonis« in der Magie vgl. Herbert Grabes: *Speculum, Mirror and Looking Glass. Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. – 17. Jahrhunderts*. Anglia 16. Tübingen 1973; Sebastian Euringer-Dillingen: *Der Spiegel Salomons. Ein abessinisches Amulett*. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 91 (1937), S. 162–174; Oskar Löfgren: *Der Spiegel Salomons. Ein äthiopischer Zaubertext*. In: *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren XXIV mense Apr. MCMLXXII quo die lustra tredecim feliciter explevit oblata ab collegis, discipulis, amicis, collegae magistro amico congratulantibus* = *Studies in the History of Religions* 21–22. Hg. v. Jan Bergman, Leiden 1972, Bd. 1, S. 208–223.
- 76 Adam McLean: *Constructing a Magical Mirror according to the Art of Cyprian*.

- In: *Hermetic Journal* 11 (1981), S. 27–33. Dieser Spiegel soll zur Bannung und Befragung eines Dämons namens Zorasabal, des König des Ostens, dienen.
- 77 »Im Uebrigen ist dieses Märchen aus einem etwa 12 Jahre vorher empfangenen Eindruck entstanden. Ich sah damals nemlich eins meiner Kinder sich in einer dunkelbraunen polirten Kommode spiegeln, was mir damals einen seltsamen Eindruck machte. Aus diesem Kern entwickelte sich viele Jahre später das Märchen.« (zitiert nach LL 4, S. 649). Vgl. auch Regina Fasold 2003 (wie Anm. 3), S. 75.
- 78 Paul-Wolfgang Wühl: *Im magischen Spiegel. Märchen deutscher Dichter aus zwei Jahrhunderten*. 2 Bde. Frankfurt 1978/81, S. 12–16.
- 79 Zur grundlegenden Funktion dieses Motivs in »Der Spiegel des Cyprianus« vgl. Regina Fasold 2003 (wie Anm. 3), S. 75–78.
- 80 Zum Zauberspiegel im Volksglauben vgl. Bieler: Art. »Spiegel«. In: *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* Bd. 9, Sp. 547–577; zum Zauberspiegel im Volksmärchen vgl. Franz Vonessen: *Zauber Spiegel*. In: *Zauber Märchen. Forschungsberichte aus der Welt der Märchen*. Veröffentlichungen der Europäischen Märchengesellschaft 23. Hg. v. Ursula Heindrichs und Heinz-Albert Heindrichs. München 1998, S. 142–154; zum Zauberspiegel in der phantastischen Novelle des 19. Jahrhunderts vgl. Paul-Wolfgang Wühl 1978/81 (wie Anm. 78), S. 12–16; ders.: *Erläuterungen und Dokumente zu E.T.A. Hoffmann »Der goldne Topf«*. Stuttgart 1986, S. 77–78 und ders. 2003 (wie Anm. 3), S. 17.
- 81 Den zeitgleichen, ähnlichen Prozess, dem die Volksüberlieferung par excellence, das Märchen, unterworfen war, hat Storm (zumindest was das Ergebnis einer trivialisierten Massenproduktion anbelangt) sehr deutlich wahrgenommen, wie seine bekannten Worte in der Vorrede zu »Geschichten aus der Tonne« 1873 zeigen: »das Märchen hat seinen Kredit verloren; es ist die Werkstatt des Dilettantismus geworden, der seine Pfluscherarbeit mit bunten Bildern überkleistert und in den zahllosen Jugendschriften einen lebhaften Markt damit eröffnet.« Zur »Kontinuitäts-Prämisse« in der älteren Märchenforschung vgl. Kathrin Pöge-Alder: *Märchenforschung. Theorien, Methoden, Interpretationen*. 2. Aufl. Tübingen 2011, S. 70–120.