



Separatum aus:

THEMENHEFT 11

Kathrin Lukaschek / Michael Waltenberger / Maximilian Wick (Hrsg.)

Die Zeit der sprachbegabten Tiere

Ordnung, Varianz und Geschichtlichkeit (in) der Tierepik

Publiziert im September 2022.

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

<http://www.erzaehlforschung.de> – Kontakt: herausgeber@erzaehlforschung.de

ISSN 2568-9967

Zitiervorschlag für diesen Beitrag:

Wick, Maximilian: Caduistik. Kosmologische Konkurrenzerzählungen im »Speculum stultorum«, in: Kathrin Lukaschek/Michael Waltenberger/Wick, Maximilian (Hrsg.): Die Zeit der sprachbegabten Tiere. Ordnung, Varianz und Geschichtlichkeit (in) der Tierepik, Oldenburg 2022 (BmE Themenheft 11), S. 45–99 (online).

Maximilian Wick

Caduistik

Kosmologische Konkurrenzerzählungen im ›Speculum stultorum‹

Abstract. Welche Möglichkeiten für einen Einfluss auf das eigene Schicksal und eine unabhängige Wirkmacht Fortunas bleiben, wenn man von einer scheinbar alles determinierenden Natur ausgeht? Diese Frage spielt das ›Speculum stultorum‹ nicht nur anhand seiner ›Kernfabel‹ vom ambitionierten Esel Burnellus durch, sondern ebenso anhand einer ganzen Reihe darin inserierter Exempel mit je eigenem animalisch-menschlichen, ja zum Schluss gar numinosen Personal. In einem Gang durch diese Erzählungen werden nun einerseits die Implikationen der darin jeweils skizzierten kosmologischen Entwürfe erörtert und diese zueinander relationiert; andererseits werden die Erzählungen hinsichtlich ihrer Funktion für den Text und mit Blick auf dessen epistemologische Reflexionen über ein kosmologisches Spekulieren betrachtet.

1. Ausgangslage

Unzufrieden mit der im Vergleich zu seinen Ohren unverhältnismäßigen Kürze seines Schwanzes konsultiert der entlaufene Esel Burnellus (resp. Brunellus) seinen Arzt Galienus, der ihm zunächst von einem medizinischen Eingriff in das Werk der Natur abrät, ihn dann aber doch in Erwartung eines großzügigen Honorars mit einem absurden Rezept für ein unwahrscheinliches Wundermittel ausstattet. Um die benötigten Zutaten zu erwerben, zieht der Esel nach Salerno, verliert das Erworbene bei einer Hunde-

attacke auf dem Rückweg jedoch rasch wieder und obendrein ein Stück seines ohnehin zu kurzen Schwanzes. Zur Kompensation für sein Unheil beginnt Burnellus ein Studium in Paris; jedoch muss er dieses Unterfangen nach sieben Jahren für gescheitert erklären, strebt daraufhin eine Karriere als Bischof an und möchte schließlich seinen eigenen Orden gründen, für den er auch Galienus zu gewinnen versucht. Bevor er diesen Plan allerdings umsetzen kann, wird der Esel von seinem ehemaligen Herrn Bernardus aufgespürt, der ihm zur Strafe die Ohren kürzt und damit ironischerweise das anfängliche Problem aus der Welt schafft.

Bereits diese grobe Inhaltsangabe der ›Kernfabel‹ des wohl um 1190¹ von Nigellus von Canterbury verfassten ›Speculum stultorum‹ lässt eine Triade aus natürlicher Determination, Kontingenz und von diesen beiden Seiten her begrenzter menschlich-animalischer Handlungsfähigkeit in planender Vorausschau erahnen. Der Text lotet dieses Spannungsfeld episodisch anhand unterschiedlicher Versuchsaufbauten jeweils neu aus und partizipiert damit zugleich – auf im Folgenden näher zu spezifizierende Weise – poetisch am kosmologischen Diskurs des ausgehenden 12. Jahrhunderts im konzeptuellen Umkreis der ›Schule von Chartres‹.² Ermöglicht oder zumindest begünstigt wird eine solche Kasuistik durch den von Michael Waltenberger herausgearbeiteten Bezug zu Texten der *logica moderna*, in denen der Name Burnellus in Beispielen Verwendung findet, die »meist im Zusammenhang einer Diskussion der Regeln für die korrekte Konstruktion und die Bewertung der Geltung von Syllogismen oder für die Analyse von logischen Fehlschlüssen« stehen (Waltenberger 2004, S. 88). Damit ist nicht nur ein Diskurs »mit einem verstärkten Interesse für die sprachlichen Bedingtheiten, denen logische Propositionen unterliegen,« aufgerufen (ebd.), sondern auch einer, der »logisch legitimen Denkmöglichkeiten« Raum gibt, »die nicht ontologisch abgesichert sein müssen oder die sogar offensichtlich paradox sind und mit denen dennoch argumentativ sinnvoll umgegangen werden kann« (ebd., S. 89).

Daneben stützt sich die fiktionale Disposition des Textes auf eine zum Teil inkonsequente Transposition ins Tierepische, die den zumindest konzeptuell dauerhaft mit der *stultitia* verbundene Esel und seine Ansichten desavouiert und die letztbegründende Ordnungsinstanz Gott weitgehend ausblendet.³ Eine damit vergleichbare Strategie lässt sich bereits im ›Ysengrimus‹ (um 1150) beobachten, in dem Gott als relevante Macht erst zum Schluss ›ins Spiel‹ kommt; dadurch ist der nötige Raum gelassen, um am tragischen Weg des Wolfs entlang mit einer nicht lediglich wankelmütig-ohnmächtigen, sondern mutwillig-missgünstigen Schicksalsgöttin zu experimentieren.⁴ Im ›Speculum‹ hingegen öffnet die Transposition ins Tierepische einen Freiraum, in dem unter dem Regime der Natur neben Fortuna auch die *sapientia* der menschlich-animalischen Akteure wirksam werden kann.⁵ Dabei zeichnet sich ein Instanzengefüge ab, in dem die Natur nahe an die Rolle einer letztbegründenden Ordnungsinstanz (Gott) heranrückt und so immer wieder als Regulativ ihres unterlegenen Gegenprinzips (Fortuna) sowie einer situativ wirksamen *sapientia* fungiert.⁶ Entsprechend ist die von Jill Mann (2009, S. 106) beobachtete Dualität, bei der sich *sapientia* als Ausdruck menschlicher Handlungsmacht gemeinsam mit einer gestärkten kosmischen Macht Fortunas auf der einen Seite und Natur beziehungsweise Natura auf der anderen Seite gegenüberstehen, zur angesprochenen Triade zu modifizieren.⁷

Diese philosophische Grundierung ist insofern problematisch und zugleich für die Struktur des Texts produktiv, als die Grenzen der gegenseitigen Einflussnahme nur vordergründig feststehen und gerade in den Binnenfabeln immer wieder in Frage gestellt und auf diese Weise sukzessive unterlaufen werden. Deren kasuistische Reihung lässt einen je situativ zu bestimmenden und stets prekären Möglichkeitsraum für tierisches (respective menschliches) planvolles Handeln innerhalb der Triade beobachtbar werden, womit sich der Text in Gänze als Beitrag zu einer kosmologisch fundierten Anthropologie sowie zu deren epistemologischen Voraussetzungen verstehen lässt. Während dem Esel Burnellus von Natur aus eine solche

Möglichkeit zum selbstbestimmten und vor allem nachhaltigen Einfluss auf sein Schicksal qua *sapientia* kategorisch verwehrt bleibt, was die Rahmenfabel immer wieder bestätigt, gestaltet sich die Situation bei den unterschiedlichen Figuren der Binnenfabeln mit ihren andersartigen Naturen deutlich ergebnisoffener. Auch wenn diese Erzählungen zunächst wie weitere Fallbeispiele zur Illustration derselben Moral erscheinen, implizieren sie bei näherem Hinsehen eine Weltordnung, welche der für Burnellus gültigen konträr entgegengesetzt ist. Insofern kann jene von Fritz Peter Knapp veranschlagte »Moral, die der ›Narrenspiegel‹ allenthalben dem Leser einhämmert, sich mit dem von Gott und Natur Gegebenen abzufinden, da sonst nur Schaden zu gewärtigen sei« (Knapp 1990, S. 48) eben nur innerhalb der Rahmenfabel Geltung beanspruchen.⁸

Besonders die von Galienus erzählte Fabel von den zwei Kühen sowie jene von der Rache des Hahnes, die der Student Arnoldus dem Esel auf dem Weg nach Paris erzählt, erproben in diesem Sinne poetisch den Möglichkeitsraum für einen Einfluss von Fortuna und *sapientia* auf die natürliche Ordnung, was sich aufgrund der signifikant durchlässigen anthropologischen Differenz im ›Speculum‹ umso leichter auf die Situation des Menschen übertragen lässt. Die letzte Binnenfabel vor dem Ende der Eselsreise wiederum, die als einzige nicht von Tieren, sondern von drei Schicksalsgöttinnen erzählt, welche die Fehler der Natur bei der Begabung der Menschen korrigieren möchten, erlaubt sogar einen direkten Blick auf die Rahmenbedingungen einer solchen Einflussnahme. Bezeichnenderweise ist sie Burnellus selbst in den Mund gelegt und richtet sich an niemand anderen als den ersten Binnenerzähler Galienus. Damit schließt der Esel einerseits zyklisch die mit der Kuhfabel begonnene Reihe der Fallbeispiele ab; andererseits ersetzt er als tierischer Erzähler das sonst in den Binnenfabeln auftretende, überwiegend animalische Personal durch ein quasi allegorisches, wodurch der letzten Fabel eine Sonderstellung und vor allem eine besonders enge Relation zur ersten zukommt. Ihre Bestätigung findet die Moral dieser Fabel in der abschließenden Episode mit dem undank-

baren Dryanus und den dankbaren Tieren, die zwar relativ eigenständig wirkt, formal aber Teil der Rahmenhandlung ist. In ihr erfährt das in der Binnenfabel von den Schicksalsgöttinnen vermittelte Prinzip mit dem späten Auftritt eines göttlichen Richters eine Letztbegründung, ohne dass die Aussagen der ihr entgegenstehenden Binnenfabeln entkräftet würden. Die bis zum Schluss im Gefüge der Erzählung unaufgelöste Spannung zwischen der Rahmenfabel und den Binnenfabeln kann wiederum als Rückversicherung in Bezug auf die Aussagekraft der kasuistischen Erprobung gedeutet werden, die letztlich die menschliche Unbeobachtbarkeit von ›Zukunft‹ nahelegt und jegliche darauf zielende *sapientia ad absurdum* führt – paradoxerweise jedoch ohne deren Wert grundsätzlich in Frage zu stellen.

2. Fall I: Das vergessene Kälbchen

Die Problematik kontingenter Ereignisse und entsprechend kaum vorausschauend-klug zu treffender Entscheidungen wird zunächst in der Binnenfabel von den beiden Kühen Bicornis und Brunetta durchgespielt. Galienus erzählt diese Fabel seinem Patienten Burnellus, um ihn von seinem Vorhaben abzubringen, sich den Schwanz widernatürlich verlängern zu lassen (V. 205–594).⁹ Bereits die Erzählsituation ist absurd, insofern der Arzt dem Esel als Tier eine Tierfabel erzählt, die ihm am ehesten vor Augen führen könnte, dass er als dummer Esel eben die falsche Entscheidung treffen wird. Zudem lässt sie sich trotz auffälliger Parallelen doch nur mit großer Mühe auf dessen Situation beziehen: Eines Tages frieren die Schwänze der Kühe Brunetta (Braunchen) und Bicornis (Zweihorn) im Schlamm fest. Als ihr neugeborenes Kalb nach ihr ruft, schneidet sich Bicornis nach einer längeren Rechtfertigungsrede ihren Schwanz mit einem Dolch ab und reicht das Werkzeug Brunetta, doch ihre Leidensgenossin will lieber warten und begründet dies in einer entsprechenden Gegenrede. Kaum hat sie diese beendet, beginnt es zu tauen und auch Brunetta kommt frei. Im Sommer schließlich geht Bicornis

jämmerlich zu Grunde, weil sie die drängenden Insekten nicht mit ihrem Schwanz abwehren kann, und bereut im Sterben ihren törichten Fehler.

Fokussiert man die Analogie zwischen Bicornis und Burnellus, dann erfüllt die Geschichte zumindest auf den ersten Blick Galienus' eingangs geäußerte Absicht, seinem Patienten exemplarisch vor Augen zu führen, dass tätige Unzufriedenheit mit dem Status quo leicht zur Verschlimmerung des aktuellen Zustands führen kann (*conditionem damnificare*; V. 203f.).¹⁰ Und auch die vom Arzt angeschlossene Lehre, Burnellus möge mit dem zufrieden sein, was er hat (*sufficiat quod habes*; V. 597), erscheint vordergründig schlüssig. Diese Deutung wird allerdings verunsichert, sobald man die Unterschiede zwischen Kuh und Esel sowie die Erzählsituation und die Prämissen der Argumente von Bicornis und Brunetta für ihr jeweiliges Verhalten näher betrachtet. Der Binnenerzähler Galienus führt die Anfangsszene als Abweichung von alltäglicher Regelmäßigkeit ein: Die Kühe seien einst (*quondam*; V. 209) im Winter nachts zu spät fortgeblieben; auf dem Weg zurück zu ihrer vertrauten Weide (*pascua cotidiana*; V. 212), auf dem ihre Schwänze – wie für Kühe üblich (*utque solent vaccae*; V. 213) – schmutzig geworden sind, seien sie von einem plötzlichen Kälteeinbruch (*gelu subitum*; V. 215) überrascht worden. Mit dem Erstarren der Natur wird der Übergang in eine Ausnahmezeit markiert, in der sich die Wirksamkeit von Fortuna wie von *sapientia* zumindest temporär signifikant erhöht, bevor die Natur – im heimlichen Bund mit dem Erzähler Galienus – zum Frühjahrsbeginn Kontingenz in bloß retrospektiv erkennbare und damit auch nur vorgeblich prädiktale Kausalität überführt. Wenn die Natur im Sommer schließlich die Verliererin im Disput der Kühe für ihre als falsch erwiesene (oder nur für falsch befundene?) Entscheidung bestraft, macht sie zugleich die Unterscheidung zwischen *stultitia* und *sapientia* sichtbar, die auf der Ebene der Diegese bereits a priori feststand, innerhalb der Metadiegeese aber erst am Ende getroffen wird. Insofern kann nur aus der Perspektive des Binnenerzählers Galienus oder eines klugen Rezipienten – und damit wohl eher nicht der des Burnellus – gelten, dass

jedes für die »Selbstverstümmelung [...] vorgebrachte Argument [...] sich als Mißachtung der Schöpfungsordnung erweisen [muß], als Anzeichen einer durch keinen kontingenten Umstand relativierten schuldhaften *stultitia*« (Waltenberger 2004, S. 77). Schließlich sind für die Beteiligten, die sich ihrer *sapientia* bedienen, um der für sie kontingent scheinenden Zukunft zu begegnen, weder das sichere Eintreten noch das konkrete Ausmaß einer »Peripetie, mit der sich der Wert des Verhaltens der beiden Kühe entscheidet,« (ebd.) zu irgendeinem Zeitpunkt absehbar. Doch da es innerhalb der Binnenfabel, einem als solchem erkennbar ausgestellten »Bereich der erzählerischen Fiktion, wiewohl er an sich kontingent ist, [...] selbst keine echte Kontingenz [gibt]« (Haug 1998, S. 164), ist auch jede *sapientia*, mit der ihr begegnet werden kann, eine von des Binnenerzählers Galienus Gnaden und damit entwertet.

