

Separatum aus:

B|||E
SONDERHEFT

BREVITAS 2



Sylvia Jurchen / Silvan Wagner (Hrsg.)

Schlechtes Wetter und Grenzüberschreitungen

Publiziert im August 2024.

Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ (BmE) werden herausgegeben von Prof. Dr. Anja Becker (Bremen) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg). Sie erscheinen online in der University of Oldenburg Press unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). Die BmE Sonderhefte ›Brevitas‹ sind das Publikationsorgan der ›Gesellschaft zur Erforschung vormoderner Kleineliteratur - Brevitas‹. Sie werden herausgegeben vom Vorstand (PD Dr. Silvan Wagner, Prof. Dr. Anna Mühlherr, Prof. Dr. Friedrich Michael Dimpel, Patrizia Barton, Dr. Mareike von Müller, Dr. Nina Nowakowski, Dr. Michael Schwarzbach-Dobson) unter Mitwirkung des [wissenschaftlichen Beirates](#). Die inhaltliche und redaktionelle Verantwortung für das einzelne Sonderheft liegt bei den jeweiligen Heftherausgebern.

<http://brevitas.org/> – <http://www.erzaehlforschung.de>

ISSN 2568-9967

Zitiervorschlag für diesen Beitrag:

Wagner, Silvan: Die komplexe Meditation einfacher Wahrheiten: Ulrichs von Pottenstein ›Buch der natürlichen Weisheit und die Ausdifferenzierung der Fabel, in: Jurchen, Sylvia/Ders. (Hrsg.): Schlechtes Wetter und Grenzüberschreitungen, Oldenburg 2024 (Brevitas 2 – BmE Sonderheft), S. 215–248 (online).

Silvan Wagner

Die komplexe Meditation einfacher Wahrheiten: Ulrichs von Pottenstein ›Buch der natürlichen Weisheit‹ und die Ausdifferenzierung der Fabel

Abstract. Ulrichs von Pottenstein Fabelsammlung ›Buch von der natürlichen Weisheit‹ stellt eine kongeniale Übertragung des lateinischen ›Speculum Sapientiae‹ dar: Bei der Überschreitung der Sprachgrenze vom Lateinischen zum Deutschen erweitert Ulrich seine lateinische Vorlage um gezielte Irritationen, die die im lateinischen Lektüreusus ungeübte deutschsprachige Leserschaft zu einer differenzierten, dialektischen und intertextuell angereicherten Lektüre führen sollen. Besonders deutlich – und historisch nachweisbar – wird diese differenzierte *lectio difficilior* am Beispiel der Fabel ›Affe und Waldesel‹ und ihrer Inszenierung schlechten Wetters.

0. Vorbemerkungen: Wetter, Grenze, Fabel

Der folgende Beitrag fußt auf zwei Vorträgen zu Ulrichs von Pottenstein Fabelsammlung ›Buch der natürlichen Weisheit‹, die ich in den Jahren 2021 und 2022 auf dem International Medieval Congress in Leeds gehalten habe, und auf einem **Hauptseminar**, das ich im Hybridformat zusammen mit Sylvia Jurchen an den Universitäten Bayreuth und Chemnitz als Tandemseminar veranstaltet habe. Zum Dachthema des IMC Leeds 2021 – ›Climates‹ – steuerte ich den Vortrag »Behave yourself in bad weather! The fable ›Affe und Waldesel‹ and it's versions of correspondence between micro- and macrocosmos‹ bei, zum Dachthema des IMC Leeds 2022 – ›Borders‹ – den Vortrag »Latin thinking in German minds: The ›Speculum Sapientiae‹ and

its paths to the German vernacular«. Im Folgenden möchte ich zunächst meine Überlegungen aus diesem zweiten Vortrag ausführen, die die Fabelsammlung Ulrichs von Pottenstein allgemein vorstellen und ihre didaktische Grundtendenz herausarbeiten. Zentral dabei sind die Veränderungen der Fabeltexte in der Überschreitung der Grenze zwischen lateinischer Vorlage und volkssprachlicher Version (expliziert an der Fabel ›Rose, Lilie und Feigenbaum‹), die Ulrich gerade mit dem Ziel ausführt, die ursprünglichen philosophischen Funktionen der Texte beizubehalten. Die Grundthese ist, dass das Fabelbuch Ulrichs – ebenso wie seine lateinische Vorlage – einen in sich geschlossenen philosophischen Kosmos darstellt, der eine hochkomplexe Meditation über einfache ethische Grundsätze erlaubt und forciert. Als Beispiel für die Mehrdimensionalität, die Ulrich bei der Vermittlung seiner Fabeln an den Tag legt, soll im zweiten Teil der Umgang mit schlechtem Wetter in der Fabel ›Affe und Waldesel‹ dienen. An diesem Beispiel kann auch die hier vorgelegte, komplexe Interpretation der immer noch oft als ›einfach‹ präjudizierten Form ›Fabel‹¹ historisiert werden.

Damit sollen die beiden divergenten Themen dieser Ausgabe von Brevitas – schlechtes Wetter und Grenzüberschreitungen – einmal mehr zusammengeführt werden, und dies induktiv, anhand einer äußerst faszinierenden, bislang aber kaum erforschten² Fabelsammlung des Mittelalters, die es Wert ist, zentraler in den Blick der Forschung zu geraten.

1. Der didaktische Ansatz Ulrichs von Pottenstein: Die Übertragung von lateinischem Denken in die Volkssprache

Im zweiten Viertel des 14. Jahrhunderts verfasst der italienische Dominikaner Bonjohannes von Messina die 95 Fabeln umfassende Fabelsammlung ›Speculum Sapientiae‹, die von der frühen Forschung fälschlich mit dem Autornamen Cyrillus verbunden wurden und deswegen auch als Cyrillus-Fabeln bekannt geworden sind (vgl. Bodemann 1988, S. 2). Die lateini-

sche Fabelsammlung wurde mehrfach ins Deutsche übertragen, ihre Rezeption verliert sich aber im 17. Jahrhundert. Das Schicksal der Fabelsammlung und ihrer deutschsprachigen Übertragungen in ihrer Rezeptionsgeschichte und Erforschung gleichermaßen resultiert aus der eigenwilligen Struktur ihrer Fabeln, die jenseits der [Aesop-Tradition](#) situiert sind: Die Cyrillus-Fabeln sind narrativ völlig desinteressiert und setzen stattdessen eine rhetorisch geschliffene Belehrung zentral; ihr Ablauf gliedert sich in vier Teile: Exposition mit Darstellung eines Verhaltens des einen Protagonisten, Infragestellung dieses Verhaltens durch einen zweiten Protagonisten, ausführliche Lehrrede dieses zweiten Protagonisten und Schlussformel, die in der Regel die Anerkennung der Lehre durch den ersten Protagonisten enthält. Die Cyrilus-Fabel führt damit nicht – wie die Aesop-Fabel – moralisch richtiges oder falsches Verhalten vor, sondern »demonstriert, wie Moral effektiv doziert werden kann« (Bodemann 1988, S. 14). Der Grund für diesen stark diskursiven Charakter der Fabeln ist in der Gesamtstruktur der Fabelsammlung zu finden: Diese ist in vier Bücher unterteilt, die jeweils eine Kardinalstugend bzw. das jeweils komplementäre Hauptlaster dominant setzen. Das erste Buch behandelt Weisheit bzw. Torheit, das zweite Großmütigkeit bzw. Hoffart, das dritte Gerechtigkeit bzw. Habgier und das vierte und letzte Mäßigkeit bzw. Unmäßigkeit (vgl. dazu ausführlich Bodemann 1988, S. 16–27). Die einzelnen Fabeln fungieren als ikonisches Beispiel und – vor allem – als komplexe und ausdifferenzierte Reflexion und Argumentation bezüglich der zentralen Tugend bzw. des zentralen Lasters.

Die lateinische Fabelsammlung wird im 15. und 16. Jahrhundert mehrfach ins Deutsche übertragen (vgl. dazu ausführlich Müller 1955; Bodemann 1988, S. 48–136; 216–252): Die erste Übersetzung erfolgt unter dem Titel ›[Buch der natürlichen Weisheit](#)‹ zwischen 1411 und 1417 durch Ulrich von Pottenstein in Enns bei Linz, gefolgt 1466 von einer anonymen thüringischen Übersetzung (›[Buch von der Weisheit](#)‹, vgl. dazu ausführlich Bodemann 1995). Eine dritte Übertragung erfolgt 1520 durch Sebastian Münzer

in Basel unter dem Titel ›[Spiegel der wyßheit](#)‹ (vgl. die ausführlich kommentierte Textausgabe Günthart 1996). Und zum letzten Mal überträgt Daniel Holzmann 1571 in Augsburg den lateinischen Text unter dem Titel ›[Spiegel der natürlichen weyßhait](#)‹ ins Deutsche (vgl. ausführlich Bodemann 1988, S. 227–231). Ausschließlich die erste deutsche Version von Ulrich von Pottenstein, um die es im Folgenden gehen soll, entfaltet mit 23 Handschriften und einem Druck im 15. Jahrhundert eine beachtliche Breitenwirkung, kann aber gleichwohl keine anhaltende literarische Tradition ausbilden.

