

ISSN 2568-9967

B III E

THEMENHEFT

I

Björn Reich

Christoph Schanze (Hrsg.)

NARRATIO UND MORALISATIO



WWW.ERZAEHLFORSCHUNG.DE



THEMENHEFT 1

Björn Reich / Christoph Schanze (Hrsg.)

narratio und moralisatio

Publiziert im Mai 2018.

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 dieses Themenheft:

Reich, Björn/Schanze, Christoph (Hrsg.): *narratio und moralisatio*, Oldenburg 2018 (BmE Themenheft 1) (online).

Inhaltsverzeichnis

Björn Reich / Christoph Schanze <i>Wer die bîschaft merken wil, der setz sich uf des endes zil.</i> Einführende Überlegungen zum Verhältnis von <i>narratio</i> und <i>moralisatio</i>	1
Marion Darilek Von emsigen Ameisen und schlafenden Löwen. Zu <i>narratio</i> und <i>moralisatio</i> im ›Reinhart Fuchs‹.....	15
Christoph Schanze Viel Lärm um nichts? Erzählen ohne Moral im ›Erec‹	53
Michael Schwarzbach-Dobson Narration – Argumentation – Epimythion. Zum rhetorischen Potential exemplarischer Kurzerzählungen des Mittelalters (Fabel, Gleichnis, historisches Exempel).....	69
Björn Reich Die ›Geschichte zweier Kaufleute‹. Zur Polysemie von Exempel- erzählungen anhand eines Beispiels aus dem Schachbuch Heinrichs von Beringen.....	101
Friedrich Michael Dimpel Axiologische Dissonanzen. Widersprüchliche Aspekte der evaluativen Struktur in ›Der feige Ehemann‹ und ›Die drei Mönche zu Kolmar‹	123
Silvan Wagner <i>Bedenk es!</i> Schwank und Moral bei Johannes Pauli am Beispiel seines Kapitels ›Von den Spilern‹ in ›Schimpf und Ernst‹	157
Matthias Kirchhoff Rezeptions(er)zeugnisse. Kautelen für die Interpretation des Verhältnisses von <i>narratio</i> und <i>moralisatio</i> in mittelalterlichen Verserzählungen.....	183
Stephanie Blum ›Der Mensch ist zwar ein Mensch, und folglich keine Maus‹. Zum Verhältnis von <i>moralisatio</i> und Witzprinzip in Daniel Stoppes Fabel ›Die Maus in der Falle‹	207

Björn Reich / Christoph Schanze

*Wer die bîschaft merken wil,
der setz sich ûf des endes zil*

Einführende Überlegungen zum Verhältnis von *narratio*
und *moralisatio*

Am Ende seiner Fabelsammlung »Der Edelstein« (benutzte Ausgabe: Pfeiffer 1844) gibt Ulrich Boner Hinweise dazu, wie die einzelnen Texte der Sammlung richtig zu lesen seien:

Wer die bîschaft merken wil,
der setz sich ûf des endes zil.
der nutz lît an dem ende gar
der bîschaft, wer sîn nimet war.
diu getât ist nicht alsô gewesen
der bîschaft, als mans hoeret lesen.
dar umb list man ein bîschaft guot,
daz wîser werd des menschen muot.

[...]

einvalt an allen orten
und ungezieret sint mîn wort;
doch hânt si kluger sinnen hort.

(Von dem ende diss buoches, V. 1–14)

Die *narrationes* der Fabeln sind damit klar auf einen Zweck ausgerichtet: Sie *hânt* [...] *kluger sinnen hort* und dienen dazu, *daz wîser werd des menschen muot*. Nicht die künstlerische Gestalt der Erzählung ist das Entscheidende, sondern die *moralisatio* des Epimythions: *der nutz lît an dem ende*

gar. Boner verdeutlicht diese Relation durch zwei bildhafte Vergleiche mit exemplarischer Funktion: *ein dürre schal dik in ir treit / ein kernem grözer süezekeit. / ein kleiner garten dick gebirt / **die vrucht, der man getröestet wirt*** (V. 15–18; vgl. dazu und zum Prolog insgesamt Grubmüller 1977, S. 308f.).

Indem er im Epilog die Bedeutung des Endes unterstreicht, greift Boner das Epimythion der letzten Fabel seiner Sammlung auf. Die hundertste Fabel¹ (*Von einem künige und einem scherer*) berichtet von einem König, der einem Pfaffen für teures Geld die Weisheit *du solt daz end an sehen / dīnr werken, und waz dir beschehen / mag dar umbe kümfteklich* (V. 35–37) abkauft. Diese rettet ihm – in großen, goldenen Lettern am Portal angebracht – später bei einem Mordanschlag das Leben, weil sich der gedungene Mörder, ein Barbier, der dem König die Kehle durchschneiden sollte, angesichts dieser Mahnung nicht mehr in der Lage sieht, die Tat auszuführen. Die *moralisatio* des Epimythions preist die Weisheit, die der Pfaffe dem König verkauft hatte:

Wer daz ende an sehen kan
sīnr werke, der ist ein wiser man.
wer an daz ende sehen wil,
der kumt nicht uf der riuwen zil.
daz ende kroent und nicht der strît,
guot ende guoten namen gît.
daz ende wol vertriben kan
die sūnde, wer ez sihet an.
ein guot ende niemer übel tuot.
der schifmann in dem ende stât,
und richet daz schif, daz es wol gât.
wer sich in daz ende leit,
der gewinnet selten leit.
(V. 89–102)

Sowohl die hundertste Fabel als auch der Epilog unterstreichen die Bedeutung des Endes. Die Fabel mahnt an, das Ende des eigenen Handelns im Blick zu behalten (*et respice finem*), der Epilog zielt auf eine Betrachtung

des Erzählten vom Ende her. Die Betonung des Endes ist also auf zwei verschiedenen Ebenen angesiedelt: In der Fabel wird die Wichtigkeit der *providentia* auf der Ebene der *narratio* narrativ entfaltet (die Weisheit des Pfaffen lautet: *du solt daz end an sehen / dīnr werken, und waz dir beschehen / mag dar umbe kūmfteklīch*; V. 35–37) und im zugehörigen Epimythion zugleich als *moralisatio* präsentiert: *Wer daz ende an sehen kan / sīnr werke, der ist ein wiser man* (V. 89f.). Der Epilog hingegen hebt das Ganze auf eine übergeordnete oder – wenn man so will – auf eine poetologische Ebene, da **bei dem vorausgegangenen Gesamtgebilde ›Fabel‹, das aus *narratio* und *moralisatio* zusammengesetzt ist, das Wesentliche eben am Ende stehe: *der nutz lit an dem ende gar* (*Von dem ende diss buoches*, V. 3). So wird deutlich, dass die Relation von *narratio* und *moralisatio* in der Regel auf eine **Rahmung angewiesen ist. Im Fall der Fabel ist das das ›einfache‹ und** – zumindest laut Boner – eindimensionale Verhältnis zwischen der Fabelerzählung und ihrer *moralisatio* im Epimythion, im Falle der gesamten Fabelsammlung **die poetologische Erläuterung des Epilogs, die aus dem ›eindimensionalen‹** Verhältnis zwischen *narratio* und *moralisatio* der hundertsten Fabel heraus entwickelt wird und den Epilog gewissermaßen zu einem Epimythion der gesamten Fabelsammlung werden lässt.**

Die früheste Druckfassung von Boners ›Edelstein‹, 1461 in der Bamberger Offizin des Albrecht Pfister erstellt (GW 04839; Exemplar der HAB Wolfenbüttel, Signatur: 16.1 Eth 2° (1); [Digitalisat](#)), bildet in der Illustration zum Epilog (fol. 88r), die auch die Titelseite des vorliegenden Themenheftes ziert, dieses mehrschichtige Verhältnis als eine Art Kippfigur ab.



Ulrich Boner: »Der Edelstein«, Bamberg: Albrecht Pfister, 14.2.1461, Illustration zum Epilog (fol. 88r)

Zu sehen ist – wie bei allen anderen Fabeln auch – ein zweiteiliger Holzschnitt: Links befindet sich immer dieselbe stehende Figur, die als Vermittler und eventuell auch als Repräsentation der Erzähler-Stimme (Häussermann 2008, S. 31: »sowohl in der Boner-Überlieferung als auch in der Bildtradition zur Fabel überhaupt [...] völlig singular«; vgl. dazu ebd., S. 91–100) mit einer Zeigegeste auf das rechte Bildfeld weist, in dem die jeweilige Fabelhandlung dargestellt ist. Dadurch werden der »Erzähler und das Erzählte gemeinsam ins Bild« (Wenzel 2006, S. 35) gesetzt. Im Falle der Illustration zum Epilog zeigt der visualisierte Erzähler allerdings nicht auf eine Fabelillustration, sondern auf die Abbildung eines sitzenden Mannes mit geschlossenem Buch unter dem rechten Arm und (leerem) Schriftband in der linken Hand. Es handelt sich dabei um ein typisches Autorbild: »Das geschlossene Buch verweist auf das schriftlich niedergelegte Werk, das Spruchband auf die mündliche Form der Vermittlung« (Häussermann 2008, S. 95; zu Illustrationen der Autorfigur allgemein vgl. Peters 2008²). Ob mit den beiden Figuren auf eine konzeptionelle Trennung zwischen schriftliterarischer Verfasserschaft und mündlicher Präsentation hingewiesen werden soll (so Wenzel 1998, S. 11) und **wer als »Autor« inszeniert wird,**³ ist hier nicht

entscheidend. Wichtig ist die Vermittlerrolle, die dargestellt wird und die **nicht nur auf das Verhältnis zwischen Erzählung und ›Deutung‹** zielt, sondern zugleich auf eine gewissermaßen poetologische Ebene: Abgebildet ist nämlich die Vermittlung der Vermittlung. Als Kippfigur lässt sich diese Illustration deshalb verstehen, weil sich derselbe Darstellungstyp sowohl auf die Relation von *narratio* und ›Deutung‹ **beziehen lässt** – nämlich im **Falle der ›normalen‹ Illustrationen, die links die Vermittlerfigur und rechts** die Fabelhandlung abbildet, also quasi *narratio* und den Vorgang der *moralisatio* gemeinsam zeigt – als auch auf den Zusammenhang zwischen dem Gesamtwerk und seiner Vermittlung, **die ja wiederum eine ›(Be-)Deutung‹** generiert. Dies ist bei der Illustration zum Epilog der Fall, die (nimmt man den Bildtypus ernst) den Epilog, der eigentlich den Stellenwert eines Epi-mythions der ganzen Fabelsammlung hat, zur *narratio* erklärt und damit das eigentliche Verhältnis umkehrt.