Nachdem die Schwänze der beiden Kühe festgefroren sind, sehen sie sich zunächst demselben Unheil ausgeliefert, gegen das sie gleichermaßen vergeblich ankämpfen, dem sie aus eigener Kraft (*propria virtute*; V. 233) – und das heißt im Rahmen ihrer natürlichen Anlagen – jedoch nicht entkommen können. Hier zeigt sich nun der erste gravierende Unterschied zwischen den Protagonistinnen, die Galienus eingangs noch in einem entsprechend gebauten Distichon (*altera Brunetta fuit, altera dicta Bicornis, | sed nigra Brunetta, flava Bicornis erat*; V. 207f.) als Parallelfiguren, wenn auch mit unterschiedlicher Namensreferenz (Brunettas Genossin heißt nicht etwa Flavia), eingeführt hatte: Nur Bicornis hat ein frisch geborenes Kälbchen, das im Stall zurückgelassen nun nach der Mutter ruft und so als externer Faktor zur Motivierung der Entscheidung, sich selbst als *ultima ratio* den Schwanz abzuschneiden, mitzubedenken ist. In ihrer sentenzhaften Rede führt sie die Verpflichtung dem Kälbchen gegenüber jedenfalls neben dem topischen Vorrang des Ganzen vor dem Teil als Hauptargument an,¹¹ wobei sie den Schwanz – als den gegenüber dem metonymisch für das Ganze stehenden Kopf ohnehin inferioren Teil – überdies noch in zweifacher Hinsicht abwertet: Zum einen sei er unnützlich, zum anderen habe sie

durch Hundeattacken bereits die Hälfte des Schwanzes eingebüßt und könne nun den kärglichen Rest umso eher für ihre Tochter hingeben. In der Überzeugung, ihre Pflicht zu erfüllen und heilbringend zu handeln (*hocque pium satis est, hocque salubre mihi*; V. 274), greift sie zum Dolch,¹² trennt ihren Schwanz ab und reicht ihn sogleich an ihre Leidensgenossin weiter. Diese jedoch ergreift anstelle des Dolches das Wort (*verba tulit, cohibens a pugione manum*; V. 282) und bestimmt mit rhetorischer Finesse kurzerhand die Regeln der Binnenerzählwelt zu Ungunsten der beherzten Bicornis neu:

Postea respondens dixit, »Quid, inepta, laboras?
 Quod mihi persuades absit ut illud agam!
 Rebus in adversis opus est moderamine multo,
 Non decet in gravibus praecipitare gradum.
 Rebus in ambiguis quotiens fortuna laborat,
 Consilium praeceps non decet esse nimis.
 Impetus, ut memini, gravis est, male cuncta ministrat;
 Si male cuncta facit, ergo nec ulla bene.
 Non opus est gravibus, ubi res gravis est et acerba,
 Sed magis auxilio consilioque bono.
 Mitius in duris sapiens Cato mandat agendum,
 Mollia ne pereant asperitate gravi.
 Res ubi difficilis non est ita praecipitandum,
 Tempore sanatur quod ratione nequit.
 Si fortuna modo gravis est, conversa repente
 Quod grave portamus alleviabit onus.
 Tempora labuntur dominique cadunt, renovantur
 Servi, vulgus abit, area lata patet.
 Quae veniunt subito subito quandoque recedunt;
 Prospera cum duris mixta venire solent.
 Fortuitos casus non est vitare volentum,
 Nemo futurorum praescius esse potest
 [...].«
 (V. 283–304)

Darauf antwortete sie [Brunetta]: »Was mühst du Törichte dich ab? Was du mir einredest, das sei fern meiner Tat! Unter widrigen Umständen ist viel Lenkung nötig, und es ziemt sich nicht, in schweren Zeiten den Schritt zu

überstürzen. Jedes Mal, wenn Fortuna sich in ungewissen Zeiten abmüht, ist allzu überstürzter Rat unpassend. Ungestümes Handeln ist, wie ich erinnere, gefährlich, es kümmert sich schlecht um alles; und wenn es alles schlecht macht, dann macht es nichts gut. Schweres ist nicht nötig, wo die Sache schon schwer und bitter ist, sondern eher Hilfe und guter Rat. In harten Zeiten rät der weise Cato sanfter zu handeln, damit das Milde nicht in bedrückender Bitterkeit zugrunde gehe. Bei schwierigen Dingen ist nichts zu überstürzen, mit der Zeit wird geheilt, was mit Vernunft nicht geheilt werden kann. Wenn Fortuna jetzt auch drückend ist – plötzlich verwandelt wird sie die Last leicht machen, an der wir schwer tragen. Die Augenblicke gleiten dahin und die Herren fallen, die Knechte werden erneuert, der Pöbel schwindet, das weite Land liegt offen. Was plötzlich kommt, entschwindet einmal plötzlich; glückliche Umstände kommen für gewöhnlich mit Mühsal vermengt. Zufälligkeiten können willentlich nicht vermieden werden, niemand kann das Künftige vorhersehen [...].«

Brunetta beginnt ihre Antwort auf Bicornis' in ihren Augen überstürzten Ratschluss (*consilium praeceps*) mit dem Verweis auf die Nichtigkeit ihrer Mühen, laute das Gebot der Stunde in widrigen bzw. schweren Zeiten (*in rebus adversis, in gravibus*) doch Mäßigung (*moderatio*), was sich in ihrer Rede eng mit Passivität verbindet. Entsprechend verschiebt sie den *labor* grammatikalisch von Bicornis auf Fortuna, die auf diese Weise nun – in auch nicht mehr klar ungünstigen, sondern ungewissen Umständen – anstelle der Kühn Mühsal erträgt (*rebus in ambiguis fortuna laborat*). Zudem könne man schweren Zeiten nicht mit schwerwiegenden Maßnahmen trotzen, sondern solle zu gutem Rat (*consilium bonum*) greifen, den sie in Form einer recht beliebig wirkenden, Cato in den Mund gelegten Sentenz nachliefert: In harten Zeiten komme man nur mit sanften Maßnahmen weiter, da sonst das Milde durch widrig Bitteres zergehe. Dass auch der weise Cato, zumal mit einer derart vagen Sentenz und im Einflussbereich der Fortuna, nur situativ Recht haben kann, ist im Prolog bereits dargestellt worden, der die Unvorhersehbarkeit der Zukunft und insbesondere die der Handlungen Fortunas betont hatte (V. 17–36). Im Einklang damit steht jedenfalls auch die Konsequenz, sich nicht auf den Verstand (*ratio*), sondern auf die Zeit zu verlassen, wobei diese – der alludierten *rota Fortunae* entsprechend –

nun doch mit einiger Regelmäßigkeit den Bedrückten Erleichterung verschaffe. Fast beiläufig konkretisiert Brunetta das allgemeingültige Bild so, dass es ihrem eigenen Fall entspricht, verweist doch zum einen die erwartete Gangbarkeit (*area lata patet*) zurück auf das Motiv des gefrorenen und deshalb begehbaren Wassers (*via plana patet*; V. 222) im Gegensatz zum nicht mehr passierbaren Boden. Zum anderen zitiert sie die Erzählstimme des Galienus, der vom plötzlich aufkommenden Frost (*gelu subitum veniens*; V. 215) gesprochen hatte, welcher wohl ebenso plötzlich (*subito*) abziehen werde. Auf diese Weise metaleptisch mit dem Erzähler und gerade nicht mit ihrem Namensvetter im Bunde kann Brunetta ihren Optimismus auch auf paradoxe Weise mit der Überzeugung vereinen, dass niemand zufälligen Schicksalsschlägen willentlich entkommen könne, da niemand Zukünftiges vorherzusehen vermöge.

Die Gelassenheit, mit der Brunetta mit einem Male ihrer Lage begegnet, an der sie zunächst ebenso wie Bicornis laboriert hatte, ist trügerisch. Sie kann nur deshalb überlegen erscheinen, weil Bicornis' Hauptargument, ihr Kälbchen, in der gesamten restlichen Erzählung keine Rolle mehr spielt und Brunetta selbst offenbar keinen vergleichbaren Verpflichtungen nachkommen muss. Zudem präsentiert sie eine Gegendeutung des Schwanzes, den sie ausgiebig lobt, zum wertvollsten und ruhmreichsten Körperteil erhebt (V. 381–384) und schließlich eschatologisch verklärt, indem sie in einer »Parodie der *Dies-irae*-Sequenz« (Waltenberger 2004, S. 77) den bevorstehenden Sommer mit dem Jüngsten Gericht verschränkt und den jahreszeitlichen Nutzen des Schwanzes mit seiner endzeitlichen Bedeutung in eins setzt (vgl. V. 403–448). Nicht nur erklärt Brunetta damit die Selbstamputation des Schwanzes zu einer unverzeihlichen Sünde; vielmehr wechselt sie auch den finalen Argumentationskontext: Sobald mit dem Jüngsten Gericht die Heilsgeschichte angesprochen ist (womit nebenbei bemerkt der Heilsplan und Galienus' Erzählabsicht auf intrikate Weise einander annähert werden), spielt Fortuna keine Rolle mehr und in der Folge darf

Bicornis auch nicht auf einen erneuten Umschwung des Schicksals hoffen, wie ihn Brunetta für sich letztlich außer Frage stellt.

Die eigentliche Pointe der Binnenfabel liegt jedoch außerhalb der Rede Brunettas und ist darin zu sehen, dass sie in diesem Streit das letzte Wort behält, da Bicornis längst zu ihrem Kälbchen gegangen ist, und zudem von einer kurz nach ihrer Rede eintretenden Fügung des Schicksals in ihrer Argumentation bestätigt wird: Im Anschluss an ein Nickerchen nach ihrer Gegenrede vertreibt ein Westwind die Wolken, und die Sonnenstrahlen befreien die Geduldige, die sich sofort auf den Heimweg macht. Bicornis' Entsetzen beim Anblick der aus der Ferne herannahenden, unverletzten Brunetta und ihre anschließende *lamentatio*, in der sie ihren nun sichtbaren Fehler widerstandslos eingesteht, enthalten eine Einsicht, die eigentlich nur jenseits einer Erzählwelt erreichbar ist, innerhalb derer sich ja objektiv nichts an ihrem Status geändert hat. Bicornis scheint nun jedoch das Arrangement der final motivierten Beispielerzählung durchschaut zu haben, die nur eine Gewinnerin zulässt, während die Andere zum Unheil verdammt ist, zu einer Existenz im kollektiven Gedächtnis als abschreckendes Beispiel für vorschnelles Handeln (vgl. V. 483–486) – jene Existenz als *exemplum* (V. 483), welche die Erzählbarkeit der Fabel auf intradiegetischer Ebene allererst bedingt.

Unmittelbar nach dem Schlusswort von Bicornis' Klage kommt es dann auch abrupt zum Jahreszeitenwechsel, wobei zunächst in Frühlingsbildern und vor allem anhand der Vögel eine amöne Jahreszeit geschildert wird (V. 503–522),^[13] ehe dies in die *descriptio* eines infernaln Sommers kippt (V. 523–536). Von Hitze und Insekten getrieben geht Bicornis zugrunde und betont in ihrer Sterberede noch einmal die Bedeutung ihres Todes als Beispiel für kommende Generationen (V. 567–588). Bis dahin unerwähnte Hirten errichten zur Verstetigung ihres Ruhmes (*ne fama periret in aevum*; V. 591) schließlich ein Grabmal, dessen Inschrift die Fabel in der Art eines Epimythions kommentierend beendet (*quae dum stulta fuit doctos docuisse probatur, | haec postquam sapuit vermibus esca datur*; V. 593f.:

›Solange sie einfältig war, billigte man, dass sie Gelehrte lehrte; nachdem sie weise geworden war, gab man sie den Würmern zum Fraß‹). Während der erste Vers die Frage aufwirft, wer mit den *docti* gemeint ist, die Bicornis vermeintlich belehrt habe, bleibt im zweiten der Zeitpunkt ihres Erwerbs von Weisheit sowie dessen (auch kausale?) Beziehung zu ihrem Ende unklar. Identifiziert man die *docti* mit dem Kollektiv der Nachgeborenen, das Bicornis in der *lamentatio* adressiert, wäre sie erst im Anschluss weise geworden und ihre zu späte Einsicht nur ein Ausdruck ihrer *stultitia* – dann wäre die Fabel allerdings weniger ein Beispiel für eine schlechte Entscheidung als vielmehr eines für eine fälschliche Erkenntnis. Näher liegt es, den Umschlag wie oben beschrieben bereits zuvor anzusetzen und die *docti* mit möglichen Rezipienten gleichzusetzen, die nur scheinbar etwas aus ihrer durchaus sinnfälligen Rede an Brunetta lernen konnten und gewissermaßen gleichzeitig mit Bicornis einsehen mussten, dass sie falsch lag. Angesichts der Kontingenz innerhalb der Fabel, die, von ihrem extern vorherbestimmten Ende im Dienste der Exemplarität wesentlich beschränkt, weise vorausschauendes Handeln verunmöglicht und die richtige Entscheidung erst zu spät erkennen lässt, handelt es sich um eine Einsicht, die gleichermaßen nichtig und für die Würmer ist.¹⁴

Was hier erkenntnistheoretisch zum Ausdruck kommt, erinnert stark an die Asymmetrie des Spiegels, mit der Nigellus im regelmäßig mitüberlieferten Widmungsbrief den Titel und zugleich die Funktion seines ›Speculum‹ erklärt: Der Narr vermöge darin zwar simultan (seine) Narrheit zu erkennen, habe davon aber keinen Nutzen. Weisheit hingegen werde nur rückblickend beobachtbar und entziehe sich so den Möglichkeiten eines Spiegels, weswegen der Weise darin bloß fremde Narrheit erblicken und anhand dessen auf seine eigenen Fehler aufmerksam werden könne ([...] *quia sapientes ex eo etiam proficiunt quod stultorum stoliditatem dum aspiciunt seipsos componunt, et ex trabe conspecta in oculo alieno festucan eiciunt de proprio*; ›Epistula‹, Z. 18–20: ›[...] weil die Weisen davon sogar Nutzen haben, dass sie, während sie die Tölpelhaftigkeit der Narren er-

blicken, sich selbst mit ihnen vergleichen und aufgrund des im fremden Auge erblickten Balkens den Splitter aus dem eigenen herausziehen«).¹⁵

Dem Esel ein Beispiel für Weisheit vorzusetzen, ist in der Folge ebenso vergeblich, wie ihm Narrheit vorzuführen: Weder vermag er etwas aus dem *exemplum* Brunettas zu lernen, mit der er sich trotz Namensverwandschaft (vgl. Roling 2015, S. 32) gerade nicht identifizieren kann, noch aus dem der vordergründig närrischen Bicornis. Der mit Blick auf eine jederzeit eindeutige Unterscheidbarkeit von *sapientia* und *stultitia* skeptische Schluss der Fabel steht nun in deutlichem Kontrast zur intendierten Funktion und lässt Galienus als zu Beginn eher ›vulpekulären‹ Erzähler, der mit dem ihm bekannten Ausgang der Geschichte spekuliert hat, mehr als ›asininen‹ Erzähler erscheinen (vgl. zu diesen beiden Konzepten Waltenberger 2004, S. 98), der seine eigene Erzählabsicht beim Ausschmücken der Fabel vergessen zu haben scheint. Jedenfalls hat sein Fallbeispiel zur Kontingenz trotz seiner gesicherten Ausgangslage – Galienus erzählt eine Geschichte aus seiner Kindheit, also eine, deren Verlauf sogar abseits seiner Erzählmacht historisch verbürgt und ihm wohlbekannt ist, – mehr zur Verunsicherung als zur Stabilisierung der intendierten Moral beigetragen. Wie Mann feststellt, suggeriert die Erzählung also trotz ihres feststehenden Endes einen offenen Ausgang bzw. gerade aufgrund desselben eine besonders wirksame Kontingenz, welche die Geltung ihrer Moral relativiert, die von genau diesem Ausgang abhängt (vgl. Mann 2009, S. 124–129). Mit einem anderen Verlauf, den die immer wieder betonte Unberechenbarkeit Fortunae durchaus plausibel macht, – etwa mit einem später einsetzenden Frühlingsbeginn – wäre Brunettas moralische Überlegenheit und ihre darin manifeste Weisheit sowie das postulierte Defizit ihrer ursprünglichen Leidensgenossin dahin. Als Index dieser abgewiesenen Alternative fungiert die wesentliche Differenz zwischen den beiden Protagonistinnen, die mit dem Jahreszeitenwechsel prompt in Vergessenheit gerät: Bicornis' Sorge um ihr Kälbchen.¹⁶

3. Intermezzo: Lügen, Mord und instabile Ordnungen

Ungeachtet dieses Erzählüberschusses beendet Galienus seine Fabel mit der Feststellung des zu belegenden Grundsatzes: Der Esel möge mit dem zufrieden sein, was er hat (*sufficiat quod habes*; V. 597), und nicht nach Höherem bzw. Längerem streben, zumal eine Verlängerung des Schwanzes medizinisch unmöglich sei und jene Ärzte, die etwas Anderes behaupteten, nur leere Worte machten (*nil nisi verba forent*; V. 602). Wenn der Arzt nun unmittelbar im nächsten Vers selbst eine medizinische Lösung vorschlägt, dann ist der Widerspruch zur Diskreditierung eines solchen Vorgehens eigentlich offensichtlich. Es liegt wohl in der Natur des Esels, dass Burnellus dies ebenso wenig wie die Intention der Fabelerzählung durchschaut. Jedenfalls macht er sich, ausgestattet mit einem absurden Phantasierezept, auf den Weg nach Salerno, wo er die benötigten Ingredienzien von einem betrügerischen Händler tatsächlich erwerben kann. Diese ohnehin auf Lügen aufgebaute Glückssträhne des Esels zieht jedoch ein rasches Unheil nach sich, das der Erzähler mit einer entsprechenden Sentenz einleitet: *casibus in laetis quam sit vicina ruina | et lapsus facilis nemo videre potest* (V. 827f.: › Wie nah in glücklicher Lage der Untergang sein mag und wie leicht der Fall, kann niemand sehen‹). Dass es dabei keine Rolle spielt, dass der Esel sich nur vermeintlich im Glück wähnt und folglich auch kein Unheil zu befürchten hätte, zeigt die Inkonsistenz einer Erzählwelt, die sich immer wieder an den Lügengeschichten der in ihr agierenden Figuren orientiert.

Beim Gang durch die Felder eines naheliegenden Klosters hetzt nun ein Mönch namens Fromundus seine Hunde auf Burnellus, der bei der Attacke nicht nur seine teure Fracht, sondern auch ein Stück seines Schwanzes verliert:

Illa remanserunt tantum quae nulla fuerunt;
Nil nisi vasorum fragmina sola manent.
[...]
Hinc queritur caudam Grimbaldus dimidiatam;
Hinc dolet expensas deperiisse suas.
Angit utrumque malum, misero satis esset et unum,
Acrius ille gemit quem duo damna gravant.
An labor an sumptus an cauda recisa dolori
Debeat esse magis, dinumerare nequit.
Nam labor est cassus, sumptus periire, recisam
Nemo potest caudam restituere sibi.
(V. 857–868)

Übrig blieb nur, was nichts war, und nichts Anderes als die Scherben der Gefäße allein. [...] Hierauf beklagt er [Burnellus], dass sein Schwanz von Grimbaldus halbiert wurde; er bedauert dann, dass seine Ausgaben völlig verloren gegangen waren. Jedes der beiden Übel quält ihn, wäre dem Elenden doch eines genug; heftiger seufzt jener, den zwei Verluste bedrücken. Ob die Mühsal, die Kosten oder der gekürzte Schwanz mehr für den Schmerz verantwortlich seien, dazu kann er keine Aufrechnung anstellen. Denn seine Mühsal ist ohne Nutzen, seine Ausgaben sind verloren, seinen gekürzten Schwanz kann ihm keiner wiederherstellen.