Die Vorgehensweise und das Ziel Ulrichs von Pottenstein bei seiner Überschreitung der sprachlichen Grenze zwischen Latein und Volkssprache hat Ulrike Bodemann bereits auf breiter Textbasis herausgearbeitet: Grundsätzlich bleibt Ulrich sehr nahe an seiner Vorlage, was sein Fabelbuch zunächst als Übersetzung durchaus im modernen Sinn erscheinen lässt. Bei näherem Besehen freilich relativiert sich dieser Befund, denn »Pottensteins Paraphrasierungsoperationen entfernen den Übersetzungstext weiter von der Vorlage, als es der reine Sprachtransfer verlangt« (Bodemann 1988, S. 184). Das Augenmerk Ulrichs liegt offensichtlich darauf, nicht wortspezifisch, sondern sinnspezifisch zu übersetzen (vgl. ebd., S. 188) und dabei die zahlreichen, in der lateinischen Fassung lediglich implizierten inter- und intratextuellen Verknüpfungen durch expandierende Eingriffe explizit zu machen (vgl. ebd., S. 186–199): »[D]ie Explizierung von Verständnispräsuppositionen reduziert für die intendierte Leserschaft das intellektuelle Anspruchsniveau« (ebd., S. 199). Im Folgenden möchte ich diese Beobachtungen zu Ulrichs von Pottenstein Übersetzungsverständnis, die Bodemann vor allem auf Basis eines detaillierten quantitativen Vergleichs mit der lateinischen Vorlage deduziert, durch qualitative, induktive Untersuchungen zu zwei Fabeln ergänzen und ausdifferenzieren. Hinsichtlich des intendierten Publikums der Fabelsammlung bleiben die Ausführungen Bodemanns nämlich durchaus vage und spannungsgeladen, spricht sie einerseits von einer Reduzierung des Anspruchsniveaus (s.o.),

betont andererseits aber auch, dass dies nicht auf ein grundsätzliches Bildungsgefälle zwischen lateinischer und deutscher Leserschaft schließen lasse:

Dem deutschen Leser werden damit erheblich ›engmaschiger‹ und hinsichtlich ihrer rezeptiven Aneignung ›anspruchloser‹ gestaltete Fabelfassungen geboten. Die durchaus naheliegende Vermutung, Pottensteins Fabelsammlung habe ein kulturell und soziologisch anders zu definierendes Publikum erreichen wollen und erreicht als das lateinische Original, läßt sich an diesen Befund jedoch kaum anknüpfen, denn dem sprachlichen Paradigmenwechsel schließen sich keine deutlichen Indizien der Ablösung einer in gelehrter Argumentation höchst versierten Leserschaft durch eine Laienschicht mit geringeren Bildungsvoraussetzungen an. (Bodemann 1988, S. 206; zur Einbettung des ›Speculum‹ und vor allem auch seiner deutschen Übertragung durch Ulrich in den zeitgenössischen Gelehrten Diskurs vgl. grundsätzlich Günthart 2003)

Diese tatsächliche Spannung gilt es im Folgenden zu klären, wofür zunächst die Fabel ›Rose, Lilie und Feigenbaum‹ das Paradigma stellen soll. Diese Fabel ist im ›Speculum Sapientiae‹ als Teil des letzten Buchs zu der Tugend Mäßigkeit bzw. dem Laster Unmäßigkeit ausgeführt und ist übertitelt mit *Proverbium ad laudem virginitatis* (Exempel für den Lobpreis der Jungfräulichkeit). Der Handlungsablauf ist für eine Cyrillusbibel vergleichsweise komplex, da die Fabel dem Muster Vorwurf – Gegenvorwurf folgt (vgl. im Folgenden Speculum Sapientiae IV, 9; S. 232f.): Eine Rose und eine Lilie wachsen direkt neben einem Feigenbaum. Die beiden Blumen stehen in voller Blüte, duften angenehm und spenden süßen Tau. Im Gegensatz dazu ist der Feigenbaum ohne Blüte und besitzt grüne, unreife Früchte. Neiderfüllt wirft der Feigenbaum den Blumen vor, keine Früchte zu haben und verweist darauf, dass die Natur vorgesehen habe, Frucht aus Blüten wachsen zu lassen. Friedfertig antworten die Blumen, dass der Feigenbaum seine Blüten lediglich aufgrund seiner Begierde nach Nachkommenschaft verloren habe. Dann setzen sie zu einer langen Rede an, deren Hauptargu-

ment ist, dass ihre Blüten ihre Früchte seien: Die Tugend der Jungfräulichkeit sei sowohl köstlichste Blüte als auch köstlichste Frucht. Wie üblich für eine Cyrillus-Fabel, verstummt daraufhin der Feigenbaum gedemütigt, und die Fabel endet.

Die grundsätzlichen religiösen Subtexte der Fabel liegen auf der Hand: Rose und Lilie sind Mariensymbole und repräsentieren damit prominent die Tugend der Jungfräulichkeit. Der Feigenbaum auf der anderen Seite indiziert das Laster der Begierde, da er mitunter mit dem Baum der Erkenntnis im Paradies identifiziert wurde, von dem Eva und Adam die verbotene Frucht aßen, wobei diese Assoziation durch die symbolische Bedeutung der Feige als Vagina bedingt wird (vgl. Günthart 1996, Bd. 2, S. 135). Biblisch ist der Feigenbaum sowohl positiv als auch negativ mit Fruchtbarkeit konnotiert. In Richter 9,10–12 etwa verweist der Feigenbaum im Rahmen einer Pflanzenfabel auf seine Fruchtbarkeit:

Da sprachen die Bäume zum Feigenbaum: Komm du und sei unser König!
Aber der Feigenbaum sprach zu ihnen: Soll ich meine Süßigkeit und meine gute Frucht lassen und hingehen, über den Bäumen zu schweben?

In Matthäus 21,19 dagegen verflucht Jesus den Feigenbaum, da er keine Frucht trägt:

Und er sah einen Feigenbaum an dem Wege, ging hinzu und fand nichts daran als Blätter und sprach zu ihm: Nie mehr wachse Frucht auf dir in Ewigkeit!
Und der Feigenbaum verdorrte sogleich.

Und ambivalent für beide Konnotationen steht das Gleichnis vom Feigenbaum nach Lukas 13,6–9:

Ein Mann hatte in seinem Weinberg einen Feigenbaum; und als er kam und nachsah, ob er Früchte trug, fand er keine. Da sagte er zu seinem Weingärtner: Jetzt komme ich schon drei Jahre und sehe nach, ob dieser Feigenbaum Früchte trägt, und finde nichts. Hau ihn um! Was soll er weiter dem Boden seine Kraft nehmen? Der Weingärtner erwiderte: Herr, lass ihn dieses Jahr

noch stehen; ich will den Boden um ihn herum aufgraben und düngen. Vielleicht trägt er doch noch Früchte; wenn nicht, dann lass ihn umhauen.

Vor diesem Hintergrund erzählt die Fabel, dass der Feigenbaum seine Jungfräulichkeit (seine Blüte) durch Begierde verloren hat, um Nachkommen zu zeugen (seine Früchte). Die Blumen andererseits haben ihre Jungfräulichkeit (ihre Blüte) erhalten, besitzen aber ebenso Früchte, da ihre Blüte ihre Frucht ist – für diese Paradoxie steht die jungfräuliche Zeugung und Geburt Jesu Pate. In diesem Zusammenhang sind die Früchte (auf Basis u. a. des Gleichnisses vom Feigenbaum, s. o.) zu verstehen als Taten, die entweder untugendhaft begründet und bestimmt sind (Feigenbaum) oder aber tugendhaft (Blumen). Dies stellt die einfache Lesart der Fabel dar: Wie in ihrem Titel angekündigt, handelt es sich bei ihr um ein Exempel für den Lobpreis der Jungfräulichkeit, die besser als ihr Komplementärlaster Begierde ist, da sie mit Blüte und (guter) Frucht beide Vorteile bereithält.

Nun zur deutschen Version von Ulrich von Pottenstein: Sie erzählt minutiös dieselbe Geschichte wie ihre lateinische Vorlage, wartet aber dennoch mit einigen schwerwiegenden Irritationen gleich zu Beginn auf (ich zitiere grundsätzlich aus dem [Augsburger Druck](#) von 1490):

EIn Rosen und auch ein Gilgen dye wuochssen miteina(n)der bey einem feygenbaum· und do der selb feygenbaum ir schoengeferbte pletter die irer farbe gar lustige warend und suessen taw miltiglich außgusse(n) mit wolriechendem schmack in die weytte außspraitet· Nu(n) waren doch die rosen un(d) auch die gilgen die sellben zeit außwendiklich ires scheines und irer plue genzlich un(d) gar beraubt und gruonten beide(n)halben dannocht allein zuo iren summerfrüchten als sy die frau die frey natur kund maysteren und layten·
([Buch der natürlichen Weisheit](#), Druck 1490, 109vb)

Dieser Einstieg ist im Detail schwer verständlich. Die erste Irritation betrifft die Referenz des Possesivartikels *ir* im zweiten Satz. Grammatikalisch selbstverständlich wäre der Bezug auf die beiden Blumen, was jedoch inhaltlich unsinnig ist, da in diesem Fall der Feigenbaum die schön gefärbten

Blätter der Blumen in die Weite ausbreiten würde. Allerdings kann das *ir* auch auf den Feigenbaum verweisen, da der Baum zwar männlich, die metonymisch mit ihm identische Feige aber weiblich ist. Bei dieser Lesart breitet der Feigenbaum seine schöngefärbten Blätter und seinen Wohlgeruch aus – was inhaltlich ebenfalls irritierend ist, da beide Epitheta topisch den Blumen zugeordnet werden würden. Mit dieser Irritation korrespondiert eine weitere im dritten Satz, der zunächst eindeutig aussagt, dass beide Blumen ohne jede Blüte stehen – um fortzusetzen, dass sie dennoch *allain zu iren summerfrüchten* blühen würden. Die erweiterte Präposition *allain zu* legt dabei fest, dass das Grünen der Blumen die ausschließliche Form ihrer *summerfrüchte* darstellt. Die Blumen tragen also gar keine Blütenblätter mehr, was nachvollziehbar erscheint, wenn die Situation etwa in den August datiert wird, wenn Rosen und Lilien ausgeblüht haben. Die *summerfrüchte* (ein Begriff, der eigentlich die noch im Saatjahr wachsenden Früchte einer Pflanze bezeichnet, vgl. Grimm/Grimm, Art. [Sommerfrucht](#)) wären also konkret die grünen Stängel und ggf. Blätter der Blumen. Bestätigt wird diese Lesart durch den Einstieg ins Streitgespräch durch den Feigenbaum, der den Blumen vorwirft, eben keine Sommerfrüchte aufzuweisen:

Sagt mir des bit jch eüch wo seind eür su(m)mer früchtt/ wo sihet man eüer fruchtigs gepern nach so plueenreicher zeit des freüde(n)reiche(n) maien die sich bis her v(er)lauffen hatt wz mag so eitel und so gar vernichtet sein als so sich plu(e) erzayget der doch kei(n) frucht nachvolget ([›Buch der natürlichen Weisheit‹](#), Druck 1490, 109vb)

Diese mehrfach bestätigte Blütenlosigkeit der Blumen ist eine zentrale Irritation der deutschen Fassung der Fabel, da sich die Frage stellt, worauf sich die Blumen in ihrer Argumentation beziehen, wenn sie – wie in der lateinischen Vorlage – ihre Blütenpracht preisen, die zugleich ihre Frucht darstellt.