An dieser polyvalenten Scharnierstelle zwischen *narratio* und *moralisatio* setzt das vorliegende Themenheft an. Es geht auf eine Sektion mit dem Titel **»Und die Moral von der Geschicht' ... *narratio* und *moralisatio*«** beim 25. Germanistentag, der im September 2016 in Bayreuth stattfand, zurück. Unser Ziel ist es nicht, mit diesem Themenheft erneut das grundsätzliche Verhältnis von Narration und Didaxe in der mittelalterlichen volkssprachigen Literatur, von (fiktionaler) Erzählliteratur und (nichtfiktionaler) lehrhafter **Literatur mit einem breiten Spektrum zwischen ›Lehrdichtung‹ und ›Gebrauchsliteratur‹ zu beleuchten. Wir wollen auch nicht die damit zusammenhängende gattungstheoretische Frage stellen, was mittelalterliche volkssprachliche ›Lehrdichtung‹ überhaupt ist (vgl. dazu z. B. die Beiträge in den Sammelbänden Lähmann/Linden 2009 und Forster/Günthart 2010; vgl. auch den grundlegenden Lexikonartikel Huber 2001). Dennoch ist an dieser Stelle kurz das ›alte‹ Problem zu thematisieren, ob es ›didaktische Literatur‹ als eigenständige Gattung überhaupt gibt oder ob das ›Didaktische‹ nicht vielmehr ein grundlegendes Prinzip ist, das in den verschiedensten**

Gattungen und Formen manifest werden kann (vgl. dazu Fabian 1968; Brüggem 2001; zusammenfassend Forster [u. a.] 2010, S. 7–13). In Bezug auf die mittelalterliche Literatur wird mit Blick auf den Stellenwert des Didaktischen und sein Verhältnis zur Erzählliteratur gerne auf das **Horaz'sche** Diktum des *prodesse et delectare* (**›Ars poetica‹**, V. 333f.: *aut prodesse volunt aut delectare poetae / aut simul et iucunda et idonea dicere vitae*) oder auf eine Stelle aus dem Römerbrief (Röm 15,4: *Quaecumque enim scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*) verwiesen (vgl. z. B. Lähnemann/Linden 2009, S. 3; Forster [u. a.] 2010, S. 7).⁴ Davon ausgehend wird dann konstatiert, dass »für das gesamte Mittelalter von einer Grundverpflichtung von Literatur auf Lehrhaftigkeit auszugehen« (Lähnemann/ Linden 2009, S. 3) sei. Das ist sicher richtig, aber es fällt dennoch auf, dass es im Bereich der erzählenden Literatur Texttypen gibt, die ihren lehrhaften Anspruch allenfalls verhüllt zu erkennen geben, wohingegen andere ihn explizit formulieren. Im Zentrum unseres Interesses steht der letztere Bereich, und dabei ein spezifischer Aspekt des Verhältnisses von Erzählung und Belehrung: nämlich die Frage, wie genau bei erzählenden Texten und/oder narrativen Textpassagen als Elementen anderer Textsorten, die durch ein Pro- bzw. Epimythion oder ein entsprechendes anderes »Gattungssignal« (z. B. das Stichwort *bīspel* oder *bīschafft*) einen lehrhaften Anspruch explizit äußern, das Verhältnis von Narration und Belehrung gestaltet ist.

Das Spektrum der Texttypen, für die die Frage nach dem Verhältnis von *narratio* und *moralisatio* relevant ist, ist breit und »gattungstheoretisch« schwer zu fassen: Es handelt sich im weitesten Sinne um Kleinepik: um die Versnovellistik (›Mären‹) sowie Texttypen, die im Mittelhochdeutschen meist pauschal als *bīspel* bezeichnet werden (Exempel, Gleichnisse, Fabeln oder auch Schwänke) und entweder für sich stehen können, meist aber in einen Sammlungskontext oder ein anderes größeres Werk eingebettet sind.

Auffällig ist bei solchen Texten oftmals eine gewisse Diskrepanz zwischen dem erzählten Beispielfall und der *moralisatio*, die als Mittel des »Vollzugs« der didaktischen Intention die Erzählung begleitet, bzw. dem Rahmen, in

den der Text eingebunden ist. Dabei ist grundsätzlich zu unterscheiden zwischen dem ›narrativen Überschuss‹ der Erzählung, der deutbar ist und vom Autor/Erzähler oft ganz bewusst in Kauf genommen oder funktionalisiert wird, und einer *moralisatio*, die tatsächlich auf den ersten Blick (und vielleicht auch noch auf den zweiten) quer zum Erzählten steht. Die damit zusammenhängende Deutungsarbeit ist eine hermeneutische Herausforderung an die Rezipienten, weil das Verhältnis von *narratio* und *moralisatio* nicht immer so eindimensional ist, wie es Ulrich Boner im Epilog seines ›Edelsteins‹ zu behaupten scheint. Denn was bedeutet es, wenn die Auswertung dem erzählten ›Exempel‹ ausdrücklich widerspricht, wenn sie dieses subversiv unterläuft, wenn einer komplizierten, vielschichtigen und deutungsoffenen Geschichte eine banale Moral zur Seite gestellt wird oder wenn die Moral schlicht nicht ganz nachvollziehbar ist (zumindest aus heutiger Perspektive) – wenn also Erzählen und Didaxe gerade nicht zusammenspielen, sondern auf ihrem (konstruierten) Eigensinn beharren und ihren je eigenen Geltungsanspruch haben? Solchen und ähnlichen Diskrepanzen zwischen ›Erzählen mit didaktischem Anspruch‹ und vermittelter Moral gehen die Beiträge in diesem Themenheft am Beispiel konkreter Fallstudien, die aber immer auch die im Hintergrund stehenden übergreifend-systematischen Grundsatzüberlegungen im Blick behalten, nach. Dabei wird deutlich, dass aus den zu beobachtenden Friktionen und Brüchen zwischen erzählter Geschichte und *lêre* in der Regel eine fruchtbare strukturelle Offenheit und Multiperspektivität entsteht, die auf ihre Intentionalität und ihre Wirkung hin zu befragen ist.

Die ersten beiden Beiträge nähern sich dem Thema gewissermaßen von außen. Sie untersuchen das Verhältnis von *narratio* und *moralisatio* in großepischen Texten, die sich von den Texttypen, die in den übrigen Beiträgen des Themenheftes behandelt werden, insofern unterscheiden, als sie ihren ›moralischen‹ Anspruch nicht explizit in pro- oder epimythischen Textabschnitten äußern. Marion Darilek zeigt am Beispiel der Ameisen-

handlung des ›Reinhart Fuchs‹, wie der Text, ausgehend vom ›Tierwissen‹ von der Ameise und einer damit einhergehenden positiven Präsemantisierung der Ameise als politischer und moralischer Reflexionsfigur sowie einer parodistischen Einbeziehung heldenepischer Muster, die Ameisen und ihren Herrscher zunächst als positives Gegenstück zum Löwenkönig inzeniert; sie stehen für soziale Loyalität und aufopfernden Heldenmut. Mit Blick auf das Ende der Ameisenhandlung zeigt sich, dass im Verhältnis von *narratio* und *moralisatio* die Brüchigkeit dieses Ideals offengelegt wird, wenn der Herrscher der Ameisen am Ende doch auf die List Reinharts hereinfällt und die narrativen Strategien des Textes zur völligen Auflösung der ursprünglich behaupteten moralischen Idealität führen.

Eine andere Kategorie der Verschränkung von *narratio* und *moralisatio* erläutert Christoph Schanze anhand einer kurzen Episode aus dem ›Erec‹ Hartmanns von Aue. Dort kommt es vor dem finalen Kampf zwischen Erec und Mabonagrin zu einem verbalen Schlagabtausch, in dessen Verlauf Erec seinem Gegner eine Fabel erzählt, der allerdings das erwartbare Pro- oder Epimythion fehlt, die also keine explizite *moralisatio* aufweist. Diese ist auf eine andere Ebene, nämlich die der Erzählung der folgenden Ereignisse, ausgelagert, was den Zusammenhang von *narratio* und *moralisatio* in ein gänzlich anderes Licht rückt. Es wird deutlich, dass der Fabel im Rahmen des Romans weniger eine ›didaktische‹ Qualität zukommt, vielmehr wird sie zur Figurenzeichnung genutzt.

Die folgenden vier Beiträge befassen sich mit Texten, bei denen das Verhältnis zwischen *narratio* und *moralisatio* deutlicher ausgeprägt ist als in den ersten beiden Beiträgen. Das heißt aber nicht, dass die Relationen leichter zu fassen, geschweige denn zu deuten wären. Michael Schwarzbach-Dobson zeigt anhand dreier exemplarischer Kurzerzählungen (einer Fabel, einem historischen Exempel sowie einem Gleichnis), welche verschiedenen Möglichkeiten der Relationierung von Erzählung und Epimythion es gibt und inwiefern diese einerseits von der rhetorischen Funktionalisierung, andererseits vom Kontext abhängig sind. Dazu stellt er verschiedene Fassun-

gen der drei Kurzerzählungen vor und untersucht, wie der Überlieferungszusammenhang das Verhältnis von *narratio* und *moralisatio* beeinflusst und welche narrativen und argumentativen bzw. ›rhetorischen‹ Techniken zum Einsatz kommen, um das rhetorische Potential einer Erzählung voll auszuschöpfen.

Björn Reich beschränkt sich in seinem Beitrag auf den Texttyp Exempel und seine moraldidaktische Funktion, die Rezipienten zur Selbsterkenntnis, zur Erkenntnis des ethisch Richtigen und Guten sowie zur Gotteserkenntnis anzuregen. Er zeigt anhand eines Beispiels (der ›Geschichte zweier Kaufleute‹ aus dem Schachzabelbuch Heinrichs von Beringen), welche Rolle bei diesem Prozess das Verhältnis zwischen der oftmals von der *moralisatio* behaupteten Eindimensionalität von Exempeln und einem deutlich erkennbaren narrativen Überschuss spielt. Im konkreten Beispielfall wird ersichtlich, dass das Exempel nicht nur der *illustratio* eines Sachverhaltes dient, sondern in einer durch die hermeneutische Praxis des mehrfachen Schriftsinns geschulten polysemen Lektürehaltung zudem die Verinnerlichung des Gelehrten befördert (*imaginatio*) und den erkennenden Blick auf Gott öffnet (*ostentio*).

Weniger um einen narrativen Überschuss als um ›axiologische Dissonanzen‹, also um Diskrepanzen zwischen der von der *narratio* nahegelegten evaluativen Struktur und der im Epimythion explizierten *moralisatio*, geht es im Beitrag von Friedrich Michael Dimpel. Er zeigt am Beispiel zweier Mären (Kaufringers ›Feiger Ehemann‹ sowie ›Drei Mönche von Kolmar‹), wie solche Widersprüche in der Wertungsstruktur ein ›perfides Erzählen‹ bedingen können und wie dadurch ein didaktisch-exemplarisches Verständnis der Texte unterlaufen wird.

In eine ähnliche Richtung zielt der Beitrag von Silvan Wagner, der sich mit einer Gruppe von Schwänken aus Johannes Paulis Schwanksammlung ›Schimpf und Ernst‹ befasst, die das Spiel als Sünde darstellen. Bislang wurden Paulis Schwänke in der Regel auf ihre *moralisatio* reduziert; falls Spannungen zwischen *narratio* und *moralisatio* zu konstatieren sind,

wurden die Schwänke als schlecht komponiert betrachtet. Durch seine Analysen kann Wagner dagegen zeigen, dass gerade die vermeintlich schlecht komponierten Schwänke Paulis durch ihre Irritationsmomente zu differenzierten Interpretationsweisen anregen und dadurch eine vielschichtige moralische Bedeutung anbieten.

Aus einer anderen Perspektive nähert sich Matthias Kirchhoff dem Verhältnis von *narratio* und *moralisatio* sowie den oftmals zu konstatierenden Friktionen in diesem Verhältnis. Er zeigt am Beispiel verschiedener mittelhochdeutscher Kurzerzählungen (Mären) sowie des ›Eulenspiegel‹, dass diesbezüglich nicht nur erzähltheoretische Fragen von Belang sind, sondern zunächst einmal philologische, kodikologische und überlieferungsgeschichtliche. Bei genauer Betrachtung der Überlieferung ergeben sich nämlich oftmals Aporien, die ein autorintendiertes Spannungsverhältnis zwischen Erzählung und Ausdeutung sowie die intentionale Trennung dieser beiden Elemente als wenig wahrscheinlich erscheinen lassen.