Mit dem doppelten Schaden verlieren gleich zwei der Lügen, auf denen Burnellus bis dato sein nun notwendig schwindendes Glück aufgebaut hatte, ihre materielle Stütze. Zum einen verflüchtigen sich die Ingredienzien in den zerbrochenen Gefäßen in jenes Nichts, das sie eigentlich schon immer waren, zum anderen schwindet die trügerische Hoffnung auf Schwanzverlängerung, denn Galienus hatte zwar heuchlerisch versprochen, dass ein Wachstum möglich sei, im gleichen Zug jedoch die Heilung eines abgeschnittenen Schwanzes nachdrücklich ausgeschlossen (V. 606–608). Die Hundeattacke als Zäsur – im wörtlichen wie übertragenen Sinne – erweitert nun die im Exempel der Kühe primär kosmische Ordnung von Natur und Fortuna um eine Logik von Vergehen und Vergeltung; schärfer akzentuiert wird die Dichotomie von *sapientia* und *stultitia* sowie eng damit verbunden eine weitere von weiser Verschwiegenheit und törichter *garrulitas* – Prin-

zipien, die in der folgenden Binnenfabel vom Hahn noch einmal mit konträrem Ausgang durchgespielt werden.

Nachdem Fromundus seine Hunde zurückgepiffen hat, gibt sich der Esel ihm gegenüber als Bote der Kurie aus und räumt ein, dass er zwar sträflicherweise durch die Felder gezogen sei, doch da er den breiten Pfad mit einer Straße verwechselt habe, wiege seine Schuld nur gering und hätte nicht mit solcher Härte bestraft werden dürfen (V. 909). In der Folge sinnt Burnellus lauthals auf Rache (V. 942) und fordert göttliche Strafe (V. 940) sowie Wiedergutmachung für seinen Schaden (V. 962). Der verängstigte Fromundus antwortet nicht direkt, sondern schmiedet für sich den Plan, den Esel zu ermorden, und erörtert im Anschluss die Gefahren der geschwätzigen Fama (*fama loquax*; V. 1007) und der unsteten Treue aufgebracht Mitbrüder (V. 1009–1020), denen er mit Heimlichkeit und Verschwiegenheit begegnen will. Um Burnellus an einen für den Mord geeigneten Ort zu locken, verspricht er ihm häusliche Gastfreundschaft, die der Esel unter der Bedingung, dass Fromundus seine Hunde töte, annimmt. Der Mönch wittert nun zwar eine Intrige, behält aber auch diesen Gedanken für sich (V. 1053f.) und lotst seinen Begleiter an das steile Ufer der Rhône, um – Betrug mit Betrug und List mit List schlagend – seiner antizipierten Rache zuvorzukommen (*fraude cadunt fraudes, falluntur et artibus artes, | obruiturque dolus praeveniente dolo*; V. 1059f.: ›Durch Täuschung fallen Täuschungen; auch werden Listen durch List betrogen und Betrug von zuvorkommendem Betrug überwältigt‹).

Doch es ist nicht Fromundus, der den Esel ausschaltet, sondern umgekehrt bemerkt jener eine günstige Gelegenheit zum Mord und stürzt den Bruder mit einem plötzlichen Stoß in den Tod (V. 1065–1068). Dabei bleibt zunächst unklar, ob Burnellus angesichts der günstigen Gelegenheit den Plan seines Gegenspielers durchschaut und ihm daher selbst zuvorkommt oder ob er die Gelegenheit nur für seine eigene, von Fromundus erwartete Rache nutzt. Erst in seinem anschließenden Triumphgesang erklärt der Esel, dass der Mönch in seine kunstvoll selbst geknüpften Schlinge geraten

sei (*incidit in laqueos frater Fromundus iniquos, | quos tamen ipse sibi texuit arte sua*; V. 1083f.: ›Bruder Fromundus geriet in die tückischen Stricke, die er selbst für sich mit seiner List geknüpft hatte‹). Er als Weiser (*sapiens*; V. 1085) habe wissentlich (*scienter*; ebd.) den Toren (*stultus*; ebd.) töten wollen und sei doch von diesem Toren (*stultus*; V. 1086) ahnungslos (*ignorans*; ebd.) gestürzt worden. Damit wird *sapientia* gleich in zweifacher Weise an ein Erwartungswissen gekoppelt, das an sich einen souveränen Umgang mit Kontingenz ermöglichen könnte. Nicht nur verfügt der Weise über solches Wissen, sondern er behält es in weiser Voraussicht auch für sich, während der Tor als sein Komplement ahnungslos ist und aufgrund der Verschwiegenheit des Weisen auch bleibt. Doch auch in dieser Konstellation wird die Weisheit scheinbar entwertet, insofern der mit ihrer Hilfe ersonnene geheime Plan (*res arcana*; V. 1021) allererst ermöglicht, dass das gefürchtete Gegenteil des Beabsichtigten eintritt. Entsprechend stellt Burnellus die Fromundus hier erstmals *expressis verbis* zugesprochene *sapientia* nach dessen Tod auf einer Grabinschrift direkt wieder in Frage:

Quem celer et sapiens stultum tardumque parabat
Fallere praeveniens ipse fefellit eum.
Sic tardus celerem, sic sic stultus sapientem
In saltu celeri desipuisse dedit.
Sic fraus fraude perit, sic ars deluditur arte,
Sic dolus et fraudes praemia digna ferunt.

(V. 1103–1108)

Den Toren und Langsamen, den der Schnelle und Weise sich anschickte zu täuschen, der selbst kam ihm zuvor und betrog ihn. So bewirkte in einem schnellen Sprung der Langsame, dass der Schnelle, und der Tor, dass der Weise töricht wurde. So geht Täuschung durch Täuschung zugrunde, List wird durch List getäuscht und Betrug sowie Täuschungen tragen den passenden Lohn davon.

Indem der Esel hier die zur Dichotomie von Weisheit und Torheit sekundäre Dichotomie von Wissen und Nicht-Wissen durch diejenige von Schnelligkeit (*celer*) und Langsamkeit (*tardus*) ersetzt, ermöglicht er eine Begrün-

derung für die verkehrte Ordnung, die zu Fromundus' Tod geführt hat. Entgegen seiner Natur als langsamer Tor (*stultus tardusque*) habe Burnellus mit einem schnellen Sprung (*in saltu celeri*) seinen Gegenspieler um seine Weisheit gebracht (*desipuisse*). Burnellus hat mit dem unvorhersehbar plötzlich geschaffenen *factum brutum* also nicht nur anstelle des nach der geltenden Ordnung Wahrscheinlichen das genaue Gegenteil realisiert, sondern zudem die *sapientia* seines Gegenspielers diskreditiert, der im Glauben an diese Ordnung seine Falle gestellt hatte. Weise wäre es entsprechend, wie schon in der Kuhfabel, mit dem zu rechnen, was nicht kalkulierbar ist, und der Weise wäre schlichtweg jener, der das letzte Wort behält – eine Position, die der Esel mit seinem Kniff (*ars*) als Supplement fehlender *sapientia* am Ende einnehmen und von der aus er seinem zum Schweigen gebrachten Konkurrenten die Weisheit gefahrlos und endgültig absprechen kann.

Die Grabinschrift zeigt damit eine Möglichkeit, zumindest kurzzeitig und im virtuellen Raum der Sprache gegen die Determination der Natur durch Einsatz von List aufzubegehren, indem der Esel im Moment seines Sprunges nicht nur augenblicklich der Schnellere von beiden ist, der den anderen zum Narren hält, sondern implizit – wenn man auch das primäre Oppositionspaar (Weiser vs. Narr) mitbedenkt – zugleich der Weisere, was den grundsätzlichen Wert von Weisheit restituiert. Dass eine solche Möglichkeit zum Eingriff in die natürliche Ordnung jedoch nur hypothetisch besteht und ihre Allgemeingültigkeit mehr als fragwürdig ist, demonstriert das Schlusswort des Esels zu dieser Episode, in dem er zuerst die Unwiderrufflichkeit natürlicher Gaben postuliert (vgl. V. 1125f.), um nur kurz darauf seinen eigenen Verlust an Weisheit zu beklagen, den ihm das Alter eingebracht habe. Die sich im Zuge der widersprüchlichen Aussagen einstellende Verunsicherung hinsichtlich der Möglichkeiten des Erwerbs und Verlusts von Weisheit bildet nun die Grundlage für den Entschluss des Esels, seinen Verstand durch ein zehnjähriges Studium in Paris zu schärfen, um dann

trotz des nicht wegzudiskutierenden Schwanzverlusts als ehrbarer Magister triumphierend heimzukehren.

4. Fall II: Wonach kein Hahn kräht – die Überwindung der Natur?

Noch ehe Burnellus an seinem Studium scheitert und damit unabsichtlich noch einmal die Richtigkeit von Galienus' initialem Rat bestätigt, gesellt sich – unmittelbar nachdem der Esel den Entschluss zum Studium gefasst hat, ja noch im selben Vers, der seine *replicatio* abschließt (V. 1221) – der Student Arnoldus zu ihm. Dem Weggefährten mit gleichem Ziel und gleichem Plan, gewissermaßen einem kurzlebigen ›Erzählschatten‹ des Esels, berichtet Burnellus auf der Straße nach Paris von seinem ursprünglichen Vorhaben, dem Rat des Galienus und der hier kaum als Binnenerzählung markierten *causa* (bzw. den *casus varii*) von Bicornis und Brunetta (V. 1239), ferner von seinem Scheitern bei der Hundeattacke und vom Tod des Fromundus sowie dessen von Burnellus selbst verfasster Grabinschrift. Die Geschichte, welche Arnoldus daraufhin erzählt, ist entsprechend betont in den ihm bekannten Ablauf des bisher Erzählten eingefasst und kann als dessen Fortführung bzw. episodisches Neuansetzen unter geänderten Prämissen gelten. Als Erzähler unterscheidet er sich wesentlich sowohl vom ersten Binnenerzähler Galienus als auch (wie wir noch sehen werden) von Burnellus in dieser Rolle, denn anders als diese beiden verfolgt der Student, der nach seiner Erzählung so abrupt wie spurlos aus der Handlung verschwindet, offenbar keine unmittelbare Überzeugungsabsicht. Ohne erkennbaren Hintersinn und womöglich just zum Zeitvertreib möchte Arnoldus zeigen, wie sehr das menschliche Geschick von verschiedenen Schicksalswendungen betroffen sein kann und wie aus kleinstem Anlass (*minima causa*) eine große, abträgliche Wende (*magnum discrimen*) entstehen kann, die sich erst an ihrer Wirkung (*ab effectu*) als offenbare Tatsache (*res manifesta*) erweise (vgl. V. 1251–1254). Dabei präsentiert Arnoldus seine Geschichte ebenso wie Galienus zuvor die seine gerade nicht als (fiktionale)

Fabel, sondern als einen Bericht über ein in der jüngeren Vergangenheit historisch (vgl. V. 1256) sowie durch eigene Augenzeugenschaft (vgl. V. 1263f.) verbürgtes Geschehen – ein *exemplum*, das im Epilog zum genealogisch von Vätern an ihre Söhne tradierten *memorable factum* erhoben wird und zur steten *moderatio* ermahnen soll (vgl. V. 1499–1502).

Der Student erzählt vom Priestersohn Gundulf, der als Knabe beim Hühnerhüten am Hof seines Vaters aus übermäßigem Zorn einmal ein Küken zu hart mit der Rute geschlagen und am Bein verletzt habe. Auch nachdem die Wunde wieder mit Fleisch bedeckt gewesen und der Knochen darunter geheilt sei, habe der (ebenso wie seine Ursache) unsichtbare Rachedurst des Kükens nicht nachgelassen. Sechs Jahre später habe das Küken – nun ein stolzer Hahn – die Position seines mittlerweile verstorbenen Vaters eingenommen und auch Gundulf habe in die Fußstapfen des Vaters treten sollen, wobei das Hindernis der prekären Genealogie durch Bestechung des Bischofs aus dem Weg geräumt worden sei. Obwohl die beiden Protagonisten der Fabel also einerseits ähnlich wie Brunetta und Bicornis biographisch parallelisiert werden (vgl. V. 1311–1314), steht andererseits der natürlichen Erbfolge des Hahnes die moralisch bedenkliche des Priestersohnes gegenüber. Diese Differenz spielt ebenso wie das Kalb der Bicornis für den Verlauf der Geschichte und auch für die erklärte Erzählabsicht des Arnolodus kaum eine Rolle, geht es doch vordergründig nicht darum, dass Gundulf für diese Missetat zur Verantwortung gezogen wird – also letztlich nicht um die himmlische Gerechtigkeit Gottes –, sondern im Anschluss an den Rachediskurs beim Mord an Fromundus um die irdische Bestrafung durch den rachsüchtigen Hahn. Nur im Hintergrund bleibt die göttliche Strafe virulent und erhöht die Komplexität der gemäß Begleitbrief ›selbsterklärenden‹ Fabel (*expositione non indiget*; ›Epistula‹, Z. 121f.). Schließlich ist mit dem Hahn ein regelrecht überbordend semantisiertes Tier von höchster kosmologischer und – praktisch untrennbar damit verbunden – heilsgeschichtlicher Relevanz gewählt.¹⁷

Relevant ist für Gundulf und die Seinen, die die Nacht vor der anstehenden Weihe mit einem ausgiebigen Trinkgelage verbringen, allerdings nur der ›praktische‹ Aspekt des Tieres. Wie der Priestersohn verkündigt, genüge es, beim ersten Hahnenschrei aufzubrechen (*ad gallicantus primos*; V. 1333); die Diener sollen sich bemühen, ihn nicht zu verpassen, damit man rechtzeitig fortkomme. Doch aufmerksam ist zunächst erst einmal der Hahn, der diese Worte wachsamem Ohres vernimmt und innerlich darüber jubelt, während er sich äußerlich zu schweigen müht und damit dem Vorbild des reflektiert heimlich agierenden Fromundus folgt:

Gallus ut haec verba vigili percepit in aure
Gaudet et exultat pectore, voce tacens.
Tanta quidem super his fuit exultatio cordis,
Ora quod a laude vix cohibere potest.
Quodque praeoptabat multum differe tacendo
Vocibus explosis accelerare parat.
Quam dolor excludit immittunt gaudia vocem,
Haec sua plectra monent, hic reticere jubet.
(V. 1341–1348)

Als nämlich mit wachsamem Ohr der Hahn diese Worte vernommen hat, freut er sich und jauchzt im Inneren, doch schweigt mit der Stimme. So groß war gewiss der Jubel des Herzens darüber, dass er kaum den Schnabel vom Rühmen abhalten kann. Was er vorzog lange mit Schweigen aufzuschieben, das stand er im Begriff, durch hervorbrechende Laute selbst zu beschleunigen. Den Laut, den der Schmerz nicht entstehen ließ, den treibt die Freude nun an und fordert zum Gesang auf, während jener befiehlt stillzuschweigen.

Analog zu seiner unsichtbaren Kränkung behält der Hahn nun seinen Jubel (*exultatio*) für sich, der ihn zum Freudengesang drängt. Schmerz (*dolor*) und Freude (*gaudia*) stehen sich dabei als Auslöser von Schweigen und Jubeln gegenüber, wobei der Drang zum preisenden Tönen gerade nicht vom *gallicinium* rührt, das noch nicht erreicht ist. Beinahe lässt er diesen Zeitpunkt, den er eigentlich aufschieben will, durch sein vorzeitiges Krähen sogar zu früh beginnen. Den Feiernden vergehen unterdessen rasch die

›kaum geschiedenen Stunden der Nacht‹ (*tempora nocturna nec bene distincta*; V. 1353f.). Die Möglichkeit, der Verzug der Zecher könne die Nacht verlängern, wird zwar mit paronomastischer Akzentuierung – durch gleichen Anklang mit dem Zechen (*po-tantum – po-tuit*) – explizit ausgesprochen, aber nur in der Negation: *nec mora potantum potuit noctem remorari* (V. 1355). Solches vermag einzig der Hahn, der statt zu singen ins Schweigen der schlafenden Zecher einstimmt:

Affuit interea cantandi temporis hora,
Sed cantor vocem supprimit atque sonum.
Nox silit et cantor, poti siluere ministri,
Pocula, nox, somnus quos vigilare vetant.
(V. 1357–1360)

Inzwischen war die Stunde zum Singen gekommen, aber der Sänger unterdrückte Laut und Ton. Die Nacht schwieg, ebenso der Sänger; die betrunkenen Wächter schwiegen, bei denen Trunk, Schlaf und Nacht das Wachen verhinderten.

Das gemeinsame Schweigen von Hahn, Nacht und Betrunkenen führt zu einem völligen Stillstand, einem tatsächlichen *intempestum*, also einer zeitlosen Mitternacht, die nur durch den Hahn beendet werden kann, der sie jedoch auf Dauer stellt. Einzig die Henne bemerkt, dass die Zeit zum Singen längst vergangen ist und weist ihren Gatten darauf hin, doch dieser beschimpft sie bloß. Erbost über den Verzug (*mora*; V. 1375) beginnt die Henne selbst nach Kräften zu singen, entlockt ihrer Kehle aber nur heisere Töne, die den Zweck nicht erfüllen und den Spott des Hahnes nach sich ziehen: Ihre Handlung sei sinnlos, denn auch wenn die Henne nachts singe, werde das Licht sich deswegen nicht schneller zeigen (*quamvis gallina nocturno tempore cantet, | non ideo citius lux oriunda venit*; V. 1379f.). Ebenso wie die Zecher und anders als der Hahn verfügt sie eben nicht über die Macht, die Zeit voranzutreiben oder anzuhalten und damit den natürlichen Lauf der Dinge oder zumindest deren Wahrnehmung zu manipulieren.