Freilich könnte es sich bei diesen mehrfachen Irritationen der späten Druckversion der Fabelsammlung um Textverderbnis handeln, weshalb ein

Abgleich der Gesamtüberlieferung unabdingbar ist. Dieser gestaltet sich leider als schwierig, da eine Edition der in 22 Handschriften und einem Druck überlieferten Fabelsammlung – gleichwohl zweimal vorbereitet³ – immer noch Desiderat ist. Immerhin kann auf Basis der bereits digitalisierten Quellen ein Einblick in die Hauptzweige der Überlieferung erfolgen, wie sie Ulrike Bodemann skizziert: Bodemann unterscheidet zunächst zwei Großgruppen von Überlieferungsträgern, von denen eine über die gesamte Fabelsammlung hinweg eine gleichmäßige Übertragungsmethode ansetzt (Redaktion Z), während die andere ab etwa der Hälfte der Fabelsammlung viele Aufschwellungen aufweist und sich – bei gleichem Inhalt – von Redaktion Z unterscheidet. Diese »Vulgatafassung« (Bodemann 1988, S. 114) spaltet sich wiederum auf in zwei weitere Redaktionen X und Y, von denen Redaktion X den wirkmächtigsten Zweig darstellt (vgl. ausführlich Bodemann 1988, S. 113–148). Der hier zitierte Druck ist der jüngste Ausläufer der Redaktion Z. Eine [Synopsis](#) der virtuell einsehbaren Quellen zeigt schnell, dass auch die restliche Überlieferung von den aufgezeigten Spannungen geprägt ist: Die Handschrift MS 369, die wie der zitierte Druck der Redaktion Z angehört, lässt den Feigenbaum ebenfalls *yre* Blätter ausbreiten und widerlegt damit einen Setzerfehler für den Druck an dieser Stelle; die Handschrift Cgm 254, die der Redaktion X angehört, vereindeutigt die Zusammengehörigkeit von Feigenbaum und den schönen Blättern, der Blüte und des süßen Geruchs: *do der selb veygenpawm sein schön geuerbt pletter mit scheinigem plüde die suezz(e)n tawe mit wolriechund(e)n gesmach(e)n ausgussen* (›Buch der natürlichen Weisheit‹, Cgm 254, 76r). Und die Handschriften Cgm 340 und Cgm 584, die beide der Redaktion Y angehören, setzen einmal einen weiblichen Possesivartikel (Cgm 584) und einmal einen männlichen (Cgm 340). Die logische Irritation, dass die Blumen dezidiert nicht mehr blühen, weisen alle Quellen auf.

Insgesamt also belegt die Gesamtüberlieferung die aufgezeigten Irritationen, die umso mehr als intentional zu verstehen sind, dass die Überliefe-

rung insgesamt eine große Variantenbreite aufweist. Vor diesem Hintergrund ist es nicht nachvollziehbar, dass Adalbert Elschenbroich in seiner Edition der Fabel den Eingang des Drucks an entscheidender Stelle als »offensichtlich [...] verderbt« (Elschenbroich 1990, Bd. 2, S. 155) erklärt und die Phrase *und do der selb feygenbaum ir schoengeferbte pletter ... außpraitet* durch die »sich aus dem Vergleich mit der lat. Vorlage ergebende« (ebd.) Konjektur *und hetten ir schöngeferbte pletter ... außpraitet* ersetzt. Ein solcher Eingriff – der die Lizenzen einer Konjektur bei weitem überschreitet – belegt nur, wie groß die Irritation ist, die Ulrich von Pottenstein in seiner Übertragung der lateinischen Vorlage offensichtlich gezielt verursacht.

Im Vergleich mit der lateinischen Vorlage erhält die Fabel damit eine deutlich andere Rahmung: Die lateinische Version führt die Blumen als vielfarbig blühend, duftend und Tau spendend ein, während der Feigenbaum als blütenlos und grüne Früchte tragend präsentiert wird; Ulrichs von Pottenstein Übertragung dagegen verknüpft den Feigenbaum mit vielfarbigem Blättern, Duft und Tau, während die Blumen keine Blüten haben, keinen Duft oder Tau von sich geben und lediglich in Form ihrer grünen Stängel ›Sommerfrüchte‹ tragen. Diese chiasmatische Zuteilung aller Epitheta (einschließlich der grünen Farbe, unter umgekehrten Vorzeichen) ist ebenso wenig Zufall oder Versehen wie der Gebrauch des zunächst doppelt referenzierbaren Possesivartikels *ir* in der ältesten Redaktion Z. Durch die widerständigen Irritationen werden moralische Vorabbewertungen und die Referenzen der pflanzlichen ProtagonistInnen zu ihren religiösen Subtexten ambivalent: Die Blumen sind ihrer Blüten – dem Zeichen ihrer Jungfräulichkeit – beraubt, der Feigenbaum dagegen ist fruchtbar, von strahlender Schönheit, und breitet seine Blätter über die Blumen, wie der Feigenbaum in Röm. 9,12 als Herrscher über den Bäumen schwebt.

Ulrichs von Pottenstein Fassung begünstigt für ihre Rezeption, dass der klare Dualismus zwischen guten Blumen und bösem Feigenbaum kritisch hinterfragt wird und von einer eher dialektischen Differenzierung abgelöst

wird. Sicherlich bleibt der fruchtbare Feigenbaum eine negative Exempelfigur für Mäßigung, dem Dachthema des vierten Buchs, wie die jungfräulichen Blumen grundsätzlich positive Exempelfiguren dafür bleiben; doch in Bezug auf Neid – die in der Fabel verhandelte, hier der Unmäßigkeit untergeordnete Untugend – kommen die einfachen Zuordnungen durch die neue Rahmung ins Stolpern: Worauf sollte der Feigenbaum neidisch sein, wenn die Blumen doch ohne Blüte stehen und er selbst farbige Blätter, Duft und Tau aufweisen kann? Und sollten sich die Blumen nicht vielleicht auch etwas von der Haltung des Neides leiten lassen, wenn sie dem prächtigen Feigenbaum erklären, dass ihre Frucht bereits in der Blüte existiere und deswegen viel besser sei – in einer Blüte, nebenbei, die sie bereits verloren haben? Wo finden Jungfräulichkeit und gute Taten in der deutschen Fassung überhaupt ihr Gegenstück auf buchstäblicher Ebene, wenn die Blumen *irer plue genczlich un(d) gar beraubt* sind? Und auch bei einer übertragenen Lesart sind die ›Sommerfrüchte‹ der Blumen fragwürdig, denn angesichts ihrer aktuellen Gestalt erscheinen ihre Angriffe auf den Feigenbaum etwas – maßlos. Ihre Argumentation selbst bleibt sicherlich überzeugend, doch ist der Bezug der einzelnen Anzeichen jungfräulicher Reinheit und moralischer Güte – das prächtige Blühen, der Duft, der Tau – auf sie selbst fragwürdig.

Die deutsche Version Ulrichs von Pottenstein verkehrt die lateinische Vorlage keineswegs in ihr Gegenteil, sondern zeigt auf, dass alle ProtagonistInnen der Fabel als positive wie negative Exempel der thematisierten Tugenden und Untugenden dienen können, je nach Perspektivierung.⁴ Kongenial zeigt die [Miniatur der Fabel im Cgm 254](#), wie die Grenzen zwischen den gleich groß gezeichneten Pflanzen Feigenbaum, Lilie und Rose fließend werden. Die Ambiguität speziell des Feigenbaums korrespondiert dabei mit seiner Darstellung im restlichen Fabelkorpus des ›Buchs der natürlichen Weisheit‹: In der Fabel ›[Lorbeer, Ölbaum, Lärche, Palme und Feigenbaum](#)‹ ist der Feigenbaum als negative Exempelfigur auf die anderen Bäume neidisch, die die vier Kardinaltugenden repräsentieren; in der

Fabel ›Dornbusch und Feigenbaum‹ jedoch ist der Feigenbaum eine positive Exempelfigur, die Früchte ohne Blüten trägt, während der Dornbusch Blüten ohne Früchte trägt. In beiden Fabeln sind zentrale Parallelen zur Fabel ›Lilie, Rose und Feigenbaum‹ angelegt: In der Fabel der fünf Bäume sind es die Motive prächtiges Laub, der Neid des Feigenbaums und das kollektive Verstehen der negativen Absicht des Feigenbaums; Ulrich von Potenstein verstärkt diese Parallelen noch, indem er – über die lateinische Vorlage hinausgehend – das kollektive Verständnis der Bäume analog zum Verstehen der Blumen formuliert und den Aspekt des Neids stark hervorhebt.⁵ Zudem lässt er den Feigenbaum wiederholt als *dürr* bezeichnen, was den Bezug zu den biblischen Intertexten mit einem verfluchten bzw. umgehackten Feigenbaum hervorhebt. In der Fabel mit dem Dornbusch bestehen die Parallelen zur Blumenfabel in der Frage nach den Früchten des Dornbuschs, im Wohlgeruch der Blüte und der Früchte und in einem gemeinsamen, zweiteiligen Argument, das in der einen Fabel die Blumen, in der anderen Fabel aber der Feigenbaum ausführt: Das Gold sei im Berg verborgen, wie auch die Perle in der Muschel; deswegen solle man nicht vom Äußeren auf die Qualität schließen. Diese letztere Parallele ist in der lateinischen Version so ausgeführt, dass sie in erster Linie einem dialektisch und humoralpathologisch geschulten Publikum ins Auge sticht:

›Dornbusch und Feigenbaum‹	›Rose, Lilie und Feigenbaum‹
<p>Attende, quod aurum in internis nascitur latibulis et margarita rores caelitus in oculis ostrearum conchis gemmascit.</p> <p>(Merke dir, dass das Gold im Inneren der Verstecke entsteht und die Perle, der Himmelstau, in Muschelschalen verborgen zum Juwel heranwächst. Zitiert nach Esser/Blanke 2014, S. 130f.)</p>	<p>Nonne vapor terrae purissimus totum floridum in aurum conrescit et ros dulcissimus caeli virginitate vernante margaritam congemmascit?</p> <p>(Verdichtet nicht die reinste Wärme der Erde alles Glänzende zu Gold und läßt nicht der süßeste Tau des Himmels eine Perle in Jugendlichkeit und Jungfräulichkeit entstehen? Zitiert nach Esser/Blanke 2014, S. 232f.)</p>

Bei Ulrich von Pottenstein sind beide Stellen deutlich verändert:

<p>›Dornbusch und Feigenbaum‹</p>	<p>›Rose, Lilie und Feigenbaum‹</p>
<p>Sag mir hastu nie gemercket wie das gold unnd was d(er) anderen geschmeid seind in heymlichkeit der erden vast verporgen sei(n)d / darauß sy uns zuo nucz als von irer muoter die demuetige an ir selber ist entspriessen und außfliessen. Und wie der sueß und hime- lichs morgentaw sich v(er)wa(n)del in edel perlin in den verporgen schnecken schalen. (›Buch der natürlichen Weisheit‹, Druck 1490, 55,ra)</p>	<p>Und der sueß himeltaw das edel un(d) das scheinreich perlin das schoen in keüschheit leücht verporgenlich adelt. (›Buch der natürlichen Weisheit‹, Druck 1490, 110rb)</p>

Ulrich verdeutlicht einerseits das Argument, indem er die Attraktivität des verborgenen Goldes und der Perle in direkter Ansprache mit rhetorischer Frage verstärkt; andererseits aber führt er das Argument, dessen Verständnis in der Blumenfabel humoralpathologische Kenntnisse voraussetzt, nur rudimentär aus. Damit würde aber eine auffällige Parallele zwischen beiden Fabeln wegfallen. Es ist signifikant, dass Ulrich nun eine lateinische Formulierung der Dornenfabel – *ipsa mirabilis fabricatrix natura* – mit der Formel *aller ding maisterin die natur* ins Deutsche überträgt und das Bild der Meisterin Natur gleich zweimal auch in der Blumenfabel verwendet,⁶ ohne dass dies in der lateinischen Version angelegt wäre. Ulrich lässt also in seiner Übertragung die für ein ungeübtes Publikum nicht einfach verständliche Parallele fallen, ersetzt sie aber durch eine leicht erkennbare Parallele, um die Verknüpfung beider Fabeln offenzulegen und einen entsprechenden Vergleich anzuregen.