Am Ende des Themenhefts steht mit dem Beitrag von Stephanie Blum ein Ausblick in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts und auf den Fabeldiskurs der Aufklärung. Am Beispiel der Fabel ›Die Maus in der Falle‹ aus der 1738 erschienenen ersten Fabelsammlung Daniel Stoppes wird das Spannungsverhältnis zwischen einer auffällig ausgedehnten *narratio* und einer kurzen *moralisatio* diskutiert. Dabei wird deutlich, dass Stoppes Witzprinzip der relevante Faktor ist, der einen narrativen Überschuss erzeugt, weil er einer eindeutigen Festlegung zuwiderläuft und dadurch die didaktische Funktion der Fabelerzählung abschwächt. Friktionen zwischen *narratio* und *moralisatio* sind also, so scheint es, Symptome einer *longue durée* des prekären Verhältnisses zwischen Erzählung und Belehrung.

Unser herzlicher Dank gilt den Referentinnen und Referenten der Bayreuther Germanistentags-Sektion sowie den übrigen Sektionsteilnehmern für die produktiven Diskussionen und die angenehme Atmosphäre. Für das Themenheft konnten wir weitere Beiträgerinnen und Beiträger gewinnen –

ihnen sei dafür gedankt, dass sie offen für unsere Fragestellungen waren und weitere wichtige Facetten des Themas beleuchtet haben.

Großer Dank gebührt auch den Herausgebern der ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ Anja Becker und Albrecht Hausmann. Sie haben sich nicht nur auf das Format ›Themenheft‹ eingelassen und uns dadurch die Möglichkeit eröffnet, die Beiträge in der vorliegenden Form zu publizieren, sondern auch die redaktionelle Betreuung mit viel Engagement und Hilfsbereitschaft übernommen. Herzlichen Dank für die professionelle und ausgesprochen angenehme Zusammenarbeit!

Anmerkungen

- 1 Zur handschriftlichen Überlieferung von Boners ›Edelstein‹ vgl. Bodemann/Dicke sowie Schlecht, S. 57–120. Die meisten erhaltenen Textzeugen bieten nicht den angenommen ›Vollbestand‹ von 100 Fabeln, sondern eine Auswahl.
- 2 Peters 2008 äußert sich zum hier interessierenden Fall des Bamberger Pfister-Drucks nicht, weil sie sich auf Bilderhandschriften beschränkt.
- 3 Die Autorfigur könnte man entweder auf Ulrich Boner selbst beziehen oder auf Aesop als »Vater der Gattung« (Häussermann 2008, S. 95; dann wäre die Erzählerfigur als Repräsentation Ulrich Boners deutbar, vgl. ebd., S. 96).
- 4 Ergänzt werden könnte hier noch Cicero ›De oratore‹ II,28, wo als Zweck der Rede angeführt wird: *et concilientur animi et doceantur et moveantur* (›die Herzen zu gewinnen, zu belehren und zu bewegen‹).

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Boner, Ulrich: Der Edelstein, hrsg. von Franz Pfeiffer, Leipzig 1844 (Dichtungen des deutschen Mittelalters 4).
- Marcus Tullius Cicero: De Oratore/Über den Redner. Lateinisch/deutsch, hrsg. und übers. von Theodor Nüßlein, Düsseldorf 2007.
- Horaz: Ars poetica. Die Dichtkunst. Lateinisch/Deutsch, übers. und mit einem Nachwort hrsg. von Eckart Schäfer, rev. und bibliograph. ergänzte Ausg., Stuttgart 1984.

Sekundärliteratur

- Bodemann, Ulrike/Dicke, Gerd: Grundzüge einer Überlieferungs- und Textgeschichte **von Boners ›Edelstein‹**, in: **Honemann, Volker/Palmer, Nigel F. (Hrsg.):** Deutsche Handschriften 1100–1400. Oxforder Kolloquium 1985, Tübingen 1988, S. 424–468.
- Brüggen, Elke: Fiktionalität und Didaxe. Annäherungen an die Dignität lehrhafter Rede im Mittelalter, in: Peters, Ursula (Hrsg.): Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450, Stuttgart/Weimar 2001, S. 546–574.
- Fabian, Bernhard: Das Lehrgedicht als Problem der Poetik, in: Jauß, Hans Robert (Hrsg.): Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen, München 1968 (Poetik und Hermeneutik 3), S. 67–89.
- Forster, Regula/Günthart, Romy (Hrsg.): Didaktisches Erzählen. Formen literarischer Belehrung in Orient und Okzident, Frankfurt a. M. [u. a.] 2010.
- Forster, Regula [u. a.]: Einleitung. In: Forster/Günthart 2010, S. 7–19.
- Grubmüller, Klaus: Meister Esopus. Untersuchungen zur Geschichte und Funktion der Fabel im Mittelalter, München 1977 (MTU 56).
- Häussermann, Sabine: Die Bamberger Pfisterdrucke. Frühe Inkunabelillustration und Medienwandel, Berlin 2008 (Neue Forschungen zur deutschen Kunst 9).
- Huber, Christoph: Art. Lehrdichtung. II. Mittelalter, in: Ueding, Gert (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 5, Tübingen 2001, Sp. 107–112.
- Lähnemann, Henrike/Linden, Sandra (Hrsg.): Dichtung und Didaxe. Lehrhaftes Sprechen in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin/New York 2009.
- Lähnemann, Henrike/Linden, Sandra: Was ist lehrhaftes Sprechen? Einleitung, in: Dies. 2009, S. 1–10.
- Peters, Ursula: Das Ich im Bild. Die Figur des Autors in volkssprachigen Bilderhandschriften des 13. bis 16. Jahrhunderts, Köln [u. a.] 2008 (Pictura et Poesis 22).
- Wenzel, Horst: Autorenbilder. Zur Ausdifferenzierung von Autorenfunktionen in mittelalterlichen Miniaturen, in: Andersen, Elizabeth [u. a.] (Hrsg.): Autor und Autorschaft im Mittelalter. Kolloquium Meißen 1995, Tübingen 1998, S. 1–28.
- Wenzel, Horst: Wahrnehmung und Deixis. Zur Poetik der Sichtbarkeit in der höfischen Literatur, in: Wenzel, Horst/Jaeger, C. Stephen (Hrsg.): Visualisierungsstrategien in mittelalterlichen Bildern und Texten, Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 195), S. 17–43.

Anschrift der Autoren:

Dr. Björn Reich
Humboldt-Universität zu Berlin
Institut für deutsche Literatur
Dorotheenstraße 24
10099 Berlin
E-Mail: bjoern.reich@hu-berlin.de

Dr. Christoph Schanze
Justus-Liebig-Universität Gießen
Institut für Germanistik
Otto-Behaghel-Str. 10 B
Raum B 134
35394 Gießen
E-Mail: Christoph.C.Schanze@germanistik.uni-giessen.de

Marion Darilek

Von emsigen Ameisen und schlafenden Löwen

Zu *narratio* und *moralisatio* im ›Reinhart Fuchs‹

Abstract. Anhand der Ameisenhandlung untersucht der Beitrag das Verhältnis von *narratio* und *moralisatio* im ›Reinhart Fuchs‹. Von der positiven moralischen Aufladung, den herrscherlosen Gesellschaften sowie der enormen Stärke der Ameisen ausgehend, wird verfolgt, wie das Tierepos die Ameisen und ihren Herrn im Kontrast zum Löwenkönig zunächst als Exempel für unbedingte soziale Loyalität und, unter Rückgriff auf Heldenepik und Heroik, für aufopfernden Heldenmut aufbaut. Am Ende jedoch bricht der Text mit diesem Ideal, da der Ameisenherr sich letztlich doch als eigennützig und als anfällig für Reinharts List erweist. Die aufgezeigten narrativen Verfahren bewirken so die völlige Auflösung moralischer Idealität.

1. Ameisenwissen

›Faul wie eine Ameise‹ (Herrmann 2015): Mit dieser Überschrift berichtet die ›Süddeutsche Zeitung‹ über Erkenntnisse der entomologischen Forschung, die einen bemerkenswert hohen Grad an Inaktivität in den Kolonien sozialer Insekten nachweisen konnte.¹ Die antithetische Struktur des Titels spiegelt dabei die Irritation angesichts der dargestellten soziobiologischen Forschungsergebnisse wider. Denn in der Tat handelt es sich beim unermüdlichen und geradezu sprichwörtlichen Fleiß von Biene, Ameise und Co. um einen der konstantesten Bestände von Tierwissen,² der für Antike, Mittelalter und Moderne gleichermaßen Gültigkeit besitzt. Im Deutschen ist die Emsigkeit in Bezug auf die Ameisen möglicherweise sogar von etymologischer Relevanz.³

Die fleißige Ameise und ihre Gesellschaften dienen in Fabel, Naturkunde, Theologie, politischer Theorie und Literatur dabei immer wieder als moralisches und politisches Exempel. Ausschlaggebend hierfür sind, wie Werber (2013) in seiner der ›Faszinationsgeschichte der Ameisengesellschaften‹ gewidmeten Monographie feststellt, zwei grundlegende Tiernarrative: Einerseits »die Ameise im Singular« (S. 67), wie sie bereits in der äsopischen Fabel anzutreffen ist, wo sie sich im Gegensatz zur in den Tag hineinlebenden und singenden Grille durch ihre vorausschauende Vorratshaltung auszeichnet und so dem Individuum zum Vorbild dienen soll,⁴ andererseits das Tiernarrativ der »Ameisen im Plural« (S. 67), das sich u. a. bei Aristoteles⁵ findet. Hier stehe nicht die einzelne Ameise im Fokus, sondern das Zusammenleben der sozialen Insekten in Form »einer funktionierenden Gesellschaft ohne hierarchische Ordnung« (S. 67), einer »Ordnung ohne Spitze und Zentrum«⁶ (S. 66).