Während die Nacht unheilvoll voranschreitet (*ruit*; V. 1381), hat Gundulf einen ihm zunächst willkommenen Traum, welcher auf Basis der bisher vernachlässigten heilsgeschichtlichen Dimension der Hahn-Allegorese jedoch rasch zum Alptraum gerät: Zurückgekehrt von seiner Weihe schickt der Priestersohn sich an, die Messe zu halten, wobei ihm der Hahn im weißen Gewand des Kantors gegen den Willen der Allgemeinheit (*omnibus invitis*; V. 1390) assistiert, den Entlassungsruf am Ende des Gottesdienstes aber analog zum unterdrückten Hahnenschrei außerhalb der Traumwelt unterlässt.¹⁸ Ebenso wie die ewige Nacht durch den ausgebliebenen Weckruf zumindest antizipiert wird, findet im Traum also die Perversion einer ewigen Messe statt, die für Gundulf zur Schreckenserfahrung wird. Panisch wacht er auf und fragt seine Diener nach der Tageszeit. Die aber beruhigen ihn:

[...] ›Sustineas; tempus adesce tuum
Nondum cantavit gallus, qui tempora noctis
Novit et assignat singula voce sua.
Quamvis vellemus furari tempora, nobis
Invitis gallus significaret ea.
Novit enim melius quam nos discrimina noctis,
Pars quota transierit, pars quota restat adhuc.
Committamus ei surgendi tempora noctis,
Qui non dormitat sit vigil ille tuus.
[...]
Nos vigiles erimus, gallo mediante fideli,
Qui quamvis vellet subticuisse nequit.‹
(V. 1402–1416)

[...] ›Halte dich zurück! Noch hat der Hahn nicht gesungen, dass deine Zeit gekommen ist – er, der die Zeiten der Nacht kennt und einzeln mit seiner Stimme bezeichnet. Auch wenn wir uns die Zeiten erschleichen wollten, würde der Hahn sie uns gegen unseren Willen anzeigen. Er kennt nämlich besser als wir die Abschnitte der Nacht und weiß, der wievielte Teil vorbeigezogen ist, der wievielte noch bleibt. Lasst uns demjenigen den nächtlichen Zeitpunkt des Aufstehens anvertrauen, der nicht verschläft; er sei dein Wächter! [...] Wir freilich werden wachsam sein, mit dem treuen Hahn als Vermittler, der nicht schweigen kann, auch wenn er es will.‹

Relevant für unsere Frage nach den Spielräumen animalisch-menschlicher *sapientia* ist die gleich zweimal antizipierte, wenn auch jeweils sofort zurückgenommene Möglichkeit, dass der Hahn am Morgen tatsächlich schweigen könnte. Auch wenn er es nicht wolle – und die Dienerschaft hat zu diesem Zeitpunkt keinen Grund an seinem guten Willen zu zweifeln, ja nicht einmal einen Grund, ihm überhaupt eine Willensabsicht zu unterstellen –, müsse der Hahn aufgrund seiner natürlichen Disposition das Ende der Nacht anzeigen. Was die Dienerschaft zur Beruhigung ihres Herrn ausspricht, stiftet also eher Verunsicherung, insofern hier zum ersten Mal Zweifel an der Treue (*fides*) des kundigen Zeichentieres aufkommt, dem einzig seine Natur im Wege stünde. Dass der Hahn bereits mit dieser gebrochen hat, sich also erfolgreich seiner kosmischen und in weiterer Konsequenz auch seiner heilsgeschichtlichen Funktion verweigert hat, erscheint in diesem Licht als beinahe tragische Pointe.

Nachdem er auch diese Rede der Menschen offenbar mitangehört hat, richtet der Hahn noch einmal heimlich (*tacite*; V. 1417) das Wort an seine Henne und unterstellt den Zeitenwechsel sowie das Schicksal der Zecher dem Gesetz der Würfel und damit letztlich der Willkür Fortunae: *ut poterit fiat, lex est quam tessera dictat; | Qui jacet ille bibat, qui bibit ille luat*; V. 1419f.: ›Es soll geschehen, wie es kann; was der Würfel vorschreibt, sei Gesetz; wer liegt, der trinke; wer trinkt, der büße!‹). Noch im Vers der abschließenden *inquit*-Formel (V. 1421) und auch explizit simultan (*dum*) zum Abschluss der Rede geht die Sonne auf¹⁹ und angesichts des damit offenkundigen Tagesanbruchs (*lux manifesta*; V. 1422) als Realisation der von Arnoldus anfänglich angekündigten *res manifesta* bleibt dem Priestersohn nichts Anderes übrig, als überstürzt zu seiner Weihe zu reiten. Doch er kommt zu spät, die Messe ist im Gegensatz zum endlosen Gottesdienst seines Alptraums längst beendet und Gundulf muss unverrichteter Dinge nach Hause zurückkehren. Hier brechen die Seinen in heftige Klage aus, und es kommt zu unterschiedlichen Schuldzuweisungen, die den Wächter, die Trinker, den Hahn oder auch den Wein betreffen. Als die Henne das

hört, beklagt sie vor ihrem Gatten, dass dieser für die abträgliche Wende (*discrimen*; V. 1459) verantwortlich gemacht werde, als ob er die Ursache von allem und des Unheils Verursacher wäre (*sis quasi totius causa caputque mali*; V. 1460). Während die Menschen also über den Verursacher unsicher sind und die Henne ihren Gatten in Schutz nimmt, kann der Hahn endlich seinem Jubel freien Lauf lassen und in einer längeren Rede seine unblutige und in seinen Augen völlig adäquate Rache preisen. Nicht mit ungleichem Maß, sondern angemessen habe er den Wechsel mit Wechsel vergolten (*iniquam | Non puto sed dignam pro vice ferre vicem*; V. 1461f.), während Gundulf hingegen als erster Ursache und Kausalität gestiftet habe (*materiam prior ipse mihi causamque doloris | intulit*; V. 1465f.). Dass er nun an dessen Stelle lache und jener das Leid zu tragen habe, daran zeige sich, wie Fortuna die Lose verändert (*sic variat fortuna vices*; V. 1469).

Der abschließende Dialog des Paares knüpft direkt an Arnoldus' Erzählabsicht an, der ja angetreten war, exemplarisch die Wechselwirkungen unzähliger verschiedener Wendungen (*variae vices*) beim Eintreffen eines schweren Schicksalsschlags (*magnum discrimen*) aus geringer Ursache (*minima causa*) narrativ zu gestalten. Tatsächlich verliert sich die Spur von der Ursache zur Wirkung im Verlauf der Fabel immer wieder und ist nur bedingt und vor allem erneut nur retrospektiv einsehbar. Darin gleicht sie dem Tageseinbruch, mit dem die unglückliche Wende (*discrimen*) sichtbar wird, die der Hahn im Voraus im Sinn hatte. Ironischerweise katalysiert er sie genau damit, dass er die Phasen bzw. ›Wendepunkte der Nacht‹ (*discrimina noctis*; V. 1407), die er besser als jeder andere kennt, nicht anzeigt. Auch ist es erst seine finale Rede, die – für die Menschen wohl unhörbar – Kontingenz in eine klare und überaus ökonomische Relation von Ursache und Wirkung, in eine kausal motivierte Rachegeschichte überführt. Als eine solche hätten sie die Menschen und besonders Gundulf jedoch zu keinem Zeitpunkt identifizieren und sich entsprechend vorsehen können, denn der umsichtig schweigende Hahn schien zu Beginn als verlässliches Hoftier nicht nur kaum verdächtig, sondern sein innerer Groll war auch – wie immer

wieder betont wird – bis zuletzt so unsichtbar wie seine geheilte Verletzung am Bein. Entsprechend ermutigt die Fabel nicht eigentlich zu gezielter Vorsicht, sondern müsste eher zur Paranoia führen, denn wie Arnoldus eingangs selbst ankündigt, zeigt sich der Zusammenhang erst in der offenbaren Wirkung (*ab effectu res manifesta docet*; V. 1254) – und das nicht einmal allen, wie man an den unterschiedlichen Schuldzuweisungen der Menschen erkennen kann, für die der Verrat des Hahnes, wenn überhaupt, zu spät ans offene Licht kommt (*lux manifesta*; V. 1422).

Noch stärker als in der Fabel von den beiden Kühen ist bei Gundulf und dem Hahn das Fortschreiten der Handlung und der Sinn des Erzählten von der Deutung des Erzählers abhängig, wobei der hohe Redeanteil des Tieres, seine Sonderstellung in Kosmos und Heilsgeschichte sowie sein Vermögen, sich über diese sogar noch hinwegzusetzen, ihn mit den nötigen Lizenzen für seine Rache ausstatten. Dass unmittelbar nach seinem Schlusswort – erneut im Vers der abschließenden *inquit*-Formel beginnend (vgl. V. 1493f.) – zu allem Überfluss und ohne nähere Begründung auch noch Gundulfs Eltern sterben und damit, wenn man als Ursache nicht göttliche Strafe für die begangene Simonie annehmen will, wieder ein Ungleichgewicht zwischen den Kontrahenten herrscht, bleibt entsprechend ohne Konsequenzen. Denkbar wäre ja, dass dieser Überschuss an Strafe, dieses aus *minima causa* entstandene *magnum discrimen* ähnlich wie das initiale Zuviel an Züchtigung durch den jungen Gundulf den Rachezyklus weiter antreibt, doch bleibt diese Möglichkeit mit dem Ende der Fabel unrealisiert und der Hahn – nicht zuletzt: moralischer – Sieger.

5. Fall III: Schönheitsreparaturen im Rahmen der kosmischen Ordnung

Die letzte Fabel auf der Reise des Esels, unmittelbar bevor dieser erneut in die Gefangenschaft seines Herrn Bernardus gerät, erzählt Burnellus seinem Arzt auf dem Weg nach Rom, wo er seinen eigenen Orden gründen möchte.

Auch hier ist neben der Erzählerfigur erneut die Erzählabsicht relevant, denn offenbar verfolgt der Esel wie eingangs schon Galienus ein persuasives Ziel: Er möchte sein Gegenüber zum Eintritt in seinen Orden bewegen, obwohl der Arzt als gelehrter Mann offenbar wenig Interesse daran hat, dem Esel zu dienen. Burnellus beschwichtigt ihn, indem er eine solche Verkehrung zunächst innerhalb der Kirchengemeinde (*in religione*; V. 3271) zur Norm erklärt und dieses Bild dann immer weiter bis zum Naturgesetz ausbaut (V. 3273–3276): So wie das Würdige unter Unwürdigem lebe (*digna sub indignis vivunt*), die Rose unter Narden (*rosa sub salivuncis*) und die Lilie unter Dornen (*lilia sub tribulis*), so unterdrücke der Diener nun einmal den Freien (*servus ingenuum*), der Dumme den Redegewandten (*stultus disertum*) und der Ungerechte den Gerechten (*injustus justum*) auf die gleiche Weise wie die finstere Nacht den Himmel (*nox tenebrosa polum*). Entsprechend würden die Dinge, die man für am meisten abträglich oder am wenigsten nützlich erachtet (*magis abjectum vel quod minus utile*; V. 3277), gewöhnlich mit dem größten Eifer gepriesen (*majori studio magnificare solent*; V. 3278).

Seine Schilderung des *mundus perversus* erinnert den Esel an ein *exemplum*, das seine Mutter ihm oft erzählt habe:²⁰ Um die menschlichen Mühen zu erleichtern (*hominum curas relevare*; V. 3281), seien drei Schwestern, von denen man sagt, sie seien Schicksalsgöttinnen (*fatales dicimus esse deas*; V. 3282), in der Absicht ausgezogen, Abhilfe gegen die Mängel der Natur zu schaffen (*Naturae vitiis ferre salutis opem*; V. 3284) und dort, wo die Natur geizig zu wenig oder verschwenderisch zu viel gegeben habe (*quod avara minus dederat vel prodiga multum*; V. 3285), für Ausgleich zu sorgen (vgl. V. 3286). Bereits die Exposition zu Burnellus' *exemplum* verdeutlicht dessen Sonderstellung innerhalb des Texts, denn streng genommen sind der Esel und die Schwestern, die jeweils nachträglich Hand an die Ordnung der Natur legen wollen, in ähnlicher Mission unterwegs. In diesem Sinne lässt sich das *exemplum* sogar als direkte Gegenrede auf die

ablehnende Antwort des Arztes zu Beginn des Texts lesen, die zudem, ins Allegorische erhöht, womöglich höhere Geltung beanspruchen darf.

Zwar treten weder *Natura* noch *Fortuna* in der Erzählung selbst auf, jedoch erscheint Erstere hier so stark personifiziert wie an keiner anderen Stelle des Texts, insofern ihr zugesprochen wird, großzügig oder geizig sein und ihre Gaben nicht nur nach eigener Möglichkeit, sondern auch nach eigenem Gutdünken verteilen zu können (V. 3313). Damit rückt sie außerdem in die Nähe *Fortunas*, die der Prolog ebenfalls und in noch stärkerem Maße als freigiebig (*prodiga*; V. 35) und willkürlich handelnd charakterisiert hat (V. 33–36). *Fortuna* wiederum wird in unklarer Relation durch die drei Schwestern vertreten, die sich trotz eingangs beschworener Uniformität (V. 3283) noch einmal in eine Herrin und ihre beiden Gefährtinnen differenzieren lassen (V. 3303), was zwar didaktisch vorteilhaft ist, aber die Komplexität ihrer Relationierung zur kosmischen Macht noch weiter steigert. Zudem bleibt ihr Kompetenzbereich – und damit auch jener der *Fortuna* sowie komplementär derjenige *Naturas* – überaus vage. Wie Knapp herausgearbeitet hat, widerspricht das *exemplum* der boethianischen Konzeption, nach der »alles Äußere in der menschlichen Existenz als Gaben *Fortunas*« von »dem inneren Wert der Menschen« strikt zu scheiden ist (Knapp 1990, S. 63), denn es spricht einige der äußerlichen Gaben nicht *Fortuna*, sondern *Natura* zu und adelt sie damit. Welche Gaben das genau sind und welche Konsequenzen für die Anthropologie daraus erwachsen, erprobt die Geschichte fallweise an drei typisierten Beispielen.

Ihre Reise führt die drei Schwestern zunächst zufällig (*casu*; V. 3287) zu einem schattigen Hügel, wo sie ein schönes Mädchen adliger Abstammung antreffen, dessen Anmut sie dem Jupiter würdig (V. 3288) und begehrlischer als der Himmel (V. 3293f.) macht sowie beinahe zu seinem Kind und damit selbst zur Göttin erhebt (V. 3296). Demgegenüber steht ein nicht näher definiertes Leid,²¹ welches das Mädchen zu heftiger Klage bewegt und so zwei der Schwestern mitleidig stimmt. Gemäß ihrem ursprünglichen Ansinnen wollen sie der Unglücklichen Hilfe zuteilwerden lassen (*ferre*

salutis opem, si licuisset eis; V. 3302), sofern es ihnen – offenbar von der dritten, ihnen übergeordneten Schwester – erlaubt ist. Mit ihrer Bitte, das unbestimmte Übel auf ebenso unbestimmte Weise erträglicher zu gestalten (*mitius esse malum*; V. 3304), stoßen sie bei ihrer Herrin jedoch auf taube Ohren:

Venimus, ut nostis, nos tres invisere mundum
Ut ferremus opem, sed quibus esset opus.
Non opus est isti, quia quam natura beavit
In quantum potuit et quibus ausa fuit,
Cui genus et speciem formae tribuit specialem,
Ut sit utrumque nimis alterutrumque satis,
Quae majora sibi vel quae meliora daremus
Quam natura dedit officiosa satis?
Muneribus, gemmis quibus est ditata vel uno
Utatur, nostra non eget illa manu.

(V. 3309–3318)

Wir drei sind gekommen, wie ihr wisst, um nach der Welt zu sehen, auf dass wir Hilfe bringen, aber nur denen, bei denen sie nötig ist. Jene benötigt keine Hilfe, weil die Natur sie beschenkt hat, so sehr sie es konnte, und mit dem, was sie begehrte. Ihr verleiht sie (edle) Abstammung und eine besondere Form von Schönheit, damit von jedem der beiden zu viel sei und von beidem genug. Was Größeres, was Besseres könnten wir ihr geben, als was die dienstbeflissene Natur ihr zur Genüge geschenkt hat? Mit Gaben und Edelsteinen ist sie beschenkt und mache einzig diese sich zunutze; unsere Hand hat jene nicht nötig.