Ulrichs deutsche Version erweist sich damit gerade in ihren Unterschieden zur lateinischen Vorlage als deren kongeniale Übertragung: Er präsentiert die gleichen Inhalte und Verknüpfungen dieser Inhalte einem anderen

Publikum. Ulrich ermöglicht durch Irritationen einen gleichsam meditativen Umgang mit der Fabelsammlung: Er setzt auffällige Irritationen, die dazu führen, eine einfache Lesart der einzelnen Fabel zu hinterfragen und sie zugunsten einer *lectio difficilior* auszudifferenzieren (nicht aber grundsätzlich aufzugeben). Und parallel zu den Irritationen, die die gedankliche Bewegung auf Rezeptionsebene auslösen, setzt Ulrich Hinweise, die diese Bewegung im intra- und intertextuellen Raum steuern können, unterschiedlichen Perspektiven derselben Motive zu folgen, unterschiedliche ethische Wertungen in Erwägung zu ziehen. Von entscheidender Bedeutung ist aber, dass Ulrich diesen gleichsam meditativen Umgang mit dem Fabelbuch nicht erfindet: Alle grundsätzlichen Verknüpfungen sind in der lateinischen Vorlage bereits angelegt, sie werden durch die Irritationen Ulrichs und durch seine Verstärkungen einzelner Aspekte lediglich deutlicher für ein Publikum, das nicht an einen entsprechend differenzierten Umgang mit lehrhaften Texten gewöhnt ist – für ein deutschsprachiges Publikum, das nicht Teil des lateinischen Diskurses akademischer Rezeptionstechnik ist. Ulrich verändert bei seiner Überschreitung der Grenze zwischen Latein und Volkssprache nicht die Bedeutung seiner Texte, sondern deren Form, um ein deutschsprachiges Publikum jenseits dieser Grenze dieselben Bewegungen im intra- und intertextuellen Raum zu ermöglichen und so zu einer ausdifferenzierten *ruminatio* der ethischen Dimension der Fabel zu gelangen, wie sie auch in der lateinischen Vorlage angelegt ist. Ulrichs Übersetzungstechnik zielt nicht primär auf die Übersetzung von Wörtern ab als vielmehr auf die Übersetzung einer Interpretationstechnik.

Damit können auf dieser induktiven Basis die unter einer Überblicksperspektive gewonnenen Ergebnisse Bodemanns bestätigt, aber auch erweitert und präzisiert werden: Bodemann arbeitet heraus, dass Ulrich »seine Aufgabe als Übersetzer darin zu sehen [scheint], semantisch-logische Abhängigkeitsbeziehungen zwischen einzelnen Aussagen bei der Übertragung ins Deutsche besonders klar herauszuarbeiten[.] [... Differenzen] zwischen Vorlage und Endtext [scheinen] neben sprachspezifischen auch

übersetzer- und adressatenspezifische Ursachen zu haben: Der Übersetzungsstil stellt sich so als Ausdruckskomponente einer umfassenden literarischen Kommunikationssituation dar.« (Bodemann 1988, S. 186) Bezüglich der Erweiterungen Ulrichs kommt Bodemann zu dem Ergebnis, dass er ausschließlich Elemente der Fabelsammlung selbst oder aus deren engen intertextuellen Kontext hernimmt (vgl. Bodemann 1988, S. 196), was – wie exemplarisch an der Fabel ›Rose, Lilie und Dornbusch‹ gezeigt wurde – dazu führt, dass die Ansätze einer hermeneutischen Textinterpretation verstärkt werden. Bodemann bemerkt auch die Hilfestellungen für eine adäquate hermeneutische Verknüpfung diverser Textteile, die Ulrich in seiner Übertragung einbaut:

Textversatzstücke, deren Deutung aufgrund fehlender kultureller Prämissen – hier etwa der Kenntnis konventioneller Exempelquellen: Bibel und allegorische Naturkundeliteratur – bei den Rezipienten divergieren könnte, bei denen die Invarianz ihrer Aufnahme nicht garantiert ist, veranlassen Pottenstein zu expandierenden Eingriffen. (Bodemann 1988, S. 199)

Hier greift ihr Fazit aber zu kurz, wenn Sie konstatiert, dass derartige Eingriffe das »intellektuelle Anspruchsniveau« (Bodemann 1988, S. 199) der Fabeln für die deutschsprachige Leserschaft reduziere. Sicherlich erleichtert Ulrich das Auffinden von intendierten Verknüpfungen, er regt damit aber gerade an, dass sein Zielpublikum dieselben geistigen Operationen ausführen kann wie das lateinisch-sprachige Ausgangspublikum: Ulrich senkt einerseits das Niveau im Bereich des hermeneutischen Vorwissens (um Inhalte wie um Techniken), um andererseits das gleiche Niveau bei der Lesetechnik wie in der lateinischen Vorlage zu erhalten. Und letzteres erreicht er vor allem durch Leserirritationen, deren Auflösung ein geistig äußerst bewegliches Publikum verlangen. Damit kann die eingangs ausgeführte merkwürdige Spannung bei Bodemann hinsichtlich des intendierten Publikums geklärt werden: In der Tat reduziert Ulrich einerseits das Anspruchsniveau der Fabelsammlung (hinsichtlich Wissen), um andererseits

dem gleichen hohen Anspruch (hinsichtlich hermeneutischer Lesetechnik und Interpretation) gerecht zu werden. Damit kann aber von einem grundsätzlichen Bildungsgefälle zwischen Ausgangs- und Zielpublikum nicht mehr die Rede sein. Ulrichs Übersetzungstechnik zielt nicht, wie Bodemann richtig ausführt, auf eine Wort-für-Wort-Übersetzung, sondern auf eine Sinn-für-Sinn-Übertragung (vgl. Bodemann 1988, S. 188); doch darüber hinaus zielt sie auch – und vor allem – auf die Übertragung einer komplexen Lese- und Interpretationstechnik in die Volkssprache.

2. Differenzierung der Eindeutigkeit: Die Komplexität der einfachen Botschaften

Die differenzierten Hilfestellungen, die Textirritationen, überhaupt das Forcieren einer *lectio difficilior* gehen in der weiteren Tradition der deutschen Übertragungen des ›Speculum Sapientiae‹ freilich wieder verloren (vgl. dazu ausführlich Bodemann 1988, S. 216–253). Diese – insgesamt schmale – Tradition der deutschsprachigen Übertragung des ›Speculum Sapientiae‹ mündet schließlich bei einzelnen Meisterliedern von Hans Sachs und einer letzten Adaptation weiter Teile der Fabelsammlung durch [Eucharius Eyerling](#), die beide gleichermaßen an einer einfachen Gut-schlecht-Dichotomie interessiert sind und eine ausdifferenzierte *lectio difficilior* vollständig ignorieren. Vor diesem Hintergrund ist es freilich legitim, das oben herausgearbeitete Bemühen Ulrichs von Pottenstein um die Vermittlung einer *lectio difficilior* über gezielte Irritationen und verdeutlichte Verknüpfungen zu bezweifeln. Aus diesem Grund soll nun ein analoges Vorgehen Ulrichs bei einer anderen Fabel nachgezeichnet werden, bei der die *lectio difficilior* in ihrer Rezeption schließlich auch historisch nachweisbar ist.

Die Rede ist von der Fabel ›[Affe und Waldesel](#)‹, die die Sünde des Neides exemplifiziert. Auch ihre ›Handlung‹ ist wieder ganz auf die zentrale Rede des die Sünde kritisierenden Tieres hin ausgerichtet: An einem sonnigen,

schönen Tag geht ein Affe fröhlich gelaunt in die Wildnis und findet dort einen einsamen Waldesel vor. Dieser ist offensichtlich traurig, da er – gemäß seiner Natur – den Kopf hängen lässt. Der Affe fragt ihn nach seinem Befinden und offeriert seine Hilfe. Der Waldesel ist vom Mitgefühl des Affen gerührt und erklärt ihm, dass er sich immer bei gutem Wetter schlecht und bei schlechtem Wetter gut fühle. Der Affe ist daraufhin zunächst irritiert, setzt dann aber zu der zentralen Rede an: Er verdammt das Auge des Waldesels, das vom Unwetter erfreut und vom Sonnenschein betrübt wird. Zentrales Argument seiner elaborierten Rede ist, dass der Waldesel sich der Sünde *invidia* – also Neid – schuldig mache, da er jedem ›normalen‹ Wesen die Freude an gutem Wetter missgönne. Und indem er so handle, erweise sich der Waldesel als Feind des Guten schlechthin, also als Feind Gottes. Die Rede des Affen mündet in der Zitation von Matth. 5,29: »Wenn aber dein rechtes Auge dich ärgert, so reiß es aus und wirf es von dir«. Daraufhin endet die Fabel.