Auch in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters ist die Ameise als »Literaturtier« (Borgards 2016, passim) entgegen der ansonsten speziell im religiösen Feld dominierenden Ambivalenz der mittelalterlichen Tier-symbolik (vgl. Dinzelbacher 2000, S. 219f.; van den Abeele 1997, Sp. 786; Ohly 1958, S. 6f.) ausgenommen positiv besetzt.⁷ Zum einen wird hierbei die nachahmenswerte Nahrungsvorsorge der Ameise aus eigenem Antrieb bereits im Sommer hervorgehoben. Diese findet sich nicht nur in der Fabel von der Grille und der Ameise,⁸ sondern auch in den Sprüchen Salomos (Spr 6,6–8). In der Exegese wird dieses Verhalten eschatologisch auf den Sommer und die Erntezeit des menschlichen Lebens hin ausgelegt, in welcher die Früchte der guten Werke zu sammeln seien, um so für die Zeit der winterlichen Kälte, die dem Jüngsten Gericht entspricht, Vorsorge zu treffen.⁹ In dieser Form tritt die Ameise bei Wernher von Elmendorf (V. 24–32), in Walthers von der Vogelweide Kreuzzugslied ›Owê, waz êren sich ellendet von tiutschen landen!‹ (L 13,5, Str. IV, V. 1–4), im ›Meisterlied‹ 13 (im Goldenen Ton) des Marners (Str. I, V. 1–6), im ›Renner‹¹⁰ Hugos von Trimberg (V. 5565–5656) sowie in Sebastian Brants ›Narrenschiff‹ (70,27–

34; 106,15) in Erscheinung. Zum anderen zeugen vielfältige narrative Umsetzungen in mittelalterlichen Erzählungen von einer Faszination an Körpergestalt und Verhalten der Ameise. So thematisiert der ›Reinfried von Braunschweig‹ (V. 12886–12888) ihre Befähigung zum Tragen übergroßer Lasten und ihre enorme »Stärke im Verhältnis zur Körpergröße« (Hünemörder 1996, Sp. 585). Die deutliche Segmentierung des Ameisenkörpers zieht Wolfram von Eschenbach im ›Parzival‹ heran, um die erotische Wirkung zu beschreiben, die Antikonies schmale Taille auf Gawan ausübt.¹¹ Im ›Helmbrecht‹ wird der *âmeizenstoc* (V. 1245), vermutlich im Hinblick auf die Giftsekrete, die Ameisen zu ihrer Verteidigung einsetzen, als eine Art Foltermethode gebraucht. In der ›Alexandreis‹ Ulrichs von Etzenbach und in Seifrits ›Alexander‹ ist von riesigen Goldgräberameisen die Rede.¹²

Der ›Reinhart Fuchs‹ hebt sich vor dem skizzierten Hintergrund der Ameise als mittelalterlichem Literaturtier merklich ab. Denn der Text zieht die Ameise nicht ›nur‹ wie die bisher betrachteten Beispiele explizit als moralisches Exempel für Vorsorge und Fleiß heran oder nimmt isoliert auf ihre Körperkraft und ihre Gestalt Bezug. Vielmehr bindet er die Ameisen im Kollektiv wie auch einzeln als handelnde Figuren in eine, wie zu zeigen sein wird, heldenepischen Mustern folgende Erzählung ein. Die vom deutschen Verfasser neu eingeführte Handlung um den Ameisenherrn¹³ nimmt innerhalb des ›Reinhart Fuchs‹ dabei eine zentrale Stellung ein, da sie aufs Engste mit dem Hoftag und der damit verbundenen Erkrankung und Heilung des Löwenkönigs als drittem Handlungsteil verflochten ist.¹⁴ Beim missglückten Versuch König Vrevels, den *ameizen hvfen* (P, V. 1251)¹⁵ zu usurpieren, handelt es sich zugleich um die Einführung des Löwenherrschers. Die anschließende Rache des Ameisenherrn führt zur Erkrankung Vrevels und zur Einberufung des Hoftags *dvrch not* (P, V. 1247). Das letzte Auftreten der Ameise bei der Therapie des erkrankten Löwen leitet schließlich über zur finalen Handlungssequenz, die in der Vergiftung des Löwenkönigs durch den Fuchs kulminiert.

Für die Frage nach dem Verhältnis von *narratio* und *moralisatio*, von Erzählung und explizit formulierter Moral im ›Reinhart Fuchs‹ erscheint die Ameisenhandlung somit besonders aufschlussreich: Wie, so ist zu fragen, verfährt das mittelhochdeutsche Tierepos narrativ mit der literarisch wie außerliterarisch in so auffallender Weise positiv besetzten und moralisch aufgeladenen Ameise, gerade auch in ihrem Verhältnis zum Löwen? Welche Rolle spielen die nachahmenswerte Vorsorge und der Fleiß der einzelnen Ameise, die vorbildliche Herrscherlosigkeit der Ameisengesellschaften sowie die erstaunenswerte Körperlichkeit und Kraft der winzigen Insekten für die Erzählung? Inwiefern interagieren dabei animalische Wissensbestände und literarische Erzählmuster?

Ausgehend von einem Überblick über die Ameisenhandlung im ›Reinhart Fuchs‹ und einer Verortung des vorliegenden Beitrags innerhalb des entsprechenden Forschungsfelds, soll im Folgenden zunächst nachgezeichnet werden, wie der Text das Tierwissen von der Ameise als vorbildhafter politischer und moralischer Reflexionsfigur in Verbindung mit der Parodie von heldenepischen Erzählmustern und heroischem Ethos ästhetisch transformiert und narrativ funktionalisiert. Auf dieser Basis wird anschließend anhand des expliziten moralisierenden Erzählerkommentars zur Ameisenhandlung das Verhältnis von *narratio* und *moralisatio* zu bestimmen sein. Abschließend soll nach der Funktion der Erzählung, die der ›Reinhart Fuchs‹ um die Ameisen und speziell den Ameisenherrn entfaltet, für das Gesamtwerk gefragt werden. Von besonderer Bedeutung ist dabei der im Prolog formulierte Anspruch der Exemplarität und der Wahrhaftigkeit der *vremden mere* (P, V. 1).

2. Handlung und Forschung

Die Ameisenhandlung setzt am Beginn des zweiten Hauptteils des ›Reinhart Fuchs‹ ein, in dessen Zentrum der Hoftag des Löwenkönigs steht.¹⁶ Der Löwe Vrevel begibt sich zu einem *ameizen hvfen* (P, V. 1251), wo er allen Ameisen befiehlt, still zu stehen (P, V. 1252), und ihnen die *vremde mere*

verkündet, dass er ihr Herr sei (P, V. 1253f.). Als die Ameisen sich seiner Anordnung nicht fügen, zerstört Vrevel zornentbrannt deren *burc* (P, V. 1257), wobei er tausende tötet und viele verletzt (P, V. 1260f.). Ihren durch den maßlosen Gewaltakt des Löwen erlittenen Schaden klagen die Ameisen ihrem Herrn und bitten ihn, Rache für ihre Schmach zu nehmen (P, V. 1267–1289). Der Ameisenherr schreitet sogleich todesmutig zur Tat. Als er den Löwenkönig unter einer Linde schlafend antrifft (P, V. 1291–1293), dringt er durch dessen Ohr in das Hirn des Löwen ein und bringt ihn durch die so verursachten Schmerzen in Bedrängnis (P, V. 1306f. und 1318). Einziger Beobachter des Racheakts ist Reinhart, der Fuchs (P, V. 1301f.).

In der Folge beruft der Löwenherrscher, der seine Kopfschmerzen als göttliche Strafe für seine versäumte Gerichtstätigkeit fehldeutet (P, V. 1319f.), einen Hoftag ein. Erzählchronologisch handelt es sich dabei um eine Analepse, denn Vrevels Landfriedensgebot aus Todesfurcht (P, V. 1247–1249) geht auf *histoire*-Ebene allem zuvor Erzählten, d. h. den Konfrontationen Reinharts mit den kleinen Tieren sowie den vielfältigen Schädigungen des Wolfs Ysengrin bis hin zur Vergewaltigung der Wölfin Hersant durch den Fuchs, zeitlich voraus (zur Erzählchronologie der Ameisenepisode und ihrer Funktion vgl. Widmaier 1993, S. 137f.; Janz 1995, S. 186f.; Hufnagel 2016, S. 154).

Nach seinem Sprung in Vrevels Ohr verschwindet der Ameisenherr vorerst von der Oberfläche der Erzählung, verrichtet sein Rachewerk aber im Verborgenen. Als Reinhart nach mehrmaligen Vorladungen schließlich im Arzt- und Pilgergewand zum Hoftag kommt, kann er den König für sich gewinnen, indem er ihm im Wissen um die Ursache seines Leidens Heilung in Aussicht stellt (P, V. 1881–1885). Mithilfe einer Hitzekur gelingt es Reinhart, die Ameise aus dem Kopf des Löwen herauszulocken. Als der Fuchs den Ameisenherrn sodann mit dem Tod bedroht, bietet dieser ihm im Gegenzug für sein Leben die Herrschaft über *tvsent bvrge* (P, V. 2060–2062) an. Reinhart nimmt das Angebot sogleich an und lässt den Gefangenen wieder frei, der sich freudig zurück in den Wald begibt (P, V. 2063–

2066). Es folgen das Verspeisen der klageführenden Henne Pinte als Suppenhuhn (P, V. 2081–2094) und die tödliche Vergiftung des Löwenkönigs durch den Fuchs (P, V. 2168–2174).

In der Forschung zum ›Reinhart Fuchs‹ hat man der Ameisenhandlung seit jeher große Aufmerksamkeit geschenkt, da es sich dabei um einen neu hinzugefügten Handlungsstrang des mittelhochdeutschen Fuchsepos ohne Vorbild in der Fabeltradition oder der europäischen Tierepik handelt. Der hier verfolgte Ansatz schließt insofern an die bisherigen Beiträge an, als er der vielfach konstatierten programmatischen und strukturellen Relevanz der Ameisenhandlung (vgl. Schwab 1967, S. 131; Widmaier 1993, S. 137f.; Janz 1995, S. 186f.; Hufnagel 2016, S. 154) Rechnung trägt, indem er sie ins Zentrum der Untersuchung stellt. Über die frühesten genealogisch orientierten stoff- und motivgeschichtlichen Untersuchungen hinausgehend,¹⁷ wird eine (tier-)wissenschaftliche Zugriffsweise auf die Erzählung von den Ameisen gewählt. Im Unterschied zu den diversen Versuchen der Verortung des Angriffs auf die Ameisenburg im historisch-politischen Kontext¹⁸ steht hierbei die textinterne narrative Gestaltung in Verbindung mit einer systematischen Betrachtung der ästhetischen Transformation und Funktionalisierung von Tierwissensbeständen sowie der intertextuellen parodistischen Verfahren¹⁹ im Mittelpunkt. Durch den Fokus auf das Verhältnis von Erzählung und Moral rückt dabei das Ende der Ameisenhandlung und die erzählerische Beurteilung der *miete*-Leistung des Ameisenherrn gleichwertig neben die in der Forschung zumeist dominierende Betrachtung der Zerstörung der Ameisenfestung durch den Löwenkönig zu Beginn.

3. Tierliches: Der Löwe und die Ameisen

Wie also nutzt der ›Reinhart Fuchs‹ das Tierwissen von der Ameise für die Narration? Am Beginn der Ameisenhandlung entwirft der Text ein theriomorphes Bild der kleinen Insekten:

zv einem ameizen hvfen wold er [Vrevel] gan,
nv hiez er si alle stille stan
vnde sagte in vremde mere,
daz er ir herre were.
des enwolden si niht volgen,
des wart sin mut erbolgen.
(P, V. 1251–1256)

Mit dem unaufhörlichen Wimmeln im Ameisenhaufen wird das Wissen von der tierlichen²⁰ Natur der unentwegt geschäftigen Ameisen²¹ aufgerufen. In Opposition dazu steht der widernatürliche und aus tierlicher Sicht geradezu absurde Befehl des Löwenkönigs Vrevel zum Stillstand.²² Indem die Ameisen sich dieser Anordnung aktiv und kollektiv widersetzen, anthropomorphisiert der Text sie als politisch Handelnde und speist zugleich das Tierwissen von den Ameisen als Reflexionsfiguren von Herrschaft im religiösen und naturkundlichen Diskurs ein.²³ Die Ameisenhandlung umfasst somit von Anfang an auch eine religiös-politische Sinndimension.