Obschon die Schwester sich darauf beruft, nur Bekanntes zu wiederholen, modifiziert sie das Ziel der eingangs erklärten Mission der Drei doch wesentlich. Die Rede ist nicht mehr von den *vitia* der Natur, sondern vom Bedarf (*opus*) an Hilfe (*ops*), der bei jenem Mädchen von Adel und einzigartiger Schönheit nicht gegeben sei. Schließlich habe die dienstbeflissene Natur sie nach Möglichkeit und eigenem Gutbefinden ausreichend beschenkt, sodass die drei Schwestern ihr nichts Größeres oder Besseres geben könnten. Der Grund für ihre merkwürdig unbegründet scheinende Klage liegt folglich darin, dass sie gemäß der im *exemplum* wiederum kasuistisch ausgestellten

Ordnung eigentlich gar nichts zu beklagen hat – zumindest nichts, was nach Ansicht der Herrin für die Schicksalsschwester von Relevanz wäre. Als unglücklicher Günstling der Natur, der einzig an der einseitig realisierten Ambiguität von *beare* (›beschenken‹, ›beglücken‹) laboriert, bedürfte sie, mit Boethius gedacht, eher einer tröstenden *Philosophia* respective eigener *sapientia* und würde vom wohlwollenden Eingriff *Fortunas* bloß verdorben. Aus dieser Perspektive erscheint es regelrecht als Gnade, dass die ranghöchste Schwester untätig bleibt und sich in ihrer abschließenden *moralisatio* nicht einmal mehr auf das Mädchen bezieht, sondern generalisierend eine maskuline Figur adressiert (vgl. V. 3324), ehe sie die Klagende im gleichen Zustand zurücklässt: *dixit, et abscondens flentem tristemque reliquit, | non immutato qui fuit ante statu* (V. 3331f.: ›Das sprach sie und ließ, indem sie sich abwandte, das Mädchen weinend und traurig zurück, ohne den Zustand, der vorher herrschte, verändert zu haben‹).

Am Nachmittag suchen die Schwestern in einem Hain Zuflucht vor der Hitze, wo sie von einem weiteren schönen Mädchen empfangen werden:

Jam nemo attigerant, sed et ecce puella venusta
 Inque toro posita sola jacebat ibi;
 Quae cum numinibus assurgere laeta parasset
 Non potuit multa mole retenta pedum.
 Quod potuit fecit, sua brachia prona tetendit,
 Obtulit et lepide verba salutis eis,
 Edocuitque viam nemoris, qua parte serenus
 Fons erat et vivas parturiebat aquas.
 (V. 3337–3344)

Schon hatten sie den Hain erreicht; aber sieh, ein schönes Mädchen lag dort allein auf einem Polsterbett niedergelegt. Zwar wollte sie sich auf Geheiß fröhlich erheben, doch konnte sie es nicht, wurde sie doch von der großen Schwere ihrer Füße gehindert. Was sie konnte, tat sie, streckte ihre Arme nach vorn, bot ihnen lieblich den Gruß und zeigte ihnen den Weg zum Hain, wo die heitere Quelle lag und fließendes Wasser hervorbrachte.

Anders als bei der ersten Station findet diesmal eine direkte Interaktion statt, bei der das Mädchen zwar ebenfalls ihr Schicksal (*fata*; V. 3346), das sie am Gehen hindert, beklagt, dabei jedoch dabei deutlich gefasster als ihre Vorgängerin wirkt. Obschon ihre anfängliche Freude (*laeta*) an eine Irrealis-Konstruktion gebunden ist, bleibt diese doch raumsemantisch im Attribut ihres amönen Aufenthaltsorts, der heiteren Quelle (*serenus fons*), erhalten; erst die beiden Schwestern beginnen, von ihrer Rede gerührt, zu weinen. Als sie ihre Herrin anflehen, dem Mädchen die Gehfähigkeit zu schenken, bleibt diese erneut unerbittlich.²² Obwohl sie die Güte (*pietas*; V. 3359) der Schwestern als respektable Motivation für ihre Bitte erachtet, hält sie ihre frommen Wünsche doch nicht für gerecht (*pia sed non justa*; V. 3361), denn man müsse mit Recht verhindern, was der Vernunft entbehrt (*jure repellantur quae ratione carent*; V. 3362). Mit der Vernunft klingt bereits zum zweiten Mal der Grundsatz der Natur an, den Guten – und das heißt: denen, die von ihr dazu gemacht wurden – nicht die (schlechten) Gaben Fortunas zuteilwerden zu lassen (V. 3315f.). Was beim ersten Mädchen noch nebulös war, wird beim zweiten deutlich: Die Schwestern sind keineswegs Handlangerinnen oder auch nur Verbündete einer blinden Fortuna; vielmehr handeln die zwei rangniedrigeren und letztlich ohnmächtigen Schwestern als Repräsentantinnen einer allzu menschlichen *pietas*, während der dritten vor allem daran gelegen ist, ein streng ökonomisches kosmisches Gleichgewicht sicherzustellen.

Um ihre Denkweise zu illustrieren, listet die ranghöhere Schwester die naturgegebenen Vorzüge und Mängel des Mädchens auf, die sich nach ihrer Einschätzung in etwa die Waage halten, was anders als bei der übermäßig Schönen wohl auch kein Übermaß an Leid legitimiert. Nicht nur seien ihre übrigen Glieder stark; mit ausgeprägtem Geistessinn (*sensus mentis*; V. 3369), hoher Stimme (*acumen vocis*; ebd.) und der Gnade unvergleichbarer Hände (vgl. V. 3371f.) habe die Natur ihr zugleich besondere Gaben ›eingepflanzt‹ (*insita*; V. 3368), was ihr neben ihrem schönen Äußeren genügen solle (*satis*; V. 3374). Die betonte Dreizahl ihrer Vorzüge (*in tribus*

excellit; V. 3373), die dem angeblich einzigen Manko, der fehlenden Gehfähigkeit, entgegenstehen (*officio privata pedum si languet in uno*; V. 3379), unterstreicht das ökonomische Verhältnis der natürlichen Gaben und Defizite zu den sekundären Geschenken Fortunae. Entsprechend sei es nicht mehr nötig, dass die Schwestern ihr etwas zum Ausgleich schenkten, da sie von der mächtigen Natur (*natura potens*; V. 3378; vgl. ›Consolatio‹, III.2c.2) bereits reich bedacht worden sei.

Die dritte Beispielfigur, der die Göttinnen schließlich in der Nacht begegnen, ist eine schamlose Bäuerin, die ohne größere Umstände ihre Notdurft vor ihnen verrichtet. Als die beiden untergebenen Schwestern sich zur Flucht wenden, hält ihre Herrin sie zurück und erklärt, dass die Bäuerin in ihrer Einfalt (*simplicitate sua*; V. 3402) ihnen das Beste präsentiert habe, was sie nun einmal zu zeigen habe. Bereits in ihrer *moralisatio* zur ersten Begegnung hatte die Schwester das zufriedene Leben in Einfalt (*vivere contentos simplicitate sua*; V. 3324) zum Königsweg erklärt, den die Bäuerin offenbar ahnungslos und in einem ganz anderen Sinne beschreitet. Dennoch erweckt sie das Mitleid der dritten Schwester, welche den Frevel oder zumindest die Schamlosigkeit der Bäuerin entschuldigend auf mangelnde Begabung durch die mächtige Natur (*Natura potens*; V. 3403) zurückführt und diesen Missstand nun mit großzügiger Hand ausgleichen will:

Hic opus, hic opus est, non parcere, sed misereri

Et festinando ferre levamen ei.

Hic opus, hic opus est, ut diffundamus abunde,

Et demus larga munera magna manu.

Huic nihil omnino dives natura reliquit,

Haec eget, hic opus est ut faciamus opem.

Ista sua nunquam virtute resurget; isti

Est pietatis opus ferre salutis opem.

(V. 3405–3412)

Hier ist es nötig, hier nötig, nicht zu schonen, sondern sich zu erbarmen und ihr mit Eile Linderung zu bringen. Hier ist es nötig, hier nötig, dass wir verschwenderisch sie aufheitern und mit freigiebiger Hand große Geschenke ihr geben. Ihr hat die reiche Natur gar nichts gelassen, sie leidet Not; es ist nötig,

dass wir ihr Hilfe leisten. Diese da könnte sich niemals aus eigener Kraft aufrichten; dabei ist es eine Aufgabe der Frömmigkeit, ihr Hilfe zum Glück anzutragen.

In Anbetracht ihrer bisher unhinterfragten Stellung ist der rhetorische Aufwand auffällig groß, den die Herrin zur Überzeugung ihrer Schwestern betreibt. In den gekreuzt-anaphorischen ersten vier Versen ihrer Rede wiederholt sie das Schlüsselwort des *exemplum* – Bedarf (*opus*) – in zwei identischen *conduplicaciones* (*hic opus, hic opus est*) auf regelrecht beschwörende Weise und fundiert damit die Legitimation für übermäßiges (*abunde*) Austeilen großer Gaben (*munera magna*) mit großzügiger Hand (*larga manu*). Da die reiche Natur (*dives natura*) der Bäuerin nichts gelassen habe und sie Mangel leide, sei es Aufgabe der Schwestern, ihr zu helfen, wofür die Göttin argumentativ noch einmal das Wortspiel von *opus* und *ops* (Hilfe) bemüht, dessen Komponenten sie nur kurz darauf mit *pietas* (Frömmigkeit) verbindet. War *pietas* bei der Lahmen noch ausdrücklich kein hinreichender Grund zur Hilfe, so wird sie hier zur Notwendigkeit, abhängig von der zuvor getroffenen Feststellung, dass die Bäuerin mit ihrer eigenen, wohl mangelhaften Tugend (*sua virtute*) sich niemals aufrichten könne (*nunquam resurget*). Weder gebe es jemanden, der sie aufrichte, wenn sie einmal falle (V. 3413), noch verfüge sie selbst über etwas, womit sie sich wiederaufrichten könne (V. 3414).

Mit diesem Defizit gemeint ist ein Mangel an Begabung mit Tugenden durch *Natura*, die anders als jene, die *Fortuna* verleiht, als sicheres Vorzeichen für künftiges Wohlergehen gelten können (*non quem fortuna, sed quem natura beavit | Munere virtutum divitis omen habet; V. 3417f.: >Wen nicht Fortuna, jedoch Natura beschenkt hat, der besitzt mit dem Geschenk der Tugenden auch das Vorzeichen des Reichtums<*). Insofern also die von *Natura* aus Tugendhaften ohnehin Wohlstand erwarten können, für den die Schwestern als Vertreterinnen *Fortunas* nicht zuständig wären, erklärt sich ihre Hilfe für die Bäuerin, die sie mit der Herrschaft über eine Stadt sowie weiteren Reichtümern und Würden ausstatten wollen:

Contra naturam nihil inseruisse valemus
Nec volumus, nisi quod de ratione licet.
Intus et exterius sedem natura manebit
Quae prius extiterat, sed status alter erit.
Quodque nequit fieri, naturam degenerare
Nolumus, injustas non decet esse deas.
Res et opes adici possunt extraque liniri
Naturae salva proprietate sua.

(V. 3419–3426)

Gegen die Natur können wir nichts einsetzen und wollen es nicht, es sei denn, die Vernunft erlaubt es. Innen und außen wird Natura ihre Herrschaft behalten, die sich zuvor gezeigt hatte, aber der Zustand wird ein anderer sein. Wir wollen nicht, dass die Natur durch das, was nicht geschehen kann, entartet; ungerecht zu sein ziemt sich für Göttinnen nicht. Besitz und Reichtum kann man hinzufügen und äußerlich bemalen, solange die Eigentümlichkeit ihrer Natur heil bleibt.

Die Aussage der Wortführerin scheint zunächst eindeutig: *Contra naturam* bzw. gegen das oberste Gebot ihrer *ratio* können und wollen die Schwestern der Bäuerin nichts einsetzen, wobei das Verb *inserere*, das auf die eingepflanzten (*insita*) Gaben der Lahmen und die ebenso eingebrachten (*insita*) Defizite der Bäuerin rückverweist, zugleich auf die im Folgenden explizierte Dichotomie von Innen und Außen vorausweist. Die traditionell-boethianische Besetzung dieser Dichotomie, wonach die inneren Werte in Naturas Kompetenzbereich fallen und die äußeren in denjenigen der Fortuna, wird jedoch nicht als unumstößlich einfach vorausgesetzt, sondern als willentliche Selbstbeschränkung betrachtet. Die heikle Verbindung von Nicht-Können und Nicht-Wollen wird zwar zunächst durch paronomastische Verschränkung camouffliert (*valemus* | *nec volumus*), wenige Verse später aber direkt noch einmal wiederholt und mit dem Ziel versehen, zu verhindern, dass die Natur entartet (*naturam degenerare* | *nolumus*) und die Göttinnen unziemlich ungerecht werden (*injustas non decet esse deas*).²³ Dies lasse sich jedoch mühelos bewerkstelligen, insofern das Hinzufügen von

Reichtum und äußerlichem Putz der Eigentümlichkeit (*proprietas*) der Natur nicht schade, deren Autorität von dieser Wiedergutmachung also nicht geschmälert werde. Während das erste Mädchen von der Natur so verschwenderisch begabt wurde, dass Materielles keine Rolle spielt, und das zweite zumindest über die Gaben verfügt, sich seinen Wohlstand selbst zu erarbeiten (vgl. V. 3375f.), ist die Bäuerin als Dritte von den Schwestern abhängig, die große Gaben (*munera magna*; V. 3438) mit freigiebiger Hand (*abundanti manu*; ebd.) verteilen. Diese Abhängigkeit korrespondiert mit der Verpflichtung der Schwestern zur Hilfe, die auf der immer wieder explizierten kosmischen Gerechtigkeit gründet und deren Notwendigkeit die Unzulänglichkeit der Natur vorwurfsfrei sichtbar macht.

Die Utopie eines kosmisch-ökonomisch gerechten *mundus perversus*, die Burnellus in der Fabel entwirft, legt nun auf seine Position bezogen einerseits nahe, dass dem Esel als eher mäßig von der Natur Begünstigtem sein Amt im Orden zusteht, und legitimiert andererseits auch seine Reise als Versuch, aus dem ihm Gegebenen das Beste zu machen. Denn entweder ist er wie die Lahme ein Opfer natürlicher ›Mischkalkulation‹ und damit genötigt, sein Schicksal in die eigene Hand zu nehmen, oder aber ihm ist nicht einmal das vergönnt. Dann könnte er nach dem Vorbild der Bäuerin getrost einen Haufen vor die metaphysischen Entscheidungsinstanzen setzen und müsste dennoch gerechterweise in Amt und Würden gesetzt sowie mit Reichtum versorgt werden.

Wie schon bei den anderen beiden Binnenfabeln liegt die Pointe dieses *exemplum* darin, dass ihr Erzähler, Burnellus, implizite Konsequenzen weitgehend ausblendet. So verschleiert er etwa, dass die Gaben Fortunas keinen gleichwertigen Ersatz für diejenigen Naturas bilden, sondern nur als irdisch-temporäres und mit Blick auf die letzten Dinge defizitäres Surrogat firmieren können. Und auch die Probe aufs Exempel fehlt: Offen bleibt, wie es der Bäuerin schließlich ergangen ist, zumal sie für die Herrschaft über eine Stadt wohl ebenso wenig qualifiziert ist wie der im Prolog des ›Speculum‹ in Anlehnung an Avian erwähnte Esel in der Löwenhaut für die

Königswürde (vgl. V. 57–70). Was bleibt, ist eine Geschichte, die eben nur so weit ausgeführt ist, wie es der Absicht ihres Erzählers entspricht. Wie die anderen beiden stellt sie überdeutlich die Möglichkeit einer gegensätzlichen Erzählalternative respective eines ins Gegenteil kippenden Weitererzählens aus und unterminiert damit unmittelbar wieder die Geltung des propagierten kosmologischen Entwurfs.

6. Cauda

Unter diesen Bedingungen ist nachhaltiges Glück beziehungsweise die Erzählung davon weniger eine Konsequenz eigenen Strebens oder schicksalhafter Teleologie als vielmehr eine Frage schwach inszenierter Kontingenz und vor allem eines zu den eigenen Gunsten gestalteten (oder unvermittelt gesetzten) Erzähl-Endes. Über ein solches ist Burnellus jedoch längst hinaus, als ihn am Ende seiner Ausführungen überraschend sein Herr Bernardus wiederfindet und seiner ambitionierten Reise durch Gefangennahme und Kürzung seiner Ohren ein einerseits tatsächlich kontingentes Ende bereitet, das andererseits in der – nun aufgehobenen – naturgegebenen Disproportion des Eselkörpers seine Bedingung findet. Auch wenn im ironischen Licht der hier aufscheinenden Teleologie jede Möglichkeit des Esels wie der Fortuna für nachhaltigen Einfluss auf sein im Körper angelegtes Schicksal endgültig verworfen und damit das Credo des Textes wiederholt zu sein scheint, gibt sich Burnellus noch nicht geschlagen. Kurzerhand deutet er sein Unglück als letzten der ihm einmal prophezeiten fünf Schicksalsschläge (vgl. V. 3509–3534), die er in seinem Leben zu erdulden hat, und ignoriert bei dieser Kontingenzbewältigung seinen Tod, der ihm als letzter Schicksalsschlag ja noch bevorsteht. Doch der wird erzählerisch ebenso ausgespart wie seine in Anlehnung an die Weisung des Alten Testaments (*lex antiqua*; V. 3549) geplante Vergeltung an seinem Herrn (vgl. V. 3535–3558), die wohl wieder eine Rachekeite initiiert und damit den

Gleichgewichtszustand gefährdet hätte, der sich in der Proportionalität von geschorenen Ohren und halb abgebissenem Schwanz manifestiert.

Wie um dieser Gefahr zu entgehen, ändert sich zum Schluss noch einmal der Fokus der Erzählung: In einer letzten Episode wird von dem wohlhabenden Kaufmann Dryanus berichtet, der Bernardus, dem Herren des Esels, eine großzügige Belohnung verspricht, wenn er ihn aus einer Grube rette, in der außer Dryanus auch noch ein Löwe, ein Affe und eine Schlange gefangen sind. Zu Dryanus' Entsetzen zieht Bernardus bei seinem Rettungsversuch zunächst nacheinander die wilden Tiere nach oben, ehe er den Kaufmann befreien kann. Kaum ist der undankbare Dryanus in Sicherheit, will er von seinem Versprechen nichts mehr wissen, während die Tiere Bernardus dankbar mit Fleisch- und Holzlieferungen sowie einem Edelstein belohnen, der immer wieder zu seinem Besitzer zurückkehrt. Der magische Gegenstand weckt das Interesse des lokalen Herrschers, der kurzerhand Bernardus und Dryanus einbestellt und den Streitfall zu Gunsten des Bauern entscheidet.

Mit diesem König führt die abschließende Episode eine Figur ein, die einerseits kaum in den Rahmen des bislang überwiegend schwankhaften Milieus passt und sich andererseits gerade deswegen leicht mit der bisher sorgsam ausgesparten letztbegründenden Instanz parallelisieren lässt. Besonders flagrant markiert die abschließende *moralisatio* diese Parallele, die von Gott als einem Schirmherren gerechter Lohnverhältnisse spricht:

Maxime pro meritis impendere praemia digna
Est pietatis opus et jubet ista Deus.
Non hominis labor aut opus usque moretur apud te
Mane, quod hinc non sit clamor in aure Dei.
Et nova lex dicit quod quilibet est bene dignus
Vir mercede sua, teste labore suo.
Ergo qui non dat, dum tempus postulat aut res,
Suscitat ipse sibi damna nociva nimis.
(V. 3871–3878)

Für die Verdienste reichen Lohn im Übermaß zu geben, ist Aufgabe der Mildtätigkeit und das befiehlt auch Gott. Eines Menschen Arbeit oder Werk warte bei dir nicht bis zum Morgen [auf Lohn], auf dass kein Geschrei sei in Gottes Ohr. Und es sagt das Neue Gesetz, dass jeder beliebige Mann seines Lohnes hinreichend würdig ist, wie es seine Arbeit bezeugt. Daher verursacht der, der nicht gibt, wenn die Zeit oder die Angelegenheit es verlangt, sich selbst allzu schädlichen Nachteil.

Gott fungiert hier als Garant eines Prinzips, nach dem gute Arbeit stets mit gutem Lohn vergolten werden soll. Untermauert wird das mit Versatzstücken aus dem Alten wie aus dem Neuen Testament (vgl. Langosch 1982, S. 166), wobei gerade letztere stark de- bzw. rekontextualisiert scheinen. Die Art der Arbeit ist dabei ebenso ausgeklammert wie der Aspekt moralischer Qualität in der Intention des Lohnempfängers, der auf die zu belohnende Leistung (*labor*) reduziert wird. Mit Blick auf die Schlussepisode ist das insofern problematisch, als Bernardus den Kaufmann vornehmlich aus Habsucht rettet (vgl. etwa V. 3611, 3629 und 3639). Mildtätigkeit (*pietas*; V. 3661) blitzt hingegen nur einmal kurz auf, um prompt einer eingeborenen Gier (*innata cupido*; ebd.) als ständig wiederholte Motivation zur Rettung nachgeordnet zu werden. Was die *lex nova* der *moralisatio* zufolge fordert, unterscheidet sich, so gesehen, kaum von dem im Vorfeld von Burnellus auf das Alte Testament zurückgeführten ökonomischen Racheprinzip, sondern bildet vielmehr dessen positives Komplement. Gewissermaßen ersetzt die Episode strukturell eine Erzählung von der Rache des Esels, die wohl eher zu einem Weitererzählen als zu einem – zumindest für Bernardus, vielleicht aber aufgrund des gemeinsamen Haushalts (vgl. V. 3573f.) auch für den Esel – glücklichen Ende geführt hätte. Mit der *moralisatio* zu dieser Fabel ist zudem von höchster Stelle bestätigt, was neben der (hier nicht besprochenen) Erzählung von den befreiten Dieben²⁴ besonders jene von den Schicksalsschwestern betont hat: Ebenso wie die dreiste Bäuerin kann auch ihr Standesgenosse Bernardus nichts für seine angeborene, also naturgegebene Tugendlosigkeit und verdient entsprechend der durch die Schicksalsschwestern verkörperten ökonomischen Ordnung

des Kosmos seine doppelte Belohnung, auch wenn das der in der Dryanus-Episode akzentuierten christlich-moralischen Ordnung eigentlich entgegensteht.

Das am Ende in ein Belohnungssystem invertierte Racheprinzip, das sich leitmotivisch vom *Dies-irae*-Anklang in Brunettas Rede über den Vergeltungswillen des Esels an Fromundus und die Rache des Hahnes bis zur Belohnung der unverschämten Bäuerin und des Bauern Bernardus sowie der damit einhergehenden Bestrafung des Dryanus zieht, zeichnet sich trotz aller ökonomischen Gerechtigkeit doch vor allem durch seine Unabsehbarkeit aus. Das mag daran liegen, dass dieses Racheprinzip, der Konzeption des ›Speculum‹ folgend, sowohl durch die ökonomische Ordnung des Kosmos als auch durch göttliche Gerechtigkeit begründbar ist,²⁵ sich jedoch auf Immanentes bezieht und auch seine Folgen stets bloß immanent zeitigt. Entsprechend unkalkulierbar sind die Rahmenbedingungen für menschliches Eingreifen, hängt dessen Erfolg doch neben dem situativen Spielraum, den Natura und Fortuna, aber eben auch die *sapientia* der anderen Akteure lassen, zugleich von der Angemessenheit des eigenen Bedürfnisses ab, die wenn überhaupt ebenfalls nur situativ bestimmbar ist. Wenn Bicornis ihren Griff zum Dolch für legitim befindet, weil ihr Kälbchen nach ihr verlangt, und der Hahn Gundulfs abruptes Karriereende als passende Strafe für den schweren Hieb in Kindertagen erachtet, kalkulieren beide mit unbekanntem Größen – was erstere das Leben kostet, letzteren hingegen in seiner Entscheidung bestätigt. Die nachträgliche (De)Legitimation bringt aber in beiden Fällen erst die Kontingenz des Weitererzählens ans Licht. Bicornis und ihre zunächst schlüssige Argumentation werden durch den Fortlauf der Fabel widerlegt, wohingegen der Hahn und die Bäuerin vom ausgebliebenen und aufgrund seiner Kontingenz gefährlichen Weitererzählen profitieren. So trifft die Rache des einen sein Opfer zu hart, da Gundulf nicht nur ohne Priesteramt davongejagt wird, sondern auch noch seine Eltern verliert, während die Schattenseite der Gunst, die der anderen zuteilwird, im Jenseits der unerzählten Zukunft liegt: Die Per-

spektive auf das Nachleben, ja schon die Schilderung der Herrschaft der Bäuerin spart Burnellus in seiner Erzählung mit Bedacht aus und setzt ihr ein Ende, bevor die absehbaren Konsequenzen zum Tragen kommen können.

Angesichts derart unabsehbarer Kausalität und Zeitlichkeit gerät der im Prolog (V. 17–26) sowie am Rande der Binnenfabeln angepriesene lehrreiche Blick in die Vergangenheit immer mehr zum Risiko – zumal für einen Esel, der nicht wissen kann, dass sein Problem nicht allein durch die ohnehin unmögliche *amplificatio* seines Schwanzes, sondern ebenso gut durch eine *abbreviatio* seiner Ohren hätte gelöst werden können. In gewisser Weise spiegelt die Möglichkeit dieser Alternative die poetische Struktur des Texts wider: Er kommentiert mit seinen Binnenfabeln kasuistisch den Wunsch des Esels nach einem längeren Schwanz und gewinnt dabei selbst an Länge, insofern er auf diese Weise sein eigenes Ende, das aufgrund der stets akzentuierten Kontingenz eigentlich jederzeit hätte eintreffen können, immer wieder aufschiebt. Das Prinzip dieser theoretisch beliebig zu amplifizierenden Kasuistik bzw. Caduistik²⁶ steht jedoch der im Prolog geforderten *brevitas* (V. 13) einer lehrreichen Geschichte entgegen, in der sich die prätendierte, im Pro- wie im Epilog wiederholte Warnung des Texts, gegen die Natur und das Schicksal nicht aufzubegehren (*contra naturam vel sortem quaerere*; V. 3889), hätte prägnant exemplifizieren lassen (vgl. V. 13f.). Für eine so einfache Moral ist das ›Speculum‹ mit seiner »sich gewissermaßen gegen sich selbst wendende[n] Handlung« (Roling 2015, S. 36) schlichtweg zu lang und zu geschwätzig (vgl. Mann 2009, S. 103 u. 121), da es fortwährend Erzählüberschüsse produziert, die mit den behaupteten Ordnungen konkurrieren und so einer kohärenten Deutung im Wege stehen. Wenn Galienus dem Esel zu Beginn von der Schwanzverlängerung abrät, da Großes nur Großem (*magnum magna*; V. 159) zieme und ihm als unbedeutendem, kleinem (*brevis*; ebd.) Tier ein langer (*ampla*; V. 160) Schwanz nicht mehr (*amplius*; ebd.) Nutzen brächte als sein kurzer (*brevis*; ebd.), so lässt sich dieser Ratschlag, wie schon das

Vokabular nahelegt, eben auch als poetologische Warnung deuten. Diese Warnung wird freilich vom Arzt mit seiner zu stark amplifizierten und dadurch gefährlich mehrdeutigen Kuhfabel prompt missachtet – und sie wird durch das ›Speculum‹ selbst, das als lange Erzählung von einem unbedeutenden Tier²⁷ der Miniaturpoetik des Prologs folgend sicher keine *mysteria magna* (vgl. V. 13) beinhalten kann, in doppelter Hinsicht entwertet.

Eine solche Interpretation legt auch ein abschließender Blick auf die eklektischen Deutungen im Begleitbrief nahe, die immer wieder in eine völlig unerwartete Richtung zielen und somit formal eine situative Beliebigkeit der Allegorese ausstellen, die sich zu jener des kontingenten Weitererzählens gesellt. Fasst man die punktuell und mit ungreifbarer Willkür deutende ›Epistula‹ entsprechend als Lektüeranweisung und nicht als zielgerechte Allegorese,²⁸ liegt es nahe, das ›Speculum‹ als einen Erzählraum zu beschreiben, in dem nicht ein Sinn verborgen ist, der durch kohärenzstiftende Interpretation zu entschlüsseln wäre. Vielmehr birgt er eine Vielzahl von widersprüchlichen, von der jeweiligen Absicht des Erzählers oder des Interpreten abhängigen Erzähl- und damit auch Sinnmöglichkeiten. Simultan zur Entfaltung seiner moralisch-kosmologischen Postulate zeichnen sich immer wieder mögliche Alternativen ab oder zumindest Potenziale des (Weiter-)Erzählens, welche das Gegenteil des zunächst Behaupteten nahelegen. Ob man beim Blick in ein solches Asinoptikum nun eine parodistische Dekonstruktion der epistemologischen Rahmenbedingungen des Texts und in der Folge gleichsam der Aussagemöglichkeiten zu einer kosmologisch fundierten Anthropologie erkennen will oder eben doch nur den Ausdruck von inkonsistentem Geschwätz eines vergesslichen Esels, bleibt letztlich ebenfalls eine Frage des Standpunktes.

Anmerkungen

- 1 Zum historischen Kontext bzw. zum ›Sitz im Leben‹ und darüber auch zur Datierung des ›Speculum‹ vgl. Mann 2007.
- 2 Auf den Bezug zur ›chartrensischen Philosophie‹ hat Mann im Kontext der Natura-Konzeption hingewiesen; vgl. Mann 2009, S. 115f., besonders S. 116: »Nigel's beast epic shows itself of its time in likewise [im Vergleich zu den zuvor genannten philosophischen Epen: Bernardus' ›Cosmographia‹ sowie Alanus' ›Planctus Naturae‹ und ›Anticlaudianus‹; M. W.] bringing Nature to the front of the stage, without however ever fully personalizing her, or investing her with the numinous aura that surrounds her in the cosmological epics. A link between beast literature and a conception of Nature seems on the face of it well nigh inevitable, and it might therefore be supposed that Nigel is only making explicit something that underlies its various forms.« Ähnliches ließe sich auch zur Konzeption Fortunae aussagen, deren Relation zu Natura etwa Alanus prominent in der viel zitierten Fortuna-Episode im siebten und achten Buch des ›Anticlaudianus‹ diskutiert: Im ›Speculum‹ trägt Fortuna ›Chartres-typisch‹ im Wesentlichen ›die traditionellen, ihr vor allem von Boethius verliehenen Züge‹ (Knapp 1990, S. 63). Ein direkter Bezug zu Alanus könnte überdies in einer möglichen Vorbildfunktion der Beschreibung von Naturas Kleidern im ›Planctus‹ für das Vogelparlament im ›Speculum‹ bestehen (vgl. Knapp 1990, S. 50). Weitere, nicht unbedingt belastbare Indizien für den Bezug liefert einerseits eine von Knapps »vage[n] Vermutungen« (ebd., S. 58), dass Burnellus als literarisches Alter Ego Peters von Blois zu verstehen sei, den man ebenfalls den ›Chartrensern‹ zuordnen kann (vgl. differenzierter zu einer anzunehmenden persönlichen und lebensweltlichen Nähe: Cotts 2009, S. 170–174). Anhaltspunkte für einen (zumindest infrastrukturell möglichen) Bezug bietet andererseits auch der fragmentarisch erhaltene Katalog der Bibliothek von Christ Church, der im Anschluss an Titel zum Studium der *artes* gebündelt Werke von sowie Glossen zu den für ›Chartres‹ zentralen (spät)antiken Autoren Macrobius, Martianus Capella, Platon und Boethius verzeichnet (vgl. James 1903, S. 8f.: Nr. 54–87). Hinter den dort anonym gelisteten ›Glose super Platonem‹ (Nr. 74 und 76) die entsprechenden Glossen Bernhards von Chartres (ca. 1100–1115) oder Willhelms von Conches (ca. 1140er) zu vermuten, erscheint durchaus reizvoll, ist aber wohl kaum beweisbar.
- 3 Vgl. exemplarisch die pointierte Skizze zur »spezifische[n] fiktionale[n] Disposition des tierepischen Erzählverfahrens« (Glück u.a. 2016, S. 6f., hier S. 6), deren Zuspitzung auf das Politische sich grosso modo auch in eine zum

kosmologischen Diskurs ummünzen ließe, sowie ausführlicher Mann 2009, S. 44–52, die am Beispiel des ›Ysengrimus‹ auf einen für Tierepen charakteristischen Freiraum abhebt, in dem sich einerseits eine zuweilen besonders intrikate, weil kaum an die Materialität der Erzählwelt gebundene Rhetorik entwickelt und der andererseits den tierischen Akteuren die Möglichkeit gibt, anders als in der Fabel nicht einfach als sprechende Träger fester Wesenszüge aufzutreten, sondern situativ in verschiedene Rollen zu schlüpfen und damit einer eindeutigen (moralischen) Sinnstiftung entgegenzuwirken. Das ›Speculum‹ dehnt diesen Freiraum jedoch so weit aus, dass der epische Weltentwurf im Sinne eines geschlossenen Erzählkosmos auf dem Spiel steht (vgl. Knapp 1979, S. 68). Davon auszugehen, Nigellus habe schlicht die Gattungskonventionen verfehlt und bloß flüchtig zusammenhängende Tiergeschichten – und zum Teil nicht einmal das – aneinandergereiht, wäre jedoch ein anachronistisches Fehlurteil; vielmehr »geht es dem Text [...] um komplexere erzählerische Modellierungen ethischer Problemstellungen auf der Basis eines eigenständigen Konzepts« (Waltenberger 2004, S. 72). Wie noch weiter zu zeigen sein wird, lässt sich dieses Konzept auch als ein kasuistisches Kosmologie-Experiment zur Ermittlung anthropologischer Grenzen beschreiben.

4 Vgl. Schilling 2020, S. 18f. Aufschlussreich ist die betonte Beteiligung einer wankelmütigen, dadurch aber keineswegs ohnmächtigen Fortuna am Tod Isengrims. Sie entscheidet sich zu Beginn des letzten Buches dazu, seine »Mühsal endlich [zu] beenden« (›Ysengrimus‹, VII, 1: *tandem finire volens [...] labores*). Bereits 300 Verse später stellt der Erzähler jedoch klar, dass Fortuna keineswegs »dem Alten wohlwollte« (ebd., VII, 300: *non bene velle seni*), wenn sie ihm – mit dämonischer Beteiligung – kurzerhand die Gabe der Weissagung verleiht, welche der Wolf längst nicht mehr zur Flucht nutzen kann, sondern nur noch zur Verfluchung seiner Peiniger. Wie ernst man dabei die Deutung der Sau Salaura – »[d]er gütige Gott geißelt die Auserwählten« (ebd., VII, 240: *[v]erberat electos ira benigna dei*) – sowie ihre Darstellung des gemeinschaftlichen Verschlingens Isengrims als Akt christlicher Nächstenliebe und Aufbewahrung des heiligen Körpers im Reliquienschrein (ebd., VII, 393f.) nehmen kann, sei einmal dahingestellt. Nach Hans Robert Jauf verkörpert die Fortuna des ›Ysengrimus‹ in einer im Mittelalter seltenen Spielart das antike, dem Menschen feindselige Fatum und steht damit ebenso wenig im Gegensatz zur göttlichen Providenz, wie sie deren Erfüllungsgehilfe ist (vgl. Jauß 1959, S. 100f.). Besonders die Fortuna-klage zu Beginn von Buch III hebt auf ihre bewusst missgünstige Natur ab, die keineswegs kosmisches Gleichgewicht stiftet: »Größer ist immer das Unglück für

die Geplagten als das mögliche Glück, das irgendeinem Glückskind zuteil wird« (›Ysengrimus‹, III, 13f.: *Nam maiora solent miseris adversa nocere, | Prospera quam felix ullus habere potest*). Während der ›Ysengrimus‹ diese Möglichkeit jedoch nur en passant anhand des Fuchses durchspielt, demonstriert er anhand seines Protagonisten eindrücklich eine Alternative: den Werdegang eines zum Unheil Verdamnten, dessen unabwendbaren Untergang Fortuna immer wieder gnadenlos aufschiebt, nur um ihn länger leiden zu lassen. Auf diese Weise lotet er zugleich den jeweiligen Spielraum für weises (*sapiens*) Handeln aus, der dem von der Natur dazu Befähigten und seinem Gegenspieler jeweils zur Verfügung steht (vgl. Jauß 1959, S. 105–108).

- 5 *Sapientia* ließe sich etwa mit der Definition aus dem ›Didascalicon‹ Hugos von St. Viktor als Führerin des guten menschlichen Handelns respective der Philosophie verstehen, deren »Aufgabe« es ist, »die Prinzipien (›rationes‹) aller menschlichen und göttlichen Dinge umfassend (›plene‹) zu erforschen« (Speer 2004, S. 378). Dies dient dem Zweck einer postlapsal nötig gewordenen *reparatio naturae hominis*, welche »umso eher [gelingt], je mehr der Mensch sich von der Kontingenz der Naturübel durch *scientia* und *ars* befreit hat« (Mensching 1994, S. 594; vgl. zudem Hugos ›Didascalicon‹, I, 4 u. 7f.). Neben der Vernunft fungiert *sapientia* bei Hugo als zweites Alleinstellungsmerkmal des Menschen gegenüber den Tieren: Während Tiere über keine Handlungsalternative zum – modern gesprochen – ›triebgesteuerten‹ Verhalten verfügten, könne der Mensch sich stattdessen auch von der Weisheit leiten lassen, die ihn zudem mit Gott verbindet. Gott jedoch verfügt anders als der Mensch über die vollkommene Weisheit, »die alles in gleicher Weise enthält und alles, das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige, in einer Einheit und zu gleicher Zeit erschaut« (ebd., II, 1: *nil minus continet, sed semel et simul omnia intuetur praeterita, praesentia et futura*). *Sapientia* ließe sich entsprechend für unsere Zwecke als Möglichkeit zur Kontingenzbegegnung durch Einsicht in zeitlich-kausale wie modale Zusammenhänge verstehen. Entsprechend ließe sich Burnellus' Eigenname nicht zuletzt auch als Hinweis auf die Behandlung von Kontingenz in der zeitgenössischen Logik (vgl. dazu Schulthess 2011) verstehen.
- 6 Naturas Funktion als »creator of a moral hierarchy« (Mann 2009, S. 115) geht womöglich noch ein gutes Stück über ihre Darstellung bei Alanus hinaus, der vor allem im ›Planctus Naturae‹ moralische Deprivation in ähnlicher Weise kosmologisch mit der gestörten Ordnung Naturas zusammendenkt.
- 7 Auch wenn die Natur die anderen beiden Mächte dominiert, verfehlt die Rede von deren »helplessness« (Mann 2009, S. 106) die komplexe Struktur der Triade.

Gerade die Analyse der Hahn-Episode wird deutlich zeigen, dass die Natur zumindest situativ ausgebootet werden kann. Das Verhältnis von Natura und Fortuna erschöpft sich auch nicht zwangsläufig darin, dass »Fortune [...] plays a merely supplementary role to Natur, disguising but not altering her dispositions« (ebd., S. 107), obwohl das fallweise und womöglich sogar regelmäßig zutreffen mag.

8 Vgl. ferner Roling 2015, S. 31: »Wie der durch Avian bekannte Esel Äsops, der sich ein Löwenfell überwirft und mit seinem neuen Gewand ins Unglück gerät, oder sein dem Phaedrus geläufiger leierspielender Artgenosse, beansprucht auch Nigels Esel mehr, als ihm im Leben eigentlich zusteht, und transzendiert die gottgewollte Ordnung und ihre Normen durch ein Unternehmen, das seine natürlichen Fähigkeiten übersteigt. Wie seine Artgenossen wird er auf das rechte Maß zurückgestuft und der Lächerlichkeit preisgegeben; wie der *biblische* Esel, sein Gegenstück, zementiert Brunellus durch seinen transgressiven Akt auf diese Weise die gottgerechte Norm und offenbart somit *ex negativo*, wo die Grenzen des gesellschaftlichen *ordo* verlaufen.« Waltenberger spricht bei seiner Deutung des ›Speculum‹ im intertextuellen Umfeld zeitgenössischer Logikexempel und im Rekurs auf Eugene Vances Studie zu einem möglichen Einfluss der zeitgenössischen Logik auf die Poetologie volkssprachlichen Erzählens im 12. Jahrhundert von einer »zunehmende[n] Differenzierung zwischen den Regeln logischer Geltung und der ontologischen Wahrheit« sowie von einer »erhöhte[n] Tragfähigkeit des Hypothetischen« (Waltenberger 2004, S. 90). Die im Vergleich zu den Entwürfen der Tierepik und der höfischen Epen wenig stabile Erzählwelt des *Speculum* verstärkte den Effekt dieser Unterscheidung noch einmal, der den »instabilen Status des Hypothetischen« (ebd., S. 91) in Nigellus' gerade nicht *tier epischem* Text zur Anschauung bringt.

9 Der lateinische Text wird zitiert nach der Ausgabe von Mozley und Raymo 1960, die auch die Textgrundlage für die jüngste Ausgabe (mit italienischer Übersetzung) von Albini 2003 bildet. Eine zuweilen etwas freie deutsche Übersetzung liegt mit Langosch 1982 vor; die zum Teil davon inspirierten Übersetzungen in diesem Aufsatz stammen jedoch von mir. Zur besseren Lesbarkeit wurde bei Versangaben zum ›Speculum‹ auf den Kurztitel verzichtet.

10 Vgl. zum Problem der für das Exempelerzählen zentral herzustellenden Ähnlichkeits- wie Analogierelationen Schwarzbach-Dobson 2018, S. 27–38, sowie zur gerade in der Kuhfabel besonders stark damit verbundenen Polyvalenz von Exempeln ebd., S. 24–26.

- 11 Dass der Topos als Argument ebenso valide ist wie die Verpflichtung gegenüber dem Kalb, ließe sich insofern plausibilisieren, als Nigellus ihn selbst in seinem ›Tractatus contra curiales et officiales clericos‹ argumentativ einsetzt (vgl. Mozley/Raymo 1960, S. 145). Zudem wird just an dieser Stelle der Schwanz (*cauda*) scherzhaft lautlich dem Rechtsfall (*causa*), dem (durch Gesetze) Gesicherten (*cautum*) sowie dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung (*causa / causatum*) angenähert und seine Amputation dabei mit (rechtlicher) Folgenlosigkeit assoziiert: *Causidici dicunt, quia legibus est ita cautum, | causatum perimit causa perempta suum* (V. 255f.: ›Die Rechtsanwälte sagen, weil es so durch die Gesetze gesichert ist: Ist die Ursache getilgt, tilgt sie das von ihr Verursachte‹).
- 12 Der vermenschlichende Griff zum Dolch betont zum einen noch einmal die Anwendung einer über die (Tier-)Natur hinausreichenden *sapientia*, zum anderen den Unterschied zu den Hunden, die *Bicornis* einen Teil ihres Schwanzes abgebissen haben (V. 269–272), sowie zu jenen Hunden, deren einer *Burnellus* in der Nähe Lyons die Hälfte seines Schwanzes abbeißt, woraufhin die Gläser mit seinen kostbaren Ingredienzien zu Bruch gehen (V. 853–886). Das Abschneiden des Schwanzes wiederum kann als Vorausdeutung auf die Bestrafung des Esels durch seinen Besitzer *Bernardus* gelesen werden. Insofern sich mit der Verwendung des Dolches »die argumentativ so wichtigen Naturnotwendigkeiten zu lockern [scheinen]« (Waltenberger 2004, S. 82), könnte man *Brunettas* Weigerung, den Dolch zu nehmen, auch als Abwehr gegenüber dieser Schwächung ihrer Argumentationsposition deuten. Dass »die schwanzlose *Bicornis* nicht auch beispielsweise eine Fliegenklatsche ergreifen kann, um sich gegen die sommerlichen Insektenschwärme zur Wehr zu setzen« (ebd.), hat dieselbe Ursache wie *Brunettas* Klage über die Funktionslosigkeit ihrer – für *Bicornis* immerhin namensgebenden – Hörner (V. 371f.), die jene etwa zur Abwehr der Hunde hätte nutzen können: *Bicornis* muss aus konzeptionellen, und nicht aus pragmatischen Gründen die Unterlegene bleiben.
- 13 Dass die Wiederkehr der Vögel in dieser Beschreibung als Ausbruch aus dem Gefängnis des Winters (*hiemis de carcere fracto*; V. 507) geschildert wird, referiert auf ähnliche Formulierungen in der Gegenrede *Brunettas*. So erklärt diese, dass sie ihr Unheil einem Aufenthalt im Kerker vorziehe (*principis aut regis si carcere tenta ligarer, | asperiora luto ferrea vincla forent*; V. 323f.), zumal ihre Arretierung im Gegensatz zur menschlichen Gefängnisstrafe von bis zu fünf Jahren (in Analogie zum Alter des Kalbes ihrer ehemaligen Leidensgenossin?) vielleicht – in Anspielung auf die Auferstehung – schon nach drei

Tagen ende (*illos sorte sua quinquennia vincula servant, | forsitan in triduo carcere solvar ego; V. 329f.*). Der Frühlingseinbruch befreit Brunetta also nicht nur, sondern seine Schilderung verleiht ihrem Argument rückblickend Geltung, indem die fragwürdige Erwartbarkeit des Gefängnisausbruchs an die Regelmäßigkeit des Jahreszeitenwechsels gebunden wird.

- 14 Bereits der Prolog legt das Scheitern der Betrachtung von *exempla* der Vergangenheit mit dem Ziel einer (moralischen) Erkenntnis nahe und verbindet diese Skepsis auf ironische Weise mit der Behauptung, dass regelmäßig (*saepius; V. 13*) in einer kurzen Geschichte (wörtlich »in der Kürze einer Geschichte: *historiae brevitatis; ebd.*) große Geheimnisse (*mysteria magna; ebd.*) eingeschlossen sind – der Grundannahme für eine integumentale Exegese, die zudem für die christlichen Apologie des Fabelerzählens topisch ist (vgl. Mann 2009, S. 102). Gerade einmal vier Verse nach dieser Behauptung verweist der Erzähler nun auf sein ebenfalls regelmäßiges (*saepius; V. 17*) In-Frage-Stellen eines – offenbar kausal und damit vorhersehbar zu denkenden – Zusammenhangs zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Sein Argument, dass aus dem Toren mit der Regelmäßigkeit des Wechsels von Tag und Nacht ein Weiser und aus dem Weisen nichts werde (vgl. V. 21f.), ist hingegen deutlich mit der Grabinschrift verknüpft und verbindet den Prolog so mit dem Ende der Binnenfabel.
- 15 Zitiert nach der Edition in Mozley 1970. Der in immerhin 21 von 34 Handschriften beigegebene Paratext enthält eine Fragment gebliebene Interpretation des Texts, die etwa bis Vers 2400 reicht, also bei der Ordenskritik des Esels abbricht. Vgl. zum Begleitbrief vor allem Mann 2007, die mit Rosemond Tuve von »imposed allegory« spricht, insofern der Begleitbrief die Reise des Esels keineswegs fortlaufend etwa mit dem Leben eines Mönches relationiert: »instead individual episodes are interpreted piecemeal, in an ad hoc fashion, by finding ingenious and unsuspected equivalents for features of the narrative« (Mann 2007, S. 7). So wird beispielsweise Burnellus' Erwerb der Ingredienzien als Versuch eines Mönchs gedeutet, sich durch eine Mixtur aus Schmeichelei und Bestechung die Gunst der Menschen zu erwerben, die so fragil sei wie die Glasgefäße, in denen er jene kauft (vgl. ebd., S. 6). Auf die Problematik der Deutungen des Briefes komme ich am Ende noch einmal zurück.
- 16 Mit Walter Haug könnte man von einem Beispiel für »ein schlechtes Beispiel« (Haug 1991, S. 266) sprechen, insofern Haug als Gütekriterium »ein optimales Verhältnis zwischen Narratio und exemplarischer Funktion im Sinne einer ausgewogenen Balance« (ebd.) ansetzt. Hier sorgt nun das Kälbchen, das seine Existenz womöglich der unnötigen autobiographischen Absicherung der Geschichte

verdankt, für ein klares Übergewicht auf Seiten der Narratio. Man könnte daher als Funktion der Erzählung abseits der vorgeblichen Exempel-Funktion eine satirisch-epistemologische Reflexion über Exempelerzählungen annehmen oder auch einen poetologischen Scherz mit den Nachteilen unnötiger *amplificatio* – gewissermaßen mit dem Kern der Rahmenfabel vom vergeblichen Streben nach einer Verlängerung des Schwanzes. Darauf wird am Ende des Aufsatzes zurückzukommen sein.

- 17 Bereits Plinius gilt der Hahn als natürlicher Kenner, Bestimmer und Verkünder der Zeit, der über den Schlaf der Menschen wacht (›Naturalis Historia‹, X.XXIV). Isidor nennt ihn den Vorboten des Lichts (*praenuntius lucis*), nach dem der vorletzte Teil der Nacht (*gallicinium*) zwischen der handlungsfreien und damit zeitlosen Mitternacht (*intempestum*) und der frühen Morgenstunde (*matutinum*) benannt ist (›Etymologien‹, V.XXXI). Neben dieser kosmologischen Funktion als Sternendeuter und Zeitmesser (vgl. etwa Alanus' ›Planctus Naturae‹, 2.21) figuriert er allegorisch als Christus und tritt in der Bibel prominent bei der Petrusverleugnung sowie in der Apokalyptik als Mahner zur Wachsamkeit auf. Auch in den Hymnen des Prudentius (›Ad galli cantum‹) und Ambrosius (›Aeterne rerum conditor‹) – letztere lässt sich sogar in Gänze als „the rooster’s song“ interpretieren (Springer 2014, S. 176) – fungiert der Hahn als Verkünder von Licht und christlicher Hoffnung, der zu frommer Lebenspraxis anhält und ermuntert (vgl. Franz 1994, S. 161–179; Freund 2019, S. 169–172). Im Vogelparlament des ›Speculum‹ tritt später ein wohl mustergültiger Hahn auf, der vor allem drei Eigenschaften seiner Spezies preist: (1) den regenerativen Nutzen der Federn sowie den kulinarisch-medizinischen des Fleisches und der initial auf die Lenden des männlichen Tiers zurückgeführten Eier (V. 3119–3130), (2) die Wachsamkeit in der Nacht, die sich mit dem Verkünden der Vigilien und einer unnachgiebigen Aufsicht über die faulen Mönche verbindet (V. 3131–3134), sowie (3) die Verschwiegenheit als Mitwisser von Verbrechen in der Nacht und privaten Gesprächen, die der Bauer der Bäuerin ins Ohr flüstert (V. 3139–3160). Letztere Eigenschaft ist wohl auf das in der Binnenfabel immer wieder betonte Ins-Ohr-Flüstern des Hahnes zu beziehen, der seiner Henne den Racheplan heimlich offenbart, ohne dass diese beiden wiederum belauscht würden. Seine Ränke gänzlich für sich zu behalten, wird jedenfalls zuvor mit dem Beispiel des Fromundus empfohlen, auch wenn dieser davon letztlich nicht profitiert.
- 18 Der Hahn stimmt zunächst den Introitus des 20. Sonntags nach Pfingsten an (vgl. Mozley/Raymo 1960, S. 157), welcher die Gerechtigkeit des göttlichen Strafgerichts zum Inhalt hat. Bedenkt man, dass er zugleich außerhalb des Traumes

gerade Gerechtigkeit übt, rückt Gundulfs Alptraum den allegorisch ohnehin christusnahen Hahn, den man in dieser Funktion »auch als ein Medium transzendenter Gewalt sehen [kann]« (Waltenberger 2004, S. 80), in verdächtige Nähe zum strafenden Gott am Jüngsten Tag. Während jedoch das in Finsternis (vgl. Am 5,18) abgehaltene Gericht bzw. die Parusie wachsam erwartet werden muss, wie es den Mahnungen der Offenbarung (3,3 u. 16,15) und den Gleichnissen zur Wachsamkeit entspricht (vgl. Mk 13,33–37; Mt 24,43–44; Lk 12,35–48), die einige Parallelen zur Fabel aufweisen, schlafen Gundulf und seine Diener. Nun wäre es die traditionelle Rolle des Hahnes, zu genau dieser Wachsamkeit zu mahnen und mit seinem Schrei die Zeit – insbesondere jene biblisch immer wieder als unvorhersehbar beschriebene Zeit der Erlösung – anzuzeigen. Insofern entzieht er sich nicht nur seiner kosmologischen Funktion, sondern zugleich seiner heilsgeschichtliche Verantwortung für die Menschen. Überspitzt formuliert: kein Hahnenschrei, keine Erlösung. Entsprechend verweigert der Hahn auch als Kantor in Gundulfs Alptraum, nachdem das Abendmahl und die restliche Messfeier vollzogen sind, den Entlassungsruf und verstummt stattdessen (V. 1398).

- 19 Der Vers verleitet dazu, einen direkten Zusammenhang zwischen der Rede und dem entsprechenden Ereignis anzunehmen – ähnlich wie bereits in der ersten Binnenfabel gleichzeitig (*dum*; V. 449) zur Antwort Brunettas der rettende Westwind aufzieht. Noch deutlicher wird ein solcher Zusammenhang bei der Abschlussrede des Hahnes, auf die unmittelbar der Tod von Gundulfs Eltern folgt (V. 1493f.). Allerdings bleibt hier nicht nur die Kausalität, sondern auch die moralische Relationierung unklar, denn die Schädigung des Hahnes war, wie dieser ausführlich erklärt, bereits zuvor vollständig gerächt. In der Summe lassen sich diese Momente als Aussage zur Macht von Rhetorik begreifen, die sich zumindest in den Binnenfabeln unmittelbar auf das Geschehen der Erzählwelt auswirken kann und nicht nur, wie das Jill Mann für die Gedankenschleifen des Esels beschreibt, zu heuristisch-autochthon konstruierten Luftschlössern führt, welche letztlich keinen Bestand haben können (vgl. Mann 2009, S. 139–141).
- 20 Die Quellenberufung auf die Mutter ist gleich in zweifacher Hinsicht problematisch: Zum einen steht es um das Erinnerungsvermögen des Esels nicht gerade zum Besten, zum anderen charakterisiert Burnellus sie, die häufig seine Träume gedeutet habe, zwar als »sehr klug, außerdem äußerst beredt« (*prudens atque disert a nimis*; V. 1650); nach Ansicht seines immerhin sternkundigen Vaters sei jedoch alles, was sie meinte, falsch (vgl. V. 1654). Dass es sich bei beiden freilich um Esel handelt, die von Burnellus selbst rund fünfhundert Verse zuvor als dumm

und am dümmsten bezeichnet werden (V. 1123: *stultus et ipse pater meus et stultissima mater*), entzieht auch dieser Behauptung den Boden.

- 21 Bei dem Elend könnte es sich um ein literarisch geborgtes handeln; immerhin klingen an dieser Stelle mehrfach Ovids *Heroiden* an (vgl. Mozley/Raymo 1960, S. 179), was – ebenso wie die für die jeweilige Partnerin oft verhängnisvolle Verbindung mit Jupiter entsprechendes Liebesleid nahelegt. Für amourös bedingten Kummer spricht auch die Allusion an die Wohnstatt der Venus *colle sub umbroso quam tenet altus Eryx* (>Ars amatoria<, II.420).
- 22 Der Anklang an die Schilderung der Reaktion Philosophias auf Boethius' Klage (>Consolatio<, I.5.1–2) spricht für eine ähnliche Haltung gegenüber dem Leid des Mädchens, das zwar tugendhaft ist, sich aber in einem mitleiderregenden Zustand befindet. Wie Philosophia dem Boethius, so hilft auch hier die Schwester der Unglücklichen nicht, indem sie konkret etwas an ihrer Situation ändert; anders als Philosophia spendet sie überdies statt der Leidtragenden ihren beiden Schwestern Trost.
- 23 Diese Konstellation korrespondiert auf eigentümliche Weise mit dem Kernproblem von Alanus' >Planctus Naturae<, wo Natura selbst die beklagte Degeneration auf die Differenz von Sein und Sollen zurückführt, die aus ihrer begrenzten Macht resultiert: »Nach ihrer Submission als *vicaria Dei* unter die Autorität Gottes verweist Natura das zweite Mal im *Planctus* auf die Grenzen ihrer Macht: Als Natur repräsentiert sie zwar das Normale und Richtige; Natur und Sollen sind gewissermaßen >intakt<. Zur aktuellen *Normierung*, besser: zur *Durchsetzung* der Norm ist sie allerdings gerade nicht in der Lage« (Bezner 2020, S. 104). Naturas normative Macht und exekutive Ohnmacht bei Alanus bilden zwar gewissermaßen das Komplement zur Handlungsmacht der nicht selbst normgebenden Göttinnen im >Speculum<; deren Streben nach Gerechtigkeit dient aber keinesfalls dazu, das Problem zu beheben. Indem sie gerade den Status quo der Schöpfung als Norm anerkennen und nur unter dieser Prämisse für Gerechtigkeit sorgen, schaffen sie keine Abhilfe, sondern sorgen allenfalls für kosmetische Verbesserungen.
- 24 In dieser verhältnismäßig unscheinbaren Binnenerzählung (V. 1805–1912) berichtet Burnellus, wie er einmal drei verurteilte Diebe vor dem Strick gerettet habe und nun doch von einem von ihnen, dem Vogt einer Stadt, keine Dankbarkeit, sondern eher Strafe für die Mitwisserschaft erwarten müsse. Die *moralisatio* erklärt generöse Dankbarkeit zur Eigenschaft des von der Natur verliehenen Adels (V. 1903–1906). Anders als sonst im Text wird hier das Aufbegehren gegen die Natur gewissermaßen von der anderen Seite kritisiert, denn die Erwartung

fehlender Dankbarkeit käme ja der Missachtung einer natürlichen Tugend gleich. Das wiederum wäre ein klares Anzeichen für die ebenfalls von der Natur verliehenen *stigmata servilis conditionis* (V. 1909: ›Brandmale knechtischer Stellung‹), die der Tugend mit gleicher Macht entgegenstehen: *Contra naturam niti moresque caninos | quam sit difficile dicere nemo potest* (V. 1907f.: ›Wie schwer es ist sich gegen die Natur und hündische Sitten anzustemmen, kann niemand sagen‹).

- 25 Solche textuellen Ordnungsentwürfe lassen sich ohne weiteres auf auktoriale Erzählabsichten projizieren. Die Parallele des im menschlichen Schicksal verzeitlichten göttlichen Ordnungswillens zum planvollen Vorgehen des Dichters findet sich bereits bei Boethius: *Sicut enim artifex faciendae rei formam mente praecipiens movet operis effectum et, quod simpliciter praesentarieque prospexerat, per temporales ordines ducit, ita deus providentia quidem singulariter stabiliterque facienda disponit, fato vero haec ipsa, quae disposuit, multipliciter ac temporaliter administrat* (›Consolatio‹, IV.6p.45–51: »So wie der Künstler zuerst die Form seines Werkes im Geiste erfaßt, dann das Werk wirklich ausführt und, was er einfach und gegenwärtig vor sich erblickt hat, dann in zeitlicher Ordnung durchführt, so ordnet Gott durch die Vorsehung einheitlich und fest, was geschehen soll; durch das Schicksal aber verwaltet er gerade das, was er geordnet hat, vielfältig in der Zeit«).
- 26 Für eine poetologische Deutung der angestrebten Schwanzverlängerung im Sinne von *dilatatio* spricht bereits das gerade zu Beginn im Kontext der Intention des Esels verwendete Vokabular, anhand dessen sich auch der Umgang mit Sprachmaterial bzw. poetischer *materia* beschreiben ließe (etwa V. 84: *brevitas*; V. 86: *apocopare*; V. 94: *prolongare* und *abbreviare*).
- 27 Dieser Aspekt tritt zudem dadurch noch deutlicher hervor, dass der Text häufig unter dem Namen des Tiers firmiert, von dem er erzählt. Das gilt nicht nur für Handschriften, die den ganzen Text überliefern, sondern auch für Teilüberlieferungen wie das ›Florilegium Trevirense‹, das zur Unterscheidung des ›Speculum‹ von der zeitnah entstandenen Fabel ›Poenitentarius‹ von einem ›Brunellus antiquus‹ und einem ›Brunellus novus‹ spricht (vgl. Brunhölzl 1964, S. 75).
- 28 Ähnliches schlägt auch Mann vor, die den Brief im Rückgriff auf Roland Barthes nicht als »decipherment«, sondern im Sinne von »putting a number of threads into our hands« verstehen will (Mann 2007, S. 9). Eine besonders bössartige Interpretation des Briefes würde seinem Verfasser – Manns rhetorische Frage *Does an Author understand his own Text?* beantwortend – unterstellen, dass er seinen eigenen Text eben nicht verstanden habe. Damit gliche er auf erstaunliche

Weise seinem Protagonisten, dem studierten Burnellus, also jenem Esel, der laut Begleitbrief für diejenigen steht, »die als gute Kenner der beiden Testamente erscheinen wollen und deshalb Bücher lesen, die sie nicht verstehen [...]. Daß die Menschen von ihnen glauben, sie besäßen infolge des dauernden Hineinschauens in die Bücher ein weites und mächtiges Wissen, das wünschten sie mehr, als daß sie selber [über] etwas in der Sache richtig Bescheid wissen« (›Epistula‹, Z. 130–134: [...] *ut videantur et credantur in utroque testamento eruditi libros legunt quos non intelligunt [...]; cupientes potius ut hominibus multa et magna scire credantur ex assidua librorum inspectione quam ut aliquid sciant in rei veritate*).

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Alan of Lille: ›De Planctu Naturae‹ – ›The Plaint of Nature‹, in: ders.: *Literary Works*, edited and translated by Winthrop Wetherbee, Cambridge/London 2013 (DOML 22), S. 21–217.
- Alan of Lille: ›Anticlaudianus‹, in: ders.: *Literary Works*, edited and translated by Winthrop Wetherbee, Cambridge/London 2013 (DOML 22), S. 219–517.
- Apuleius: ›De Deo Socratis‹ – ›Der Gott des Sokrates‹, eingeleitet, übers. und mit interpretierenden Essays versehen von Matthias Baltes [u.a.], Darmstadt 2004 (Sapere 7).
- Boethius: ›Trost der Philosophie‹ [›De Consolatio Philosophiae‹]. Lateinisch-Deutsch, hrsg. und übers. von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon. Eingeleitet und erläutert von Olof Gigon, Zürich 1981.
- Hugo von St. Viktor: ›Didascalicon de studio legendi‹. Studienbuch, übers. und eingeleitet von Thilo Offergeld, Freiburg im Breisgau 1997 (Fontes Christiani 27).
- Isidor von Sevilla: ›Etymologiarum sive originum libri XX‹, hrsg. von W. M. Lindsay, Oxford 1911.
- Nigel de Longchamps: ›Speculum Stultorum‹, edited, with an Introduction and Notes, by John H. Mozley and Robert R. Raymo, Berkeley/Los Angeles 1960 (University of California, English Studies 18).
- Nigello di Longchamps: ›Speculum stultorum‹. Presentazione, traduzione e note a cura di Francesca Albini. Genova 2003 (Pubblicazioni del DARFICLET, Nuova serie 209).

- Nigellus von Longchamps: ›Narrenspiegel‹ oder Burnellus, der Esel, der einen längeren Schwanz haben wollte, aus dem Mittellateinischen übertragen, hrsg. und komm. von Karl Langosch, Leipzig 1982.
- Ovid [Publius Ovidius Naso]: ›Liebeskunst‹ / ›Ars amatoria‹. Lateinisch-deutsch, hrsg. und übers. von Niklas Holzberg, 5., überarbeitete Auflage, Berlin 2011 (Sammlung Tusculum).
- Plinius [C. Plinius Secundus d. Ä.]: ›Naturalis Historia‹ / ›Naturkunde‹. Lateinisch-deutsch. Buch X: Zoologie: Vögel. Weitere Einzelheiten aus dem Tierreich, hrsg. und übers. von Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler, München/Zürich 1986 (Sammlung Tusculum).
- ›Ysengrimus‹. Lateinisch-deutsch, mit einer Einführung und Erläuterungen hrsg. und übers. von Michael Schilling, Berlin/Boston 2020 (Sammlung Tusculum).

Sekundärliteratur

- Bezner, Frank: Hybridisierung der Natur – Literatur als Hybridisierung. Natur, Kosmos und Sexualität im ›Planctus Naturae‹ des Alanus ab Insulis, in: Kellner, Beate/ Höfele, Andreas (Hrsg.): Natur – Geschlecht – Politik. Denkmuster und Repräsentationsformen vom Alten Testament bis in die Neuzeit, Paderborn 2020, S. 81–108.
- Brunhölzl, Franz: ›Florilegium Treverense‹, in: Mittellateinisches Jahrbuch 1 (1964 [1965]), S. 65–77.
- Cotts, John D.: The Clerical Dilemma. Peter of Blois and Literate Culture in the Twelfth Century, Washington 2009.
- Franz, Ansgar: Tageslauf und Heilsgeschichte. Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext der Tagzeithymnen des Ambrosius von Mailand, St. Ottilien 1994 (Pietas liturgica 9).
- Freund, Stefan: Von Hahnenschrei und Osterspeise. Zur Entstehung und Gestalt von Reflexionsfiguren in der christlichen lateinischen Dichtung, in: Gerok-Reiter, Annette [u. a.] (Hrsg.): Ästhetische Reflexionsfiguren in der Vormoderne, Heidelberg 2019 (GRM-Beiheft 88), S. 159–184.
- Glück, Jan [u.a.]: Einleitung, in: dies. (Hrsg.): Reflexionen des Politischen in der europäischen Tierepik, Berlin/Boston 2016, S. 1–9.
- Haug, Walter: Exempelsammlungen im narrativen Rahmen: Vom ›Pañcatantra‹ zum ›Dekameron‹, in: ders./Wachinger, Burghart (Hrsg.): Exempel und Exempelsammlungen, Tübingen 1991 (Fortuna Vitrea 2), S. 264–287.
- Haug, Walter: Kontingenz als Spiel und das Spiel mit der Kontingenz. Zufall, literarisch, im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, in: von Graevenitz, Gerhart/

- Marquard, Odo (Hrsg.): Kontingenz, München 1998 (Poetik und Hermeneutik 17), S. 151–172.
- James, Montague Rhodes: The Ancient Libraries of Canterbury and Dover. The Catalogues of the Libraries of Christ Church Priory and St Augustine's Abbey at Canterbury and of St Martin's Priory at Dover. Now first collected and published with an introduction and identifications of the extant remains, Cambridge 1903.
- Jauß, Hans Robert: Untersuchungen zur mittelalterlichen Tierdichtung, Tübingen 1959 (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 100).
- Knapp, Fritz Peter: Das mittelalterliche Tierepos. Zur Genese und Definition einer großepischen Literaturgattung, in: Sprachkunst 10 (1979), S. 53–68.
- Knapp, Fritz Peter: »Antworte dem Narren nach seiner Narrheit!« Das ›Speculum stultorum‹ des Nigellus von Canterbury, in: Reinardus 3 (1990), S. 45–68.
- Langosch, Karl: Anmerkungen, in: Nigellus von Longchamps 1982, S. 147–167.
- Mann, Jill: Does an Author Understand his Own Text? Nigel of Longchamp and the ›Speculum stultorum‹, in: Journal of Medieval Latin 17 (2007), S. 1–37.
- Mann, Jill: From Aesop to Reynard: Beast Literature in Medieval Britain, Oxford/New York 2009.
- Mensching, Günther: Kontemplation und Konstruktion. Zum Verhältnis von Mystik und Wissenschaft bei Hugo von St. Viktor, in: Craemer-Ruegenberg, Ingrid [u.a.] (Hrsg.): *Scientia und ars* im Hoch- und Spätmittelalter, Bd. 2, Berlin/New York 1994 (Miscellanea Mediaevalia 22), S. 589–604.
- Mozley, J. H.: The ›Epistula ad Willelmum‹ of Nigel Longchamps, in: Medium Aevum 39 (1970), S. 13–20.
- Mozley, J. H./Raymo, Robert R.: Notes to the Text, in: Nigel de Longchamps 1960 (University of California, English Studies 18), S. 129–180.
- Roling, Bernd: Burnell the Ass. Nigel von Longchamp und die Wissenschaftskritik seiner Zeit, in: ZfGerm 25 (2015), S. 28–41.
- Schilling, Michael: Einführung, in: ›Ysengrimus‹ 2020, S. 9–34.
- Schulthess, Peter: Kontingenz: Begriffsanalytisches und grundlegende Positionen in der Philosophie im Mittelalter; in: Herberichs, Cornelia/Reichlin, Susanne (Hrsg.): Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur, Göttingen 2011 (Historische Semantik 13), S. 50–78.
- Schwarzbach-Dobson, Michael: Exemplarisches Erzählen im Kontext. Mittelalterliche Fabeln, Gleichnisse und historische Exempel in narrativer Argumentation, Berlin/Boston 2018 (Literatur | Theorie | Geschichte 13).
- Speer, Andreas: Art. Weisheit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12 (2004), S. 371–398.

- Springer, Carl P. E.: Of Roosters and *Repetitio*: Ambrose's ›Aeterne rerum conditor‹, in: *Vigiliae Christianae* 68 (2014), S. 155–177.
- Waltenberger, Michael: *Socrates Brunellus est*, oder: Aspekte asininer Narrativik. Zum ›Speculum stultorum‹ des Nigellus von Canterbury, in: Jahn, Bernhard/Neudeck, Otto (Hrsg.): *Tierepik und Tierallegorese. Studien zur Poetologie und historischen Anthropologie vormoderner Literatur*, Frankfurt am Main [u. a.] 2004 (Mikrokosmos 71), S. 71–100.

Anschrift des Autors:

Dr. Maximilian Wick
Ruhr-Universität Bochum
Germanistisches Institut
44780 Bochum
E-Mail: maximilian.wick@ruhr-uni-bochum.de