Die Argumentation des Affen fußt – bei aller mediävalen Alterität im Einzelnen – auf einen Zusammenhang zwischen Wetter und Gefühl, zwischen Makro- und Mikrokosmos, der keineswegs auf die Vormoderne beschränkt ist: ›Normal‹ ist die Korrespondenz von gutem Wetter und Freude bzw. schlechtem Wetter und Trauer, was sich auch in heute noch gebräuchlichen Sprachbildern niederschlägt: Die Sonne lacht, der Himmel weint. Von kulturwissenschaftlichem Interesse ist freilich weniger die (anthropologische?) Konstante an sich, als vielmehr ihre jeweilige Begründung: Während in der Moderne in erster Linie die Biochemie den Zusammenhang von Wetter und Gefühl erklärt (über Ausschüttung und Wirkung der Hormone Serotonin und Melatonin), fungiert dafür in der Vormoderne – wenig überraschend – die Theologie. Und ein Effekt dieser Begründungsgrundlage ist, dass ein ›abnormes‹ Verhalten angesichts des Wetters nicht nur individuell zu betrachten ist, sondern immer auch im Zusammenhang mit der Rolle des Einzelnen in Gottes gesamter Schöpfung zu bewerten ist. In der Korrespondenz zwischen dem Waldesel und der Schöpfung Gottes entsteht in

der Fabel das Grundproblem, wie in einem ersten Schritt zu zeigen sein wird; in einem zweiten Schritt soll die Argumentation des Affen nachgezeichnet werden, der die Kommunikation des Waldesels mit seinen Mitgeschöpfen fokussiert; in einem dritten Schritt soll der Affe selbst näher betrachtet werden, der keineswegs eine ungebrochen positive Figur darstellt, um in einem vierten und letzten Schritt schließlich die komplexe Version Ulrichs mit den weiteren Übertragungen der Fabel in die deutsche Volkssprache zu vergleichen und seine *lectio difficilior* anhand eines prominenten Rezeptionszeugnisses zu plausibilisieren.

2.1 Das Fehlverhalten des Esels

Der Waldesel schildert eingangs sein Verhältnis zum Wetter ausführlich, was bei Ulrich noch gegenüber der lateinischen Vorlage stark vergrößert ausgeführt wird:

Mein heymlich schmercen dye mich gar schwaerlichn dringen unnd auch noetten seind nichsen anderßt dann clarheit der lauterer styl. wan(n) ein yeckliche freüdenreyche haytter die mit ruosamer still sich erzaiget dye müge(n) meine auge(n) weder leyden noch angesehen. Und wirt mir jnwe(n)digklichen verkert in scharpfes ungewitter. wann klares liecht des haellen tages das pringett mir nichssen anders dann dyck unnd vinstere wolcken. Wann aber mortlicher schauer sich erzayget das macht mir mein hercze unnd auch darzuo als meyn gemuet fro frisch und frey unnd secze es in guoten fride und auch in freüde. Auch ist mir die dicke vinsternuß für liechten tag un(d) für die klaren hayter. (›Buch der natürlichen Weisheit‹, Druck 1490, 61r)

Die chiasmische Umkehrung einer ›normalen‹ Koppelung von gutem Wetter und gutem Gefühl bzw. schlechtem Wetter und schlechtem Gefühl bestimmt auch im lateinischen ›Speculum‹ die Erklärung des Waldesels; eigentümlich bei Ulrich ist aber, dass auch die Gefühle des Waldesels als Wetterphänomene beschrieben werden: *Yeckliche freüdenreyche haytter* verkehrt sich in ihm in *scharpfes ungewitter*, das *liecht des haellen tages* verwandelt sich zu *vinstere[n] wolcken*, *dicke vinsternuß* dagegen verkehrt

sich zum *liechten tag*. Ulrich erleichtert durch diese Erweiterungen seinem deutschsprachigen Publikum, die theologische Dimension des Waldesels, der buchstäblich bei schönem Wetter seinen Kopf hängen lässt, zu begreifen: Der Mikrokosmos des Waldesels widerspricht dem Makrokosmos von Gottes Schöpfung, der Waldesel setzt sein eigenes Wetter gegen das Wetter Gottes. Er verweigert damit die Kommunikation Gottes mit seiner Schöpfung, wie sie etwa in der biblischen Erzählung der Sintflut idealtypisch präfiguriert ist (vgl. 1. Mose 6,5–9,17): Gott straft die Menschheit mittels Unwetter und versöhnt sich wieder mittels schönem Wetter und dem Regenbogen, dem Naturzeichen für den neuen Bund zwischen Gott und Menschheit. Das Gefühl, das die Menschheit vor diesem Hintergrund dem Wetter entgegenbringt, ist weniger eine Frage individueller Vorlieben als vielmehr eine Frage der Angemessenheit, die normativ zu verstehen ist: Man soll den Donner fürchten, man soll den Sonnenschein lieben, denn das Wetter ist Kommunikationsmedium Gottes mit seiner Schöpfung.⁷

Vor diesem Hintergrund erscheint es als nachvollziehbar, dass der Affe in seiner Rede den Waldesel schließlich als Gegner Gottes diffamiert. Warum aber sollte der Waldesel ein Paradigma für Neid sein, wie es der Affe anhand der zitierten Rede des Waldesels sofort erkennt und die systematisierende Überschrift der Fabel ankündigt? Um diese Frage zu klären, soll nun die Lehre des Affen genauer in den Blick genommen werden.

2.2 Die Lehre des Affen

Der Affe beginnt seine Rede aggressiv mit einer Verfluchung des Auges des Waldesels, *das in dem licht betruebet ist und froelich in den scharpffen doners pliczen* (›Buch der natürlichen Weisheit‹, Druck 1490, 61v). Dann entfaltet er seine komplexe Argumentation in vier Hauptargumenten.

Das erste Argument mutet zunächst paradox an: Der Affe führt aus, dass der Waldesel Frohsinn in Trauer und Trauer in Frohsinn verwandle und

deswegen ständig und ausschließlich von Trauer geprägt sei. Diese Paradoxie bringt Ulrich wieder prägnanter auf den Punkt als die lateinische Vorlage, die hier lediglich davon spricht, dass das Leben von Trauer und Freude gleichermaßen geprägt sei, der Waldesel aber nur in Trauer verhaftet sei. Die bei Ulrich noch forcierte Irritation wird durch eine medizinische Erklärung aufgelöst: Über das Leiden glücklich zu sein ist das größte Leiden eines Wahnsinnigen, und dieses Leiden ist umso größer, als dass der Wahnsinnige nichts davon bemerkt. Ergo – so schließt das erste Argument – ist das Laster des Neides seinem Besitzer ein beständiges Leiden. Diese Pointe wird nur verständlich, wenn man das Individuum konsequent als Teil einer Gemeinschaft betrachtet: Entweder leidet der Waldesel durch seine verkehrte Wahrnehmung bei gutem Wetter unmittelbar, oder aber er erfreut sich am schlechten Wetter – das für alle anderen Wesen Leiden bedeutet; mittelbar erfreut er sich also an dem Leid anderer, und diese Freude ist selbst Leiden, was der Waldesel aber nicht wahrnimmt, weil er wahnsinnig ist. Dieses doppelte – unmittelbare wie mittelbare – Leiden ist deswegen eine Konsequenz des Lasters Neid, da der Waldesel die Freude Anderer nicht teilen kann und sich über deren Leid freut.

Das zweite Argument schließt direkt an: Wenn der Waldesel neiderfüllt andere hasst um des Guten willen, das ihnen zuteil wird, dann ist er ein Feind des Guten an sich. Diese Behauptung stützt der Affe mit einer Argumentation über die Ursache: Gutes ist von dem Guten an sich verursacht, das mit Gott identisch ist; also ist der Waldesel der Feind Gottes, wenn er der Feind von gutem Wetter ist.

Das dritte Argument funktioniert komplementär dazu: Da das Schlechte das Gegenteil des Guten ist, muss der Waldesel ein Freund des Schlechten und mit diesem engstens verbunden sein – Gleich und Gleich gesellt sich gern. Deswegen trägt er das schlechte Wetter in sich – das ›innere‹ schlechte Wetter, das der Affe als Neid identifiziert.

Das vierte und letzte Argument des Affen schließlich rundet seine Argumentation um das Gleiche und das Andere ab: Da sich Gegensätze gegenseitig abstoßen, verhindert der Neidige selbst, dass ihm Gutes wiederfährt. Wenn der Waldesel das Gute erkennen würde, würde er seiner auch teilhaftig werden. Hier kommt der Affe am Ende seiner umfangreichen Argumentation noch einmal indirekt auf das Auge des Waldesels zu sprechen, durch das ja die pervertierte Wahrnehmung des Waldesels erfolgt: *Ergert dich dein aug prich es auß und würff es vonn dir* (›Buch der natürlichen Weisheit‹, Druck 1490, 62v), so zitiert der Affe Mt 18,9 und schließt noch an, dass auch der Maulwurf besser blind wäre, da er sich ja die Dunkelheit gewählt habe.

Die einfache Lesart der Fabel, die der redeführenden Partei folgt, liegt damit klar auf der Hand: Neid ist als Wahrnehmungsdefizit zu begreifen. Das Auge funktioniert dabei sowohl als Grenze als auch als Durchgang zwischen Makro- und Mikrokosmos, die idealtypisch analog aufgebaut sein sollten; bei der neidischen Person aber verkehrt das Auge im Akt der Wahrnehmung Gut und Böse in das jeweilige Gegenteil, was an sich als grundsätzlich böse – gottesfeindlich – zu begreifen ist. Neid bestätigt und bekräftigt sich selbst in einem *circulus vitiosus*: Der Neider lehnt das Gute aktiv ab und trägt das Böse in sich in Form von ›innerem‹ schlechtem Wetter, so dass die Wahrnehmung des Guten (Wetters) schließlich überhaupt nicht mehr möglich ist. Es gäbe die Möglichkeit für den Neider, die Ursache seiner falschen Wahrnehmung zu entfernen, sich gemäß dem biblischen Bild das störende Auge auszureißen und fortzuwerfen; aber – und hier wird über den hängenden Kopf hinaus sinnfällig, warum ausgerechnet der Waldesel das Paradigma des Neides stellt – es erscheint als unwahrscheinlich, dass der Waldesel sich zu dieser Aktivität aufrufen kann, da er in allererster Hinsicht ein Paradigma der Trägheit ist. Die lateinische Fabelversion kann dabei auf die theologische Bildung ihres Publikums aufbauen, das in den Symptomen und in der Beschreibung des Waldesels seine *Acedia* erkennt:

Die Beschreibung der Symptome des Waldesels deuten darauf hin, daß er vom Laster der Acedia befallen ist. Eine Heilung kann nur durch die Heilung der Seele erreicht werden [...]. Thomas von Aquin definiert die Acedia wie der Affe der Fabel als »tristitia de spirituali bono« und meint damit die Abneigung gegen das Gute, das letztlich Gott ist. (Günthart 1996, Band 2, S. 87)