Dass die Ameisen den Herrschaftsanspruch des Löwenkönigs zurückweisen, lässt zunächst an das Konzept einer herrscher- und führerlosen Ameisengesellschaft denken, wie es u. a. das biblische Buch der Sprüche entwirft.²⁴

vade ad formicam o piger et considera vias eius et discite sapientiam / quae cum non habeat ducem nec praeceptorem nec principem / parat aestate cibum sibi et congregat in messe quod comedat (Spr 6,6–8)

Geh zur Ameise, du Fauler, sieh dir ihre Wege an, und werde weise. Obwohl sie keinen Anführer hat, keinen Aufseher und Herrscher, sorgt sie im Sommer für ihr Futter, sammelt sie in der Erntezeit ihre Nahrung. (Übersetzung: Zürcher Bibel²⁵)

Der Faule soll aus der Weisheit der Ameise lernen, die darin zum Ausdruck kommt, dass sie auch ohne Herrscher oder Anführer vorausschauend handelt. Vrevels Befehl zum Stillstand und sein Herrschaftsanspruch wären so nicht nur als lächerliche Zuwiderhandlung gegen die Natur der Ameisen

(Gewimmel, Arbeitsamkeit), sondern auch als anmaßende Überschreitung der gottgegebenen politischen Ordnung der Natur (Ameisen als Tiere ohne Herrscher) zu werten. Der Erzählerkommentar zu Vrevels Angriff auf den Ameisenhaufen unterstützt diesen Eindruck noch: *mit kranken tieren er do ranc, / in dvchte, daz iz im tete not* (P, V. 1258f.). Die Erwähnung der Schwäche der Ameisen lässt sich als weitere Anspielung auf das Buch der Sprüche lesen. Dort ist zwar einerseits von der Kleinheit und Schwäche, andererseits aber auch von der Klugheit und Vorsorge der Ameisen die Rede.²⁶ Zudem distanziert der Erzähler sich hier von Vrevels Tat, indem er den bloßen Anschein der Notwendigkeit zum Angriff auf die Ameisen aus Sicht des Löwen hervorhebt (P, V. 1259: *in dvchte*) und die Maßlosigkeit (P, V. 1265: *ane maze*) seiner destruktiven Gewalttat verurteilt.

Die Erzählung erschöpft sich jedoch nicht in dieser vor der Folie des religiösen Diskurses aufscheinenden Gegenüberstellung zweier divergierender politischer Ordnungen, zwischen dem Löwen als mächtigem Souverän²⁷ einerseits (P, V. 1241–1246) und der scheinbar führerlosen Ameisengesellschaft andererseits.²⁸ Denn mit dem Ameisenherrscher tritt eine weitere Herrschergestalt auf den Plan: *der herre, der der burc pflac, / daz was ein ameyz vreisam.* (P, V. 1272f.). Der Text scheint nunmehr anstelle des Ameisenkollektivs den einzelnen Ameisenherrscher und den Löwenkönig als Herrscherfiguren miteinander zu kontrastieren, wobei der Fokus sich von der gesellschaftlich-politischen Ebene der Herrschaftsformen zur individuell-moralischen Ebene der Herrscherqualitäten verschiebt.

Insbesondere scheint der ›Reinhart Fuchs‹ hierfür die Fortsetzung der oben angeführten biblischen Darstellung der Ameise (Spr 6, 6–8) erzählerisch fruchtbar zu machen:

usquequo piger dormis quando consurges ex somno tuo / paululum dormies paululum dormitabis paululum conseres manus ut dormias / et veniet tibi quasi viator egestas et pauperies quasi vir armatus / homo apostata vir inutilis graditur ore perverso / annuit oculis terit pede digito loquitur / pravo corde machinatur malum et in omni tempore iurgia seminat / huic extemplo veniet perditio sua et subito conteretur nec habebit ultra medicinam (Spr 6, 9–15)

Wie lange, du Fauler, willst du liegen bleiben, wann willst du aufstehen von deinem Schlaf? Noch ein wenig schlafen, noch ein wenig schlummern, noch ein wenig die Hände ineinander legen und liegen bleiben – da kommt wie ein Räuber die Armut über dich und wie ein bewaffneter Mann der Mangel. Ein nichtsnutziger Mensch, ein Frevler ist, wer Verkehrtheit im Mund führt, wer mit den Augen zwinkert, mit den Füßen Zeichen gibt, mit den Fingern deutet. Mit falschem Herzen plant er Böses, allezeit entfacht er Streit. Darum wird plötzlich das Unglück über ihn kommen, im Nu wird er zerschmettert, ohne Heilung.

Der weitere Handlungsverlauf und speziell die kontrastive Figurenkonstellation von Ameise und Löwe lassen sich als narrative Ausgestaltung der betrachteten Bibelstelle lesen: Die kämpferische Ameise springt dem schlafenden Löwenkönig ins Ohr und löst so dessen Krankheit aus (P, V. 1300f.), wodurch er in *kvmmmer* (P, V. 1306) und *not* (P, V. 2022) gerät. Hierin lässt sich eine Analogie zum biblischen Faulen erkennen, den im Schlaf *egestas* (›Mangel‹) und *paupertas* (›Armut‹, aber im übertragenen Sinne wohl auch ›Mangel, Not‹)²⁹ wie ein bewaffneter Mann (*quasi vir armatus*) überfallen. Zwar findet Vrevel im Unterschied zur Bibelstelle (*nec habebit ultra medicinam*) durch die Heilkünste des Fuchses zunächst Heilung von seinen Beschwerden. Jedoch steht am Ende des ›Reinhart Fuchs‹ mit dem vom Zerspringen von Haupt und Zunge einhergehenden plötzlichen (*subito*) Gifftod des Löwenkönigs (P, V. 2241–2244) sowie dem Auseinanderstieben des Hoftags (P, V. 1993) analog zur biblischen Darstellung das völlige Verderben, ja die Zerschmetterung (*contritio*) des Herrschers und seines Reichs. Die vorgeschlagene Deutung lässt sich zusätzlich durch eine weitere Bibelstelle untermauern, die den Faulen und den Löwenkampf verbindet: *dicit piger leo foris in medio platearum occidendus sum* (Spr 22,13: ›Der Faule sagt: Draussen ist ein Löwe, auf offener Strasse könnte ich getötet werden‹). Die tatkräftige Ameise, die bewusst die potenziell tödliche Be-

gegnung mit dem bedrohlichen Raubtier sucht, erscheint somit als Gegensatz des biblischen Faulen, der jene lebensgefährliche Begegnung zu meiden versucht.

Darüber hinaus nutzt der Text das Tierwissen vom Löwen, um ein Kontrastbild zwischen Vrevel und dem Ameisenherrn zu konstruieren. Denn der Schlaf des Raubtiers ist nicht nur im Hinblick auf die Gegenüberstellung von müßigem Schläfer und eifriger Ameise bedeutsam, sondern auch hinsichtlich der Löwendarstellung im ›Physiologus‹ (benutzte Ausgabe: Schröder 2004), der im Unterschied zur Bibel³⁰ ein gänzlich positives, christologisches Löwenbild zeichnet. Für den ›Reinhard Fuchs‹ erscheint insbesondere die zweite der drei Naturen des Löwen³¹ relevant.

So der Lewe slaeffet, siniu ougen er haltit offen.
daz sculen wir suochen gescriben an den buochen:
›ich slief genote, min herze wachote.‹
von diu bezeichent er den heiligen Christ, got her.
wande er in dem vlesce entslief, diu gotheit in anrief.
do erwachot er aber ze der zeswe sines vader. [...]
(›Millstätter Physiologus‹, Str. 7)

Der Schlaf des Löwen mit offenen Augen und wachendem Herzen wird typologisch auf Tod und Auferstehung Christi bezogen (vgl. Hld 5,2). Die Überwältigung des Löwenkönigs im Schlaf lässt Vrevel so gleichsam als Gegenbild des christologischen Löwen im ›Physiologus‹ erscheinen. Hinzu kommt, dass Vrevels Schlafstätte eine Vernachlässigung seines Richteramts und damit seiner Herrscherpflicht nahelegt, da es sich beim Lindenbaum (P, V. 1293) um ein häufiges Kennzeichen von Gerichts- oder Versammlungsplätzen handelt.³² Weitere Kontur gewinnt das Negativbild des Löwenherrschers durch seinen Zorn (P, V. 1256f.), der ihn zur Attacke auf die Ameisen verleitet. Das Wüten des Löwen ist hier angesichts der Maßlosigkeit seines Tuns (P, V. 1265) nicht als gerechter oder gar göttlich legitimierter Herrscherzorn zu rechtfertigen.³³ Vielmehr verweist die Aggression gegen das Volk (P, V. 1297: *diet*) der *kranken tiere* (P, V. 1258) auf die biblische Deutung des Löwen *in malam partem* als frevelhaften³⁴ Herrscher: *leo*

ruglens et ursus esuriens princeps impius super populum pauperem
(Spr 28,15: »Ein knurrender Löwe, ein gieriger Bär, so ist ein ungerechter Herrscher über ein armes Volk«).

4. Heroisches: Der *ameyz vreisam*

Der Text baut die Vorzüglichkeit und Exemplarität der Ameisen und ihres Herrschers erzählerisch jedoch nicht nur mittels des naturkundlichen und religiösen Ameisen- und Löwenwissens auf, sondern nutzt hierfür ebenso intertextuelle Bezugnahmen auf Heldenepos und Heroik. Für eine systematische Betrachtung der heldenepischen Parodie in der Ameisenhandlung des ›Reinhart Fuchs‹ erscheinen die Kategorien hilfreich, die Braun (2005, S. 401) generell zur Systematisierung der parodistischen Verfahren hinsichtlich der Heldenepik vorschlägt. Zu differenzieren sei zwischen der Parodie von Helden, heldenepischen Erzählmustern (z. B. Brautwerbung, Einladung und Empfang von Gästen, Burgbelagerung), Stil (z. B. Hyperbolik) und heroischem Ethos (z. B. Kampf bis auf den Tod, Streben nach Nachruhm).

Anklänge an Stil und Erzählmuster der Heldenepik zeigen sich erstmals bei der Erzählung von den desaströsen Folgen von Vrevels Angriff auf die Ameisen:

vor zorne er vf die burc spranc,
mit kranken tieren er do ranc,
in dvchte, daz iz im tete not.
ir lagen da me danne tvsent tot
vnde vil mange sere wunt,
gnvc bleibe ir ovch gesvnt.
sinen zorn er vaste ane in rach,
die bvrk er an den grvnt brach.
(P, V. 1257–1264)

War zuvor noch von einem tierlichen *ameizen hvfen* (P, V. 1251) die Rede, wird dieser nun in der Erzählerrede – wohl in Anspielung auf das heldenepische Erzählmuster der Burgbelagerung – zur menschlichen *burc*. Die

erzählerische Darstellung an dieser Stelle und im weiteren Handlungsverlauf ist dabei bestimmt von einem beständigen Oszillieren zwischen der Akzentuierung der anthropomorphen und theriomorphen Anteile der Ameisen. So spricht der Erzähler trotz der mehrfachen Bezeichnung des Ameisenhaufens als *burc* auch weiterhin von *kranken tieren*. Nach der Nennung der mehr als tausend Todesopfer, die an die heldenepischen Beschreibungen der enormen Opferzahlen nach verlustreichen Schlachten etwa in der ›Nibelungenklage‹ erinnert, fokussiert der Text die zahllose Masse von Ameisen. Denn ungeachtet der beträchtlichen Anzahl Toter und Verletzter (*vil mange*) bleibt auch eine Vielzahl (*gnvc*) unversehrt. Der Text nimmt somit eine komische Engführung zwischen dem unzählbaren, trotz der riesigen Verluste nicht wesentlich dezimierten Getümmel im Ameisenhaufen und der Zahlenobsession der Heldenepik vor.

Deutlicher noch zeigen sich die lexikalischen und motivischen heldenepischen Anspielungen bei der anschließenden Klage der Ameisen:

di ameyzen begonden clagen
vnde irn grozen schaden sagen,
den si hatten an irem chvonne.
z[]ergangen was ir wunne,
daz waz in ein iemerlicher tac.
[...]
di dannoch niht waren tot,
di clageten vaste ir not.
(P, V. 1267–1271 und 1279f.)