Ulrich klärt diesen Zusammenhang nicht durch zusätzliche theologische oder humoralpathologische Erläuterungen, sondern schlicht indem er – im Unterschied zur lateinischen Vorlage – den Esel als *traege[n] wald Esel* bezeichnet und damit sein deutschsprachiges Publikum an die Primärbedeutung des Esels erinnert. Doch auch bei dieser Fabel belässt es Ulrich nicht bei Verdeutlichungen der im Lateinischen bereits angelegten Verknüpfungen, sondern er arbeitet auch wieder eine Irritation deutlich heraus, die weiterzuverfolgen für den Rezipienten den Zugang zu einer differenzierenden *lectio difficilior* erlaubt. Die logische Irritation bricht auf bei dem Appell des Affen an den Waldesel, doch die eigene Verantwortung für sein Leiden wahrzunehmen:

<p>›Speculum Sapientiae‹</p>	<p>›Buch der natürlichen Weisheit‹</p>
<p>inspice, caece, quod per livorem eidem oppositum tibi contingeret! (Schau, Blinder, wie dir wegen des Neides genau das Gegenteil geschieht. Zitiert nach Esser/Blanke 2014, S. 141)</p>	<p>So tuo du plinter daz neydig aug gar recht auf unnd schawe wie vil widerwertikeit von deinem neyde zuo stehen. (›Buch der natürlichen Weisheit‹, Druck 1490, 62v)</p>

Ulrich verstärkt die Paradoxie, dass der Blinde sehen soll, indem er explizit sein Auge erwähnt, das noch dazu als *neydig* spezifiziert ist, wodurch es den eigenen Neid ja eigentlich überhaupt nicht wahrnehmen kann. Auch wenig später steigert Ulrich nochmals über das Motiv des Auges die Mahnungen des Affen zur Absurdität, der den neid-ägigen Waldesel auffordert, er wolle *mit fraintlichen augen yed(er)man senftmuetiglich liebhaben un(d) ansehen* (›Buch der natürlichen Weisheit‹, Druck 1490, 62v). Schlussendlich verstärkt Ulrich das Augen-Motiv noch dadurch, dass

er mit dem Verweis auf den Maulwurf schließt, der besser blind wäre, und nicht – wie die lateinische Fassung – noch den Verweis auf das Hyänenauge hinterherschickt, das durch seinen Farbwechsel Nächstenliebe anzeigt. Alle Irritationen verweisen darauf, dass es für das neiderfüllte und die Realität verkehrende Auge des Waldesels schwierig werden dürfte, das eigene Fehlverhalten einzusehen – und dass das Ausreißen des Auges zunächst in Blindheit und nicht automatisch in Einsicht mündet.

Die Argumentation des Affen ist bestrickend und eloquent, doch in Ulrichs Version erweist er sich gerade beim Auge – dem zentralen Motiv seiner Ausführungen – als merkwürdig ungeschickt. Wie bereits bei der Fabel ›Rose, Lilie und Feigenbaum‹ ermuntert die durch Ulrich noch verstärkte Irritation der Argumentationslogik dazu, nicht mehr den gescholtenen Sünder in den Blick zu nehmen, sondern den Fokus auf den scheltenden Gerechten zu lenken. Entsprechend soll nun der Affe kritisch beleuchtet werden.⁸

2.3 Die Ambivalenz des Affen

Wie bereits im Fall des Feigenbaums müssen Rezipierende nicht auf ein breites, intertextuelles Wissen zurückgreifen, um weitere Informationen über den Affen zu erlangen: Das ›Buch der natürlichen Weisheit‹ ist – wie bereits das ›Speculum Sapientiae‹ – als in sich geschlossenes, intratextuelles Wissensnetzwerk angelegt:

In den Tugendreden zahlreicher Fabeln werden zitatehaft Tiermotive aufgegriffen, die in Handlungsexpositionen anderer Cyrillusfabeln ebenfalls Anwendung finden. [...] Dort also, wo man wenig erfolgreich nach Stoffspuren anderer Fabeltraditionen sucht, ›zitieren‹ die Cyrillusfabeln sich gegenseitig. (Bodemann 1988, S. 46)

Dies ist auch der Fall beim Affen, der auch in weiteren Fabeln der Sammlung auftaucht und dort signifikante Berührungspunkte zur Fabel mit dem Waldesel aufweist, die es zu verfolgen lohnt. In diesem Zuge erscheint das

Verhalten des Affen in viererlei Hinsicht als fragwürdig, nämlich hinsichtlich seiner räumlichen Bewegung, seiner Fröhlichkeit, seines Verhältnisses zum Licht und – ganz grundsätzlich – seiner Natur.

Die Rezipierenden des Fabelbuchs kennen das Verhältnis zwischen Affen und Waldesel bereits aus der Fabel ›Fuchs als Pilger‹, die schon im zweiten Buch der Sammlung erzählt wird: Der Fuchs, der im Alter als Pilger auf Bußfahrt gehen möchte und dafür Begleiter auswählt, lehnt den Waldesel ab und wirft ihm gerade das Verhalten vor, das er auch in der Fabel ›Fuchs und Waldesel‹ an den Tag legt: *du traurest in dem liecht und freüest dych in der vinsten / das macht nit anderst an dir dan(n) das dein hercze vol neydes ist* (›Buch der natürlichen Weisheit‹, Druck 1490, 26va–26vb). Den Affen aber nimmt der Fuchs mit, da sich dieser am Mondschein erfreue – und Ulrich bringt auch hier wieder – über die lateinische Vorlage hinausgehend – den Waldesel ins Spiel: *dar nach naz er den Affen der sich in vollem monat freüet wider den neydige(n) waldesel* (›Buch der natürlichen Weisheit‹, Druck 1490, 27rb).

Vor diesem intratextuellen Hintergrund ist auffällig, dass der Affe den Waldesel in ihrer gemeinsamen Fabel proaktiv aufsucht, und dies auf *verporgen steygen* und *in d(er) wylden wueste* (›Buch der natürlichen Weisheit‹, Druck 1490, 61r), wie Ulrich über die lateinische Vorlage hinausgehend betont. Der Affe schafft damit überhaupt erst eine Situation der Gemeinschaft, die die Grundlage für seine Argumentation ist: Der Waldesel neide anderen Geschöpfen die Freude am guten Wetter. Das einzige andere Geschöpf aber ist der Affe selbst, der den Waldesel in dessen Wüsteneinsamkeit aktiv aufgesucht hat; der Waldesel dagegen hat sich in seiner Abgeschiedenheit, zu der nur verborgene Wege führen, selbst in eine soziale Isolation begeben, die seine Perspektive auf das Wetter kaum als Neid erscheinen lassen würde.

Auch bezüglich seiner Fröhlichkeit ist der Affe im intratextuellen Feld fragwürdig: In einer Fabel des dritten Buchs, ›Affe und Fuchs II‹, wird die

Fröhlichkeit des Affen dadurch problematisiert, dass sie Ausdruck fehlender Selbstsicht ist. Der Affe lacht fröhlich über seine schöne Gauklerkleidung, die ihm die Menschen gegeben haben. Er muss sich allerdings vom Fuchs belehren lassen, dass er als Unfreier der Lächerlichkeit der Menschen preisgegeben ist. Die Fabel korrespondiert mit der wenig später aufgeführten Fabel ›[Affe und Spielmann](#)‹, wo der Freiheits- und Würdeverlust des Affen durch die Annahme menschlicher Kleidung, die ihm Freude bereitet, breit ausgeführt wird. Die Fröhlichkeit des Affen ist vor diesem intratextuellen Hintergrund zumindest fraglich und mit fehlender Selbstsicht verknüpft. Die [Miniatur zur Fabel ›Affe und Waldesel‹ in der Handschrift Cgm 340, 62r](#), verdeutlicht diesen Zusammenhang, indem der Affe den Waldesel in Gauklerkleidung belehrt.

Die mehrfach belegte Liebe des Affen zum Licht wird schon im ersten Buch der Fabelsammlung zentral gesetzt – und problematisiert: In der Fabel ›[Fuchs und Affe I](#)‹ erfreut sich der Affe am Schein des Vollmonds (wie auch in der Fabel ›Fuchs als Pilger‹), wird dafür aber vom Fuchs gescholten, der dem Affen vorwirft, nur das Vergängliche zu lieben (in Form des vergänglichen Mondlichts), nicht aber das Ewige. Die Liebe des Affen zum Licht wird hier zum Indiz seiner eigenen Gottfeindlichkeit, die er später dem Waldesel vorwirft.

Schließlich erweist sich der Affe in seinen intratextuellen Bezügen auch hinsichtlich des in der Fabel ›Affe und Waldesel‹ zentral gesetzten Lasters Neid als problematisch: In der Fabel ›[Fuchs und Affe II](#)‹, die die Fabelsammlung im dritten Buch aufführt, ist der selbst schwanzlose Affe neidisch auf den Schwanz des Fuchses. Freilich überwindet der Affe in dieser Fabel seinen Neid schließlich, so dass er als geläuterter Sünder vielleicht deswegen das Leiden des Waldesels umso besser einordnen kann. Seine mehr und mehr aufbrechende Ähnlichkeit zum Waldesel bestätigt sich auch intratextuell: In der gesamten Tradition des ›Physiologus‹ werden Affe und Waldesel in einem einzigen Kapitel gemeinsam behandelt, und dabei verweisen beide gleichermaßen auf den Teufel (vgl. Physiologus, Kapitel 45).

Ähnlichkeit ist überhaupt das zentrale Moment der Fabelnatur des Affen, der im Lateinischen die Bezeichnung *simia* trägt. Als Nachahmer des Menschen und sogar Gottes wird er in der Fabel ›Affe, Rabe, Schiffer und Fuchs‹ zum Paradigma der unbelehrbaren Hoffart. Vor diesem Hintergrund erscheinen die ersten Ausführungen des Affen gegenüber dem Waldesel, mit denen er diesen zum Reden bewegen will, in einem neuen Licht:

Hast du jcht gepraeßten an deinem leybe die heyl jch dir mit meiner hand /
wann die kan wunden salben· Leydest du aber verporgens wee heimlichen an
deinem hercze(n) das pringt mich in ungemach pruoderlichs mitleidens· und
besaehē auch dz mit allem grossem fleiß wie jch dein übertraeffenlichen
schmerczen mit maisterschaft vertrybe. (›Buch der natürlichen Weisheit‹,
Druck 1490, 61r)

Der Affe geriert sich als Heiler, der »wunden salben« kann, als emphatischer Freund, der *ungemach pruoderlichs mitleidens* empfinden würde, als Meister, der seelische Schmerzen vertreiben könne. Von all diesen überschwänglichen, hoffärtigen Selbstbeweihräucherungen kann aber nach der ›Beichte‹ des Waldesels keine Rede mehr sein; stattdessen redet der Affe dem Waldesel in der neuen Rolle eines Bußpredigers *mitt einer paennigen predige* ins Gewissen.

Ordnet man den Affen im inter- und intratextuellen Feld ein, so wird klar, dass zwar seine Rede sicherlich sinnvoll ist, er selbst aber die falsche Person ist, diese Rede gegenüber dem Waldesel anzuführen. Wie bereits Rose und Lillie, so erweist sich auch der Affe als ebenso gutes Paradigma für das Laster des Neides, eine *lectio difficilior*, die auch hier wieder die einfache Lesart nicht widerlegt, sondern ausdifferenziert und vertieft. Der Affe zeigt letztendlich einen ebenso bedenklichen Umgang mit dem Wetter, wenn er proaktiv in die Wildnis geht, den friedlich und einsam vor sich hin trauernden Waldesel aufspürt und bei strahlender Sonne sprichwörtlich schlechtes Wetter macht.⁹ Und seine allzu aggressiven Ausführungen zum verfluchten Auge des Waldesels, das dieser ausreißen und von sich werfen soll, drängen ein anderes Bibelwort ins Bewusstsein, das den Affen – vor

seinem eigenen intra- und intertextuellen Hintergrund – als Heuchler perspektiviert: »Was siehst du aber den Splitter in deines Bruders Auge, und wirst nicht gewahr des Balkens in deinem Auge?« (Mt 7,3).

Ulrich forciert den inter- und intratextuellen Parforceritt dieser *lectio difficilior* wieder durch Irritationen, die er diesmal (wie oben aufgezeigt) am Motiv des Auges festmacht, dessen Gebrauch in der Rede des Affen zu Widersprüchen und Katachresen führt. Er führt diese langwierige Mehrfachperspektivierung der Fabel freilich nicht selbst aus, sondern überlässt sie der meditativen Interpretation seiner deutschsprachigen Rezipierenden, denen er gleichwohl zahlreiche Hilfestellungen gibt.

2.4 Die weitere Tradition der Fabelrezeption

Die skizzierte *lectio difficilior* der Fabel, die eine gleichsam meditative *ruminatio* der Natur des Lasters Neid erlaubt, bleibt freilich immer fraglich, zumal sie mit viel aktiver Arbeit eines Rezipienten bzw. einer Rezipientin verbunden ist. Nun ist, wie bereits aufgezeigt, Ulrichs von Pottenstein Fabelsammlung nicht die einzige deutschsprachige Rezeption des ›Speculum Sapientiae‹, und auch darüber hinaus ist der [Fabelstoff vom ›Affen und Waldesel‹](#) in weiteren Einzeltexten ausgeformt. Befragt man diese weitere Rezeptionstradition bezüglich einer komplexen Lesart, so ergibt sich zunächst ein gemischtes Bild:

Die anonyme Fabelfassung im ›[Buch von der Weisheit](#)‹ von 1466, die sich ohne Kenntnis von Ulrichs Fassung grundsätzlich engstens an die lateinische Vorlage hält (vgl. Bodemann 1995, S. 171f., 185), ersetzt den Waldesel durch einen Ochsen. Damit fehlt die inter- und intratextuelle Verknüpfung des devianten Tieres mit Melancholie und Faulheit (ganz im Gegenteil dient der Ochse sogar in der gleichen Fabelsammlung als Paradigma für Fleiß, vgl. die Fabel ›[Ochse und Wolf I](#)‹). Die Fabelfassung präsentiert auf diese Weise schlicht eine moralisch verdorbene Kreatur (deren Laster auch

als Hass, nicht primär als Neid identifiziert wird), ohne auf den Zusammenhang zwischen Individuum und Gesellschaft breiter einzugehen, der für die *lectio difficilior* grundlegend wäre.

Sebastian Münsters Version im ›Spiegel der wyßheit‹ von 1520 bleibt vor allem bei der Argumentation des Affen akribisch bei der lateinischen Vorlage. Die *lectio difficilior* wird dadurch ermöglicht, wenn auch nicht, wie bei Ulrich von Pottenstein, durch zusätzliche Hinweise ermutigt.

Hans Sachs, der die Fabel 1555 zu dem dreistrophigen Meisterlied ›Der neidig walt esel‹ ausformt, nimmt als Basis seiner Fassung nachweisbar Ulrichs ›Buch der natürlichen Weisheit‹ als Vorlage (vgl. Bodemann 1988, S. 221). Er übernimmt sogar einzelne Formulierungen (etwa die *verporgen steig*, die den Affen zum Waldesel führen), zeigt sich an einer differenzier-ten Interpretation aber völlig uninteressiert: Der Affe flucht nicht dem Auge des Waldesels, sondern dessen Herz, so dass eine Heilung ausgeschlossen erscheint; entsprechend verflucht der Affe den Waldesel geradezu, und das Meisterlied mündet in der dritten Strophe in einem moralischen Fazit, das keine Figurenrede mehr ist, sondern eindeutig und einseitig den Waldesel objektiv diskreditiert. Dies entspricht der allgemeinen Bearbeitungstendenz der Cyrillus-Fabeln durch Hans Sachs, der keinen Wert auf verbale Belehrung seines Publikums legt, sondern vielmehr moralisch gutes und schlechtes Verhalten vorführen möchte (vgl. Bodemann 1988, S. 224).

Die knappe Version des Fabel in Hans Wilhelm Kirchhofs ›Wendunmuth‹ von 1564 zeigt sich primär an der humoralpathologischen Erklärung des melancholischen Zustandes des Waldesels interessiert. Der Affe ist durch einen Fuchs ersetzt, der zudem nicht argumentiert, sondern lediglich den Waldesel flieht – was sicherlich von dem Fabelstoff ›Fuchs als Pilger‹ inspiriert ist, bei dem der Fuchs (wie oben skizziert) ebenfalls die Gemeinschaft mit dem neidigen Waldesel meidet.

Ambivalent ist die jüngste Adaptation des Fabelstoffs durch Daniel Holzmann in seinem ›Spiegel der natürlichen weyßheit‹ von 1578 zu werten: Holzmann folgt einerseits dem ›Speculum‹ bzw. seiner konkreten Vorlage, Sebastian Münsters ›Spiegel der wyßheit‹, bis zu den Einzelheiten der Argumentation des Affen, was eine differenzierte Lesart ermöglichen würde; andererseits aber ist der Text so schlecht gedichtet und in seiner angefügten Morale und in seinen moralischen Marginalglossen so schlicht, dass ihm kaum eine intendierte *lectio difficilior* zu unterstellen ist. Grundsätzlich verfolgt Holzmann auch die Strategie, die Cyrillus-Fabeln der Äsop-Tradition anzugleichen (vgl. Bodemann 1988, S. 228), was auf eine vereindeutigende Moralisierung hinausläuft.

Insgesamt ergibt sich also zunächst ein Bild, die eine *lectio difficilior* für die Fabeltradition eher in Frage stellen: Bei Münster und Holzmann ist sie noch möglich, wenngleich sie nicht forciert wird; bei Sachs, Kirchhof und dem anonymen ›Buch von der Weisheit‹ ist sie auszuschließen, zugunsten einer eindeutigen, eindimensionalen Moral.

Wie nachvollziehbar aber die *lectio difficilior* der Fabel für die lateinische Rezeptionsgemeinschaft ist, belegt das Sprichwort ›*asimus inter simias*‹, das Erasmus von Rotterdam bei zwei Gelegenheiten aufgreift und kommentiert.¹⁰ In seinem Adagium 441 führt Erasmus aus:

<p>Ὅνος ἐν πιθήκοις, id est Asinus inter simias. Ubi quis incidit in homines nasutos et contumeliosos, ipse stolidus, a quibus impune rideatur. Extat apud Aulum Gellium libro secundo, capite XXIII, apud quem Menander comicus in fabula, cui titulus Plotium, maritum de uxoris injuria querentem inducit his verbis: Ὅνος ἐν πιθήκοις τοι τὸ λεγόμενον ἐστὶ δὴ τοῦτο, id est Asinus inter simias, vulgo quod aiunt, sane istud. Constat autem simiam animal esse petulantissimum, adeo ut non vereatur</p>	<p>Ein Esel unter Affen. Das sagt man, wenn ein dummer Mensch unter nase-wise und schmähsüchtige Leute geraten ist, von denen er ungestraft verhöhnt wird. Das Sprichwort steht bei Aulus Gellius im zweiten Buch, Kapitel 23. Dort lässt der Komödiendichter Menander im Stück namens ›Die Halskette‹ einen Ehemann, der sich über die Ungerechtigkeit seiner Gattin beklagt, mit folgenden Worten auftreten: Ein Esel unter Affen, wie man zu sagen pflegt, / ist das. Es steht fest, dass der Affe ein</p>
--	---

<p>etiam leonem per lasciviam agitare natibus illius affixa. Quin et hodie vulgo simile quiddam dicunt: Noctua inter cornices, ubi stupidior aliquis in homines petulantes ac dicaces incidit. Nihil autem vetat quominus generaliter usurpetur, ubi quis in negotium incidit vehementer molestum aut in infortunium aliquid, unde se non queat extricare.</p>	<p>sehr freches Tier ist, sodass er sich nicht scheut, sich aus Mutwillen an die Hinterbacken eines Löwen zu schmiegen und ihn umherzutreiben. Auch heutzutage sagt man allgemein etwas Ähnliches: Eine Eule unter Krähen, wenn eine dümmere Person unter ausgelassene und schnippische Leute gerät. Doch hindert einen nichts daran, das Sprichwort im allgemeinen Sinn zu verwenden, zum Beispiel wenn jemand in eine überaus lästige Affäre gerät oder in ein Unglück, aus welchem er sich nicht herauswinden kann. (Text und Übersetzung: Erasmus: Adagia, Band I, S. 380f.)</p>
--	--

Die Ausführungen zum Sprichwort ›*Asinus inter simias*‹ heben gerade auf die aggressive Überheblichkeit und ungefragte ›Hilfsbereitschaft‹ des Affen ab, die diesen auch in der Fabel auszeichnen. Auch in seinem ›Handbüchlein eines christlichen Streiters‹ bezieht sich Erasmus auf diese dialektische moralische Bewertung des Verhältnisses zwischen Affen und Waldesel, nachdem er Beispiele für moralisch vorbildliche Persönlichkeiten aufgelistet hat:

<p>Hos animos, haec exempla inter aulicos, inter ecclesiasticos, addam et inter monachos non temere quis invenerit. Aut si quis huiusmodi exstiterit, ilico velut asinus inter simias ostentui ac risui erit, delirus, hebes, hypocrita, rerum imperitus, melancholicus, amens omnium una voce dicetur ac ne homo quidem iudicabitur.</p>	<p>Man wird nicht so ohne weiteres solche Gesinnungen, solche Vorbilder unter den Leuten vom Hofe, unter den Geistlichen, ja auch unter den Mönchen finden. Oder wenn es jemanden derartigen gäbe, so würde er sogleich wie der Esel unter den Affen Zielscheibe des Gelächters und einstimmig verrückt, blöde, scheinheilig, unerfahren, schwermütig und völlig unsinnig genannt und nicht einmal als Mensch beurteilt werden. (Text und Übersetzung: Erasmus: Werke, Band I, S. 250f.)</p>
---	--

Hier kehrt Erasmus die moralische Bewertung einer einfachen Lesart der Fabel völlig um, wenn er den Waldesel auf den vortrefflichen Menschen bezieht, der zu Unrecht verspottet wird. Wie in der *lectio difficilior* der Fabel fungiert der Affe hier als Paradigma des Neiders, der ›schlechtes Wetter‹ macht. Die beiden Beispiele belegen, dass im lateinischen Interdiskurs der Gelehrten die Fabel ›Affe und Waldesel‹ sicherlich nicht moralisch eindimensional gelesen wurde.¹¹ Sicher ist und bleibt der Waldesel ein Paradigma für Neid, doch wird eben auch der Affe in seiner Gehässigkeit und Heuchelei als ebensolches Paradigma für Neid lesbar. Für diese *lectio difficilior* benötigt das lateinische Publikum, für das die hermeneutische Technik intra- und interdiskursiver semantischer Arbeit grundlegend ist, keine besonderen Hinweise im ›Speculum Sapientiae‹, und schon gar nicht die Hinweise der deutschen Version Ulrichs von Pottenstein. Doch für ein deutschsprachiges Publikum sind die Hilfestellungen Ulrichs ebenso unschätzbare Denkanstöße wie für den modernen Mediävisten auf der Suche nach einer adäquaten Lesart: Der hier dargestellte Interpretationsweg von einer einfachen, dualistischen Lesart über die Verfolgung von Textirritationen hin zu einer komplexen, dialektischen Lesart, die schlussendlich durch eine analoge Perspektive bei Erasmus bestätigt wird, ist, wie ich zugeben muss, mein eigener Denkweg, dessen mühsame Erarbeitung nur dank der bei Ulrich gezielt gesetzten Hinweise gelingen konnte. Insofern erweist sich Ulrich von Pottenstein auch Jahrhunderte nach seiner eigentlichen Wirkungszeit als großartiger Vermittler lateinischer Tugendphilosophie und Lehrer hermeneutischer Denkweise.

Anmerkungen

- ¹¹ Die angebliche Einfachheit der Fabel wird in der Regel durch ihre didaktisch-moralische Funktion begründet. So bestimmt etwa Leibfried 1982, S. 23, das »innere Bauprinzip« der Fabel wie folgt: »Gegenüberstellung bestimmter Thesen,

von denen eine verifiziert, die andere als weltunklug bzw. als unmoralisch, unreligiös, unsozial dargestellt wird.« Wie zu zeigen sein wird, besitzt die Fabel die Fähigkeit, unterhalb dieser sicherlich unstrittigen Oberfläche eine enorme Komplexität aufzuweisen, die sich zum einen auf die in der Regel dialektisch-mehrdeutige Tradition der Tiersemantik stützen kann, wie sie bereits im ›Physiologus‹ vorliegt, und zum anderen auf die vielfachen narrativen Verknüpfung der Fabel-Aktanten untereinander im intertextuellen Raum stützt.

- 2 Die Forschung zum ›Buch der natürlichen Weisheit‹ ist im [entsprechenden Eintrag auf \[wiki.brevitas.org\]\(http://wiki.brevitas.org\)](#) gelistet, einzelne Forschungsbeiträge sind an ihrem Ort exzerpiert. Der gewichtigste und ausführlichste Forschungsbreitrage liegt sicherlich in [Ulrike Bodemanns Dissertation](#) von 1988 vor, an deren Ausführungen dieser Aufsatz anschließt und die er mit einer induktiven Tiefenbohrung weiterführen möchte.
- 3 Bereits zweimal wurde es in Angriff genommen, das ›[Buch der natürlichen Weisheit](#)‹ kritisch zu edieren: Georg Scharf widmet 1935 seine Dissertation der handschriftlichen Überlieferung (vgl. Scharf 1935a) und bereitet damit eine Edition vor, von der er aber lediglich wenige Probekapitel im Rahmen eines Aufsatzes veröffentlicht (vgl. Scharf 1935b). Ebenso veröffentlicht Ulrike Bodemann 1988 in ihrer Dissertation Vorbereitungen zu einer Edition mit exemplarischer Teiledition weniger Fabeln, wobei auch hier die angezielte Edition nicht erfolgt. Schließlich ediert und kommentiert noch Adalbert Elschenbroich in seiner Fabelanthologie 1990 wenige Fabeln der Sammlung. Eine Edition der Fabelsammlung ist nach wie vor Desiderat, die Handschriften sind nur etwa zur Hälfte online einsehbar.
- 4 Dies relativiert etwas die starre Lehrer-Schüler-Divergenz, die Bodemann als für die Fabeln grundlegend herausstellt, vgl. Bodemann 1988, S. 39f.: Sicherlich ist bei einer einfachen Lesart die Rollenverteilung eindeutig (moralisch überlegener Aktant belehrt den devianten Aktanten in der zentralen Rede), doch gerät diese Rollenverteilung bei einer *lectio difficilior* in Bewegung.
- 5 Das Verständnis der Bäume: *Nun verstuonden sy das neydige hecken* (Buch der natürlichen Weisheit, Druck 1490, 30ra); das Verständnis der Blumen: *Und darnach erst dye frucht verstuonden so gar schnaell das dye straff gefaerlich waz Un(d) das auch sy entspra(n)g und wuochs auß nediger wuozen* (Buch der natürlichen Weisheit, Druck 1490, 109vb–110ra). Den Neid des Feigenbaums betont Ulrich durch Wiederholung: *In dez neyde fraget er sein nachpaurn ein neidige frag also* (Buch der natürlichen Weisheit, Druck 1490, 29vb).

- 6 [...] *als sy die frau die frey natur kund maysteren und layten* [...] *die natur aller weyßheit maisterin*. (Buch der natürlichen Weisheit, Druck 1490, 109vb).
- 7 Bezeichnenderweise betont Johannes Hartlieb bei seinen Ausführungen zum Wetterzauber mehrfach, dass dieser nicht erlernt werden könne, wenn man nicht Gott vollständig abschwöre (vgl. Hartlieb 1989, S. 48–51).
- 8 Ich danke an dieser Stelle Sylvia Jurchen, die diesen Perspektivenwechsel entscheidend angeregt und untermauert hat.
- 9 Zur Semantik des Ausdrucks ›schlechtes Wetter machen‹ vgl. Grimm/Grimm, Art. [Wetter](#), B, IV, 1 mit Belegen bei Sachs und Luther.
- 10 Den belesenen Hinweis auf dieses ›missing link‹ verdanke ich Sylvia Jurchen.
- 11 Eucharius Eyring bietet in seinen ›[Proverbiorum Copia](#)‹ von 1601 eine deutschsprachige Reimversion der Sprichwörterklärung für ›*Asinus inter Symias*‹ und ›*Noctua inter Cornices*‹ (vgl. S. 446), in der er auch kurz auf das Verhältnis Esel – Affe eingeht.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Erasmus von Rotterdam: *Adagia*. Sprichwörter, Band I, hrsg. von Descœudres, Claude-Eric, Basel 2021.
- Erasmus von Rotterdam: *Werke*, Band I, hrsg. von Werner Welzich, Darmstadt 1995. *Speculum Sapientiae*. Spiegel der Weisheit. Lateinisch-deutsche Ausgabe, hrsg. und übers. von Birgit Esser und Hans-Jürgen Blanke, Würzburg 2014.
- Physiologus. Griechisch/Deutsch. Hrsg. und übers. von Otto Schönberger, Stuttgart 2000.
- Hartlieb, Johannes: *Das Buch aller verbotenen Künste*. Hrsg. und übers. von Frank Fürbeth, Frankfurt am Main 1989.

Sekundärliteratur

- Bodemann, Ulrike: [Die Cyrillufabeln und ihre deutsche Übersetzung durch Ulrich von Pottenstein](#). Untersuchungen und Editionsprobe, München/Zürich 1988.
- Bodemann, Ulrike: [Cyrillus in Thüringen](#). Zu einer weiteren Übersetzung des ›*Speculum sapientiae*‹ ins Deutsche, in: *ZfdA* 124 (1995), S. 171–183.
- Elschenbroich, Adalbert: [Die deutsche und die lateinische Fabel in der Frühen Neuzeit](#), 2 Bände, Tübingen 1990.

- Grimm, Jacob / Grimm, Wilhelm (Hrsg.): Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21 ([online](#)).
- Günthart, Romy (Hrsg.): [Sebastian Münster](#), ›[Spiegel der wyßheit](#)‹. 2 Bände, München 1996.
- Günthart, Romy: [Virtus est ratio](#). Natur und Naturkunde in der spätmittelalterlichen Fabelsammlung »Speculum sapientiae« und ihren deutschen Übertragungen. In: Dilg, Peter (Hrsg.): Natur im Mittelalter. Konzeptionen, Erfahrungen, Wirkungen. Akten des 9. Symposiums des Mediävistenverbandes, Marburg, 14.–17. März 2001, Berlin 2003, S. 373–385.
- Leibfried, Erwin: [Fabel](#). 4. Aufl., Stuttgart 1982.
- Müller, Rolf: [Die Cyrillischen Fabeln und ihre Verbreitung in der deutschen Literatur](#), Mainz 1955.
- Scharf, Georg (1935a): [Die handschriftliche Überlieferung der deutschen Cyrillus-Fabeln des Ulrich von Pottenstein](#), Breslau 1935.
- Scharf, Georg (Hrsg.) (1935b): [Proben eines kritischen Textes der deutschen Cyrillus-fabeln des Ulrich von Pottenstein](#), in: Zeitschrift für deutsche Philologie 59 (1935), S. 147–188.

Anschrift des Autors:

PD Dr. Silvan Wagner
Universität Bayreuth
Universitätsstraße 30
95447 Bayreuth
E-Mail: silvan.wagner@uni-bayreuth.de