Für die Wehklage der Ameisen über den *schaden* (P, V. 1267f., 1277, 1280 und 1285), der ihren Verwandten³⁵ (P, V. 1269: *chvonne*; P, V. 1286 und 2058: *mage*) und ihrem Volk (P, V. 1297: *diet*) an diesem Jammertag (P, V. 1280) zugefügt wurde, sowie für den Reim von *not* und *tot* (P, V. 1279f.) finden sich beispielsweise in der ›Nibelungenklage‹³⁶ zahlreiche Entsprechungen,³⁷ wofür hier nur zwei Stellen exemplarisch angeführt seien:

Ouch liezen si dâ hinder in,
des sult ir vil gewis sin,
zergangene wünne,

vil jämerhaftez künne,
friunde unde mäge
in des tôdes låge,
sümelfiche die noch lebten
und mit dem tôde strebten,
mit triefenden bären,
die noch niht töt wären:
die andern wären nu begraben.
des muos ir herze jämer haben.
(V. 2709–2720)

Ir liute huoben sâ zehant
von klage harte grözen wuof.
ir jämer iz dô alsô schuof,
si gedächten schaden unde nôt.
(V. 3948–3951)

Die Relevanz des Handelns nach Maximen des heroischen Ethos sowie der Parodie des heroischen Einzelhelden für die Erzählung zeigt sich ab der Einführung des *ameyz vreisam* (P, V. 1273) und der Racheforderung der überlebenden Ameisen an ihren Herrn:

»wir sin von trewen darzv chvmen:
wir hatten von Vrevele gar vernvmen,
daz wir im solden sin vndertan.
done wolde wir deheinen han
wan evch, des mvzze wir schaden tragen;
er hat uns vil der mage erslagen
vnde diese bvrc zebrochen.
blibet daz vngerochen,
so habe wir vnser ere gar verlorn.«
»ich wolde e den tot korn«,
sprach ir herre vnde hvb sich zehant
nach dem lewen, biz daz er in vant
vnder einer linden, da er slief.
(P, V. 1281–1293)

Die Figurenrede der Ameisen reicht hier die Erklärung für den erzählerisch zunächst unmotivierten Widerstand der Insekten gegen das Machtstreben

des Löwenkönigs nach: Nicht die tierliche Natur der Ameisen, die unermüdliche Rastlosigkeit oder das herrscherlose Wesen der Ameisengesellschaft, wie man anfangs meinen könnte, sondern ein Ideal menschlicher Sozietät, die *triuwe* der Ameisen gegenüber ihrem Herrn, steht als Motiv hinter ihrer todesmutigen Auflehnung gegen Vrevels Forderung. Diese Begründung erscheint brisant, da mit der *triuwe* hier in positiver Form ein Wert aufgerufen wird, der im ›Reinhart Fuchs‹ ansonsten nur in negativer Weise eine Rolle spielt:³⁸ zum einen auf der Handlungsebene, indem der Fuchs sich in unterschiedlichen Konstellationen auf die *triuwe* beruft, um seine Gegner zu überlisten und so selbst zum Inbegriff der *untriuwe* wird; zum anderen im Erzählerkommentar, der im Anschluss an Ysengrins Befreiung aus dem Brunnenschacht beklagt, dass *valscheit* (P, V. 993) in der *werlt* (P, V. 992) weiterführe als *trewē* (P, V. 995), was für frühere, gegenwärtige und künftige Zeiten gleichermaßen gelte. Die von *triuwe* geleitete Ameisengesellschaft und ihre Handlungsweise erscheinen so als geradezu utopisches Gegenbild zur Hofgesellschaft des Löwenkönigs, aber auch zu den vom Erzähler beklagten Verhältnissen der extratextuellen Welt. Mit ihrer loyalen Gefolgschaft bis in den Tod schreibt der Text den Ameisen eine heroische Handlungsweise zu, denn es entspricht dem »besonderen Kriegerethos« der Heldensage, die »Kriegerehre auch um den Preis des eigenen Todes« (beide Zitate Mecklenburg 2002, S. 16)³⁹ zu wahren.

Auf das heroische Erzählschema⁴⁰ der Rache durch ein Mitglied der Sippe für Ehrverletzung und für Rechtsbruch bis hin zur Opferung des Lebens des einzelnen ›Helden‹ (vgl. Haubrichs 1995, S. 82, 85 und 103) rekurriert auch der Rachewunsch der *bvrgere* (P, V. 1276). So kündigt der Ameisenherr, heroischen Maximen folgend, an, eher den Tod zu wählen, als den bleibenden Ehrverlust aufgrund der schmachvollen Schädigung von *bvrc* und *mage* hinzunehmen. Zugleich greift die Erzählung hier die heldenepische Struktur des außerordentlichen, beispielhaften und für seine Gemeinschaft handelnden Einzelhelden auf (vgl. Heinze 2000, S. 21f.). Denn im Unterschied zum gemeinschaftlichen Sprechen und Handeln der Ameisen

zuvor⁴¹ tritt der Ameisenherr nun als Einzelner aus dem Insektenkollektiv hervor. Als heroisch ist sein Handeln dabei auch durch seinen *grimmigen mvt* (P, V. 1295) markiert, handelt es sich bei Derivationen von *grimm* doch um ein für die Heldenepik typisches *epitheton ornans*, das etwa Hagen im ›Nibelungenlied‹ auszeichnet.⁴²

Bei der Erzählung vom Rachezug des *ameyz vreisam*⁴³ führt der Text sodann versiert heldenepische Erzählschemata und naturkundliches Ameisenwissen zusammen:

er gedachte: »herre got der gvte,
wie sol ich gerechen mine diet?
erbiz ich in, ichn trage sin hinnen niht.«
er hatte mangan gedanc –
mit kraft er im in daz ore spranc.
dem kvnege daz zv schaden wart;
do gesach iz Reinhart,
der was verborgen da bi.
si iehent, daz er niht wise si,
der sinen vient versmahen wil.
der lewe gewan do kvmmers vil.
zv dem hirne fvr er vf die richte,
der kvnic vf erschricte.
(P, V. 1296–1308)

In den Reflexionen des Ameisenherrn darüber, wie er seinen übermächtigen Kontrahenten überwältigen soll, überlagern sich das heldenepische Schema des Kampfs gegen Riesen und Ungeheuer⁴⁴ und das Tierwissen von der außerordentlichen Körperkraft der Ameisen, von welchem etwa der ›Reinfried von Braunschweig‹ zu berichten weiß: *ez tret ein klein ameize-lin / nâch siner mâze, ist mir bekant, / swærer denn ein helfant* (V. 12886–12888). Ein komischer Effekt entsteht dabei einerseits durch die Kontrastierung von ameisenhafter Winzigkeit und heroischer Exorbitanz, andererseits durch die Überlegung der Ameise, dass sie den Löwen zwar totbeißen, ihn anschließend jedoch nicht forttragen könnte (zur Komik dieser Stelle vgl. auch Schilling 1989, S. 109). Auch die letztlich gewählte

Angriffstaktik hält diesen Gegensatz präsent. So nutzt der Ameisenherr beim Sprung ins Ohr des Löwenkönigs und beim Vordringen in dessen Gehirn zwar gewitzt seine geringe Körpergröße. Die Ausführung des Sprungs *mit kraft* jedoch greift ein Merkmal auf, das ansonsten Wolf (P, V. 399) und Wölfin (P, V. 1183) als gewaltigen Raubtieren eignet.

Tatsächlich ist das waghalsige Unterfangen der Ameise von Erfolg gekrönt, da die so ausgelösten Kopfschmerzen des Löwenkönigs die Voraussetzung dafür bilden, dass Reinharts sozial destruktives Handeln gegenüber den kleinen Tieren, der Wolfsfamilie und den königlichen Sendboten gelingt und ohne juristische Konsequenzen bleibt. Denn der Fuchs entzieht sich beim Gerichtstag des Löwenkönigs erfolgreich seiner Verurteilung, indem er sich im Wissen um die Vulnerabilität seines Richters als quasi alleiniger Ratgeber und königlicher Arzt an Vrevels Hof etabliert. Der Sprung des Ameisenherrn leitet folglich gleichsam den Untergang des Löwenherrschers und seines Reiches ein.

5. Amoralisches: *suone und miete*

Bis zum Beginn des Rachevorhabens des Ameisenherrn, so lässt sich resümieren, entwickelt die Erzählung mit erheblichem narrativen Aufwand ein ausgesprochen positives Bild der Ameisen, indem sie auf naturkundliches und religiöses Tierwissen einerseits und auf heroisch-literarische Wissensbestände andererseits rekurriert. Der explizite moralisierende Erzählerkommentar zur allseits herrschenden *valscheit* (P, V. 993) und *untriuwe* legt dabei nahe, dass das scheinbar völlig selbstlose und am Wohl der Gemeinschaft orientierte *triuwe*-Handeln der Ameisen und ihres Herrn gleichsam den narrativen Kontrapunkt zum Unrecht und zum Eigennutz der Hofgesellschaft des Löwenkönigs bildet, der sowohl Züge des biblischen Faulen als auch des zürnenden Löwen der Bibel trägt. Der Blick auf das erneute Auftreten des Ameisenherrn bei der Therapie des erkrankten Löwenkönigs und der anschließende moralisierende Erzählerkommentar

lassen die moralische Exemplarität und das Idealbild der Ameise jedoch, wie nun zu zeigen ist, ins Wanken geraten.

Erst im Zuge der medizinischen Behandlung des Löwenkönigs durch den Fuchs kommt die Ameise verbaliter wieder ans Licht. Mithilfe einer Hitzetherapie, die in einem heißen Bad in Verbindung mit der Umhüllung des Löwenkönigs durch die Felle von Wolf, Bär und Kater besteht (P, V. 2013–2036), treibt Reinhart die Ameise mit *kvndikeit* (P, V. 2037) erfolgreich aus Vrevels Kopf hinaus und stellt sie zur Rede:

vmme daz hovbet macht er dem kvnige heiz.
der ameyze des geware wart,
vz dem hovbete tet er eine vart.
do kroch er rechte, deswar,
vur sich in daz katzenhar.
der meister do den hvt nam,
mit im er an di svnnen qvam,
die liez er schinen dar in.
daz wart im ein groz gewin:
den ameyzen er gesach,
zorniclichen er zv im sprach:
>ameyz, dv bist tot!
dv hast bracht zv grozer not
minen herren; din leben
mvst dv dar vmme geben.«
(P, V. 2038–2052)

Reinhart gibt eine loyale Beziehung zu seinem *herrn*, dem Löwenkönig, vor und fordert als Vergeltung für dessen erlittene *not* den Tod des Ameisenherrn. Damit bedient sich der Fuchs derselben heroischen Argumentation wie zuvor die Ameisen, als sie bei ihrem Herrn nach Rache für den von Vrevel verursachten ehrverletzenden Schaden verlangten.

Dass der Ameisenherr Reinharts Todesdrohung in die heroische Zwangsläufigkeit von Ehrverletzung, Rache und Gegenrache (vgl. Lienert 2003, S. 105) einordnet, macht seine Antwort deutlich:

»iz tet mir not, wen er mir zvbrach
eine gvte bvrck, der kvnic her.
da geschah mir an michel ser,
daz ich nimmer mag verclagen:
miner mage lag da vil erslagen,
dar vmme han ich ditz getan. [...]«
(P, V. 2054–2059)

Als Rechtfertigung für seine Schädigung des Löwenkönigs führt der Ameisenherr die *not* an, in die er durch Vrevels Zerstörung seiner Burg und die Tötung zahlreicher seiner Verwandter geraten sei; ein Leid, das niemals ausreichend beklagt werden könne.⁴⁵

Da somit zum einen in der Figurenrede der Ameise explizit nochmals das heroische Prinzip von Gewalt und Gegengewalt (vgl. Lienert 2003, S. 105) aufgerufen wird, da zum anderen der Ameisenherr zu Beginn seines Rachezugs ankündigt, eher den eigenen Tod als eine bleibende Ehrschädigung hinzunehmen und da er sich darüber hinaus wie seine *bvrgere* zuvor bereits dem Löwenkampf bis auf den Tod stellte, wäre anzunehmen, dass die Ameise auch den lebensbedrohlichen Kampf mit dem Fuchs nicht scheut. Ab diesem Punkt der Handlung bricht die Erzählung jedoch mit den bis hierhin aufgebauten Erwartungen, und Reinhart erwächst, wie der Erzähler schon vorausdeutend ankündigt, *ein groz gewin* (P, V. 2046) aus der Entdeckung der Ameise im Katzenfell: *wilt dv mich genesen lan, / ich laze dich in diseme walde min / vber tvsent bvrgre gewaltic sin* (P, V. 2060–2062). Statt wie angekündigt sein Leben für die *ere* der Ameisengesellschaft zu opfern, verhandelt der Ameisenherr mit dem Fuchs und versucht, sich freizukaufen. Dieser Umschwung allein wäre angesichts der bis hierhin vorherrschenden heroischen Handlungsmaximen schon erstaunlich genug. Noch mehr irritiert jedoch die Natur des angebotenen ›Lösegelds‹, die Übertragung der Gewalt über tausend Ameisenburgen an den Fuchs, wo doch der Herrschaftsanspruch des Löwenkönigs über nur eine Ameisenfestung am Ausgangspunkt der gesamten Rachehandlung steht.

Wie aber wertet der Text diesen merkwürdigen Wandel im Handeln des Ameisenherrn, erschienen die Ameisen zuvor doch gleichsam als Exempel für unbedingte soziale Loyalität und unbeugsamen Heldenmut? In der Erzählerrede zeichnen sich durch Wechsel in der Perspektivierung, intertextuelle Referenzen, intratextuelle Bezüge und explizite moralisierende Kommentare unterschiedliche Wertungen ab.

An erster Stelle steht dabei das Erzählerurteil über die Gewaltübertragung aus fuchsischer Sicht: *Reinhart da gvte svne vant, / den gevangen liez erzehant. / des wart der ameyze harte vro, / zv walde hvb er sich do* (P, V. 2063–2066). War zuvor bereits von einem *groz gewin* (P, V. 2046) für Reinhart die Rede, folgt auch die *gvte svne* ganz der Perspektive des Fuchses, der vom Angebot der Ameise profitiert. Eine explizite Erzählerwertung des Handelns der Ameise findet sich an dieser Stelle noch nicht; lediglich die Freude der in den Wald zurückkehrenden Ameise über ihren Verhandlungserfolg wird erwähnt. Lexikalisch bedeutsam erscheint die *gvte svne* jedoch in Bezug auf das heroische Ideal, da der Begriff auch für das Feld der Heldenepik und speziell für das ›Nibelungenlied‹ einschlägig ist. Im Rechtskontext bezeichnet *suone* »die (dauerhafte) Beilegung eines Streits wie den daraus resultierenden Zustand des Friedens; sie hat rechtsverbindlichen Charakter; sie schließt Genugtuung und Schadenersatz ein« (Müller 2015, S. 98). Dabei vermag es die *suone* als rechtlicher Ausgleich,⁴⁶ den heroischen Zyklus von Ehrverletzung und Vergeltung, Rache und Gegenrache, Gewalt und Gegengewalt zu beenden. Wie Müller (2015, S. 102f.) feststellt, deutet auch das ›Nibelungenlied‹ stellenweise an, dass *suone* eine mögliche Alternative zur desaströsen Zuspitzung der Gewalt darstellen könnte. Allerdings würden derartige Versuche der Deeskalation anstelle der Blutrache als nahezu verräterischer Akt zurückgewiesen (vgl. Müller 2015, S. 102f.). Mit Blick auf die heroische Konzeption der Ameisengesellschaft und ihres Herrn im ›Reinhart Fuchs‹ wäre folglich zu überlegen, ob *suone* nicht auch hier die Konnotation der Feigheit und der *untriuwe* aufrufen soll.

Eine explizite wertende Stellungnahme des Erzählers zum Vorgehen der Ameise folgt unmittelbar im Anschluss an die Erwähnung der *suone* in der Erzählerrede:

het er die miete niht gegeben,
so mvst er verlorn han daz leben.
svst geschicht ovh alle tag:
swer die miete gegeben mag,
daz er da mite verendet
me, danne der sich wendet
zv ervullende herren gebot
mit dinest: daz erbarme got!
(P, V. 2067–2074)

Gleich zwei Mal kategorisiert der Erzähler die Handlung des Ameisenherrn als *miete* (P, V. 2067 und 2070). Bei der ersten Nennung scheint der Text diesen vieldeutigen Rechtsterminus noch neutral im Sinne von ›Lösegeld‹ (vgl. Reppen 2016) zu gebrauchen, ohne dessen Leistung der Ameisenherr den Tod gefunden hätte. Die zweite Nennung jedoch geht mit einem explizit moralisierenden Erzählerkommentar einher, der die *miete* im Sinne von ›Bestechung‹ (vgl. Reppen 2016) als zwar allgemein gebräuchliche, jedoch zu verwünschende gesellschaftliche Praxis verurteilt. Deutet sich eine Kritik am Vorgehen der Ameise zunächst nur konnotativ auf der lexikalischen Ebene durch den Begriff der *suone* an, folgt hier also die explizite Verurteilung ihres Handelns. Die generalisierende Klage über den Erfolg durch *miete* statt durch *dinest* ist dabei parallel zur vorhergehenden verallgemeinernden Feststellung angelegt, dass *arbeit* (P, V. 994) oftmals durch *valscheit* (P, V. 993) besser zu überwinden sei als durch *trewē* (P, V. 995). Der Text scheint hier folglich die aufwendige narrative Inszenierung der vorbildlichen Ameisengesellschaft als Gegenbild zur ubiquitären *untriuwe* wieder zurückzunehmen. Denn das Handeln des Ameisenherrn erweist sich letztlich als ebenso korrumpiert wie das des Löwenkönigs und der übrigen Tiergesellschaft.

6. Und die Moral von der Geschicht'?

Wie also steht es um die ›Moral von der Geschicht'‹, betrachtet man die Ameisenhandlung im Kontext des Gesamtwerks? Der Prolog des ›Reinhart Fuchs‹ formuliert den Anspruch, eine exemplarische und wahrhaftige Erzählung zu Gehör zu bringen:

UERNemet vrende mere,
die sint vil gewere,
von eime tiere wilde,
da man bi mag bilde
nemen vmme manige dinch.
iz keret allen sinen gerinch
an trigen vnd an chvndikeit,
des qvam iz dicke in arbeit.
Iz hate vil vnchvste erkant
vnd ist Reinhart vuchs genant.
(P, V. 1–10)

Irritationsmomente hinsichtlich der Beispielhaftigkeit der erzählten *vremden mere* zeigen sich jedoch bereits hier. So nennt der Text Wildheit (P, V. 3) und Verschlagenheit (P, V. 9: *vnchvste*) als zentrale, sozial negativ konnotierte Wesensmerkmale des fuchsischen Protagonisten. Auch mit moralischer Eindeutigkeit ist nicht zu rechnen, lädt der Prolog doch dazu ein, sich das Gehörte in mancherlei Hinsicht zum Vorbild zu nehmen.⁴⁷ Der Blick auf das Ende der Erzählung bestätigt diesen Eindruck. Zum einen geht der im Prolog angekündigte Konnex zwischen dem fuchsischen Streben nach *trigen* und *chvndikeit* und daraus resultierender *arbeit* nicht auf, da der als listenreich und trügerisch eingeführte Fuchs als quasi einziges Tier unversehrt davonkommt.⁴⁸ Zum anderen frappiert der moralisierende Erzählerkommentar zur Vergiftung des Löwenkönigs. Denn trotz der Destruktion des Hoftags und fehlender dynastischer Kontinuität beurteilt der Erzähler generalisierend die Ermordung von Herrschern, die sich *ane not* (P, V. 2181) auf Verräter einlassen, als *gvte mere* (P, V. 2183) und erklärt gar den mörderischen Fuchs zum *gvten Reinharte* (V. 2248). Hinzu kommt

darüber hinaus die Rücknahme des initialen Wahrheitsanspruchs des Erzählten in der formelhaften Wendung *ditz si gelogen oder war* (P, V. 2248a) am Werkende.

Die Ameisenhandlung lässt, wie gezeigt, durch die Verbindung des Tiernarrativs der mustergültigen, fleißigen Ameise mit heroisch-exemplarischen Erzählmustern und Handlungsmaximen über weite Strecken der Narration den Eindruck entstehen, dass der ›Reinhart Fuchs‹ mittels der Ameisengesellschaft und ihres Herrn doch eine positive, quer zur Gesamterzählung stehende Art von Beispielhaftigkeit in die Erzählung einbindet. Jedoch bringt der Text das versiert inszenierte und mit der Hoftagshandlung kunstvoll verflochtene tierlich-heroische Idealbild schließlich zum Kippen, indem der Erzähler die finale Tat des Ameisenherrn, der sich zur Rettung seines eigenen Lebens freikauf, als *miete* verurteilt. Zwar fordert der moralisierende Erzählerkommentar im Gegensatz zur Fabel oder zur Bibel nicht explizit dazu auf, sich das Handeln der Ameise in positiver oder negativer Weise zum Vorbild zu nehmen. Doch erscheint die Erzählung von den Ameisen und ihrem Herrn in anderer Weise beispielgebend, nämlich in Bezug auf das Erzählverfahren des ›Reinhart Fuchs‹.⁴⁹

Zum einen verdeutlicht die Innovation der Ameisenhandlung das meisterhafte narrative Spiel des deutschen Verfassers mit der Hörer- bzw. Lesererwartung durch das Aufrufen von und den anschließenden Bruch mit Narrativen, Normen und Wissensbeständen des Tierlichen einerseits und der Heldenepik und des Heroischen andererseits. Zum anderen führt Reinharts Bedrohung des Ameisenherrn mit dem Tod unter Bezugnahme auf die *not* des Löwenkönigs gleichsam *en miniature* vor Augen, wie sich der Fuchs grundsätzlich positiv besetzte, sozial stabilisierende Argumentations- und Handlungsmuster zu eigen macht, um diese von innen heraus zu zerstören. Schließlich zeigt sich anhand der Ameise als Inbegriff des tugend- und vorbildhaften Tiers, dass in der Welt des ›Reinhart Fuchs‹ jedwede Form moralischer Integrität oder Idealität letztlich keinen Bestand hat und am

Ende selbst im Fall der Ameisen nur der Fuchs als beispielhaftes, amoralisches *tiere wilde* triumphiert. Die moralisch zutiefst verunsichernde Wirkung des ›Reinhart Fuchs‹ erwächst somit aus den aufgezeigten Verfahren der *narratio*, die letztlich jegliche *moralisatio* gänzlich *ad absurdum* führen müssen.

Anmerkungen

- 1 Der Bericht bezieht sich auf eine soziobiologische Studie, die konstatiert, dass Untersuchungen bereits seit den 1950er Jahren bei allen sozialen Insekten (Bienen, Wespen, Ameisen, Termiten) zeigen konnten, dass über die Hälfte einer Kolonie keine Aktivität aufweise (vgl. Charbonneau/Dornhaus 2015, S. 1460). In ihrer Studie weisen Charbonneau/Dornhaus 2015, S. 1459, am Beispiel einer Ameisenart nach, dass es offenbar im Rahmen der Arbeitsteilung eine auf den Zustand bzw. das Verhalten der Inaktivität spezialisierte Gruppe von ›inaktiven Arbeitern‹ gibt, deren Funktion und Entwicklung es jedoch noch zu erforschen gelte.
- 2 Der Terminus ›Tierwissen‹ entstammt dem Feld der *Cultural Literary Animal Studies*. Diese betrachten literarische Tiere, ausgehend von diskursanalytischen und dekonstruktivistischen Ansätzen, als »Elemente spezifischer, aus Texten, Konzepten und Praktiken zusammengesetzter Konstellationen, in denen das Wissen von den Tieren und den mit ihnen verbundenen Fügungen (Tier/Mensch, Natur/Kultur usw.) überhaupt erst ausgehandelt wird« (Borgards 2016, S. 234).
- 3 **Im Grimm'schen Wörterbuch wird der Ursprung des Wortes ›Ameise‹ als unsicher angegeben, eine Verbindung zu ›emsig‹ aber für möglich gehalten, sodass die Ameise als »das emsige, arbeitsame thier« (Grimm, Bd. 1, Sp. 277) verstanden werden könnte. Unter dem Lemma ›emsig‹ ist dort weiter angeführt, dass keine unmittelbare Verwandtschaft zu ›Ameise‹ vorliege, beide Begriffe aber möglicherweise von *ēmaz* (›Joch‹) herzuleiten seien (vgl. Grimm, Bd. 3, Sp. 443). Kluge 2011, S. 38, hingegen nimmt eine Ableitung von ahd. *āmeiza* aus wg. **æ-maitjōn* an, was sich aus **æ* ›ab‹, ›weg‹ und **mait-a-* wie in ›Meißel‹ zusammensetze. Das Wort sei demnach analog zu lat. *Insecta* von *insecare* ›einschneiden‹ unter Bezugnahme auf den »extrem deutlichen Kerbtier-Körperbau« (Kluge 2011, S. 38) der Ameise zu erklären als ›die aus Abschnitten Bestehende‹.**
- 4 Nachdem die Grille den ganzen Sommer über gesungen und keine Vorräte angelegt hat, bittet sie im Winter die Ameise um Nahrung, findet bei dieser jedoch keine Hilfe, die ihr den Müßiggang und ihr unbedachtes Handeln im

Sommer vorhält. In der Fassung der äsopischen Fabel von der Ameise und der Grille bei Babrios (Nr. 140) fordert die Ameise, als sie ihre Vorräte wegsperret, die Grille zusätzlich auch noch zynisch zum Tanzen auf, da sie im Sommer ja gesungen habe. Als explizite Moral schließt sich die Warnung vor Müßiggang und die Mahnung zur Pflicht an, sodass die Grille gegenüber der vorausschauenden Ameise zum Negativexempel wird. Zu den verschiedenen Varianten des Fabeltyps von Grille und Ameise in der Weltliteratur vgl. Vida 1990.

- 5 Vgl. Aristoteles: »Historia Animalium«, I,1,488a: »In Gemeinschaften leben diejenigen, die eine bestimmte Tätigkeit gemeinsam verrichten, was nicht alle Herdentiere tun. In Gemeinschaften leben der Mensch, die Biene, die Wespe, die Ameise und der Kranich. Von diesen leben die einen unter einem Anführer, die anderen sind anführerlos; so leben der Kranich und die Gattung der Bienen unter einem Anführer, Ameisen und unzählige andere aber sind anführerlos.« Vgl. zur Einordnung von Bienen und Ameisen in die Kategorie des *zoon politikon* bei Aristoteles auch Johach 2007, S. 219.
- 6 Anders Bühler 2006, S. 15, der nicht die Herrscherlosigkeit der Ameisen, sondern den »faschistoide[n] Charakter des Ameisenmodells« und seine Nähe zum Totalitarismus sowie »die Kriege und Schlachten der Ameisenvölker« an den Ausgangspunkt seiner Untersuchung stellt und aus dieser Perspektive von einer »streng geregelten Sozialordnung« der Ameisen als »verbreitete[m] Modell für menschliche Sozialordnungen« spricht.
- 7 Kritik am Verhalten der Ameise der äsopischen Fabel gegenüber der Grille findet sich tendenziell erst in späteren Fassungen, etwa in La Fontaines Version im 17. Jahrhundert. Dort fungiert die Ameise nicht als Exempel vorsorgenden Handelns, sondern der Erzähler verurteilt sie, indem er ihre mangelnde Freigebigkeit als ihren g e r i n g s t e n Fehler beurteilt: *La Fourmi n'est pas prêteuse: / C'est là son moindre défaut* (»Fables« I,1: »La Cigale et la fourmi«, V. 15f.). Zu den verschiedenen Umwertungen und Umdichtungen der Fabel ab dem 17. Jahrhundert vgl. Vida 1990, Sp. 162.
- 8 Eine schriftliche volkssprachige Adaptation der Fabel von der Grille und der Ameise bietet um 1200 Marie de France (»Fables«, Nr. 39: »La Fourmi et la Cigale«). Im Epimythion warnt die Fabel vor Sorglosigkeit (V. 24: *nulchaler*) und Trägheit (V. 24: *udive*). Seiner jeweiligen Pflicht entsprechend solle jeder (im übertragenen Sinne) Vorräte ansammeln (V. 26: *atreire*), da derjenige mehr geschätzt werde, der auf etwas zurückgreifen könne, als einer, der von anderen abhängig sei (vgl. V. 27f.).

- 9 Vgl. z. B. Beda Venerabilis: ›Super parabolis Salomonis‹, I,vi (PL 91, 960B–C). Beda unterstützt die Mahnung zu guten Werken und zur Vorsorge für den Jüngsten Tag dadurch, dass er die geringe Größe der Ameise (*tantillum animal*) der Gottebenbildlichkeit des Menschen (*tu ad imaginem Dei conditus*) gegenüberstellt. Ähnlich auch Rabanus Maurus: ›De universo libri XXII‹, VIII,ii: ›De minutis animalibus‹ (PL 111, 228A). Rädle 2003, S. 263, zufolge, der zudem eine umfassende Zusammenstellung von Belegen zur Ameise in der nachantiken lateinischen Literatur bietet, bilde diese Auslegung zugleich die Grundlage für die Behandlung der Ameise in der ›Glossa Ordinaria‹.
- 10 **Der** ›Renner‹ verbindet das *bīspel* von Grille und Ameise darüber hinaus mit einer Hofkritik. Die Grille wird mit unsteten, müßigen Menschen gleichgesetzt, die es an die Höfe zieht, die Ameise hingegen mit sesshaften, häuslichen Menschen, die den Fürstenhof meiden und so sommers wie winters in Ruhe leben.
- 11 **Vgl.** ›Parzival‹ 409,30–410,4: *minne gerende gelust / kunde ir lip vil wol gereizen. / irn gesāht nie āmeizen, / diu bezzers gelenkes pflac, / dan si was dā der gürtel lac*. Unmittelbar voraus geht der Vergleich von Antikonies schlanker Körpermitte mit einem gebratenen Hasen am Spieß (vgl. ›Parzival‹ 409,26–29). Nellmann 1994, S. 649, zufolge folgen Wolframs Vergleiche keiner Tradition, sondern entspringen wohl ›aus Wolframs gelegentlich groteskem Humor.‹ Die Wespentaille, die der moderne Rezipient assoziiert, sei hingegen erst ab dem späten 18. Jahrhundert belegt. Zur Segmentierung des Insekten- und speziell des Ameisenkörpers unter etymologischen Gesichtspunkten (*insecare*) und in Bezug auf die Geschlechterdifferenz vgl. Derrida 1997, S. 121f.
- 12 Hierbei handelt es sich wohl um eine Anlehnung an **Plinius'** ›Naturgeschichte‹ (XI,111) oder **Isidors** ›Etymologiae‹ (XII,iii,9), die im Anschluss an Herodot von hundsgroßen goldschürfenden Ameisen in Indien bzw. Äthiopien berichten. Da die Goldgräberameisen in den verschiedenen Fassungen des ›Alexanderromans‹ den ›Wundern des Ostens‹ zuzuordnen sind, sind sie aus zeitgenössischer Sicht wohl als ›realistischer‹ **Teil der fremden und erstaunlichen** Tierwelt Indiens bzw. **Äthiopiens und nicht als** ›phantastische‹ Tiere zu betrachten. Eine Übersicht der Quellen zur Vorstellung von Goldgräberameisen in fernen Ländern bietet Hünemörder 1996. **Zur Unterscheidung zwischen ›realistischen‹ und ›phantastischen‹ Tieren und zur Notwendigkeit der Historisierung dieser Kategorien** vgl. Borgards 2016, S. 227.
- 13 Während die Geschichte von der Erkrankung und Heilung des Löwenkönigs aus **der** ›Ecbasis Captivi‹, **dem** ›Ysengrimus‹ (**Buch III**) und **dem** ›Roman de Renart‹ (Branche XIX, Ausgabe Dufournet [u. a.] 2013–2015; Branche XV, Ausgabe

- Strubel 1998; Branche X, Ausgabe Martin 1973) bekannt ist, treten Ameisen in keinem der genannten Texte in Erscheinung. Zum antiken Fabelmotiv des **kranken Löwen und zur ›Ecbasis Captivi‹** vgl. resümierend Jäckel 2006, S. 197f.
- 14 Auf die Auszeichnung der Ameisen-Episode durch ihre Stellung innerhalb der Szenen-Regie, da sie eine »Klammer um die Erzählung von Hoftag und Kur des Löwen« bilde, weist bereits Schwab 1967, S. 133, hin.
- 15 Benutzte Ausgabe: Göttert 1976/2005. Die Ausgabe bietet die ›Reinhart Fuchs‹- Fassungen der Heidelberger Handschrift Cpg 341 (Sigle P) sowie die Kasseler Bruchstücke 8° Ms. poet. germ. et roman. 1 aus der Murhardschen Bibliothek Kassel (Sigle S). Die Ameisenhandlung ist nicht Teil der Fragmente (S₁ = V. 589–660, S₂ = V. 697–980a, S₃ = V. 1523–1796, S₄ = V. 1831–1902). Zur handschriftlichen Überlieferung vgl. Düwel 1984, S. IX–XXI.
- 16 Ich folge hier dem Schema von Kühnel 1978, S. 76, der eine Untergliederung der Handlung in Prolog (V. 1–10), Vorgeschichte um Reinhart und die kleinen Tiere (V. 11–384), ersten Hauptteil um Reinhart und Ysengrin (V. 385–1238), zweiten Hauptteil um den Hoftag des Königs (V. 1239–2248) und Epilog (V. 2249–2266) vorschlägt.
- 17 Vgl. zusammenfassend zur ältesten Forschung Schwab 1967, S. 129. Insbesondere wurde das Märchen-Muster des kleinen Tiers, das einem großen Schaden zufügt, in der Weltliteratur bzw. der mündlichen Überlieferung verfolgt. So etwa Grimm 1840, S. CCLXXXII, der im schädlichen Eindringen eines Insekts in den Körper eines größeren Tiers oder Herrschers »etwas orientalisches« sieht, oder Wallner 1923, S. 190f., der mit motivischen Entsprechungen in einem Märchen aus Hinterindien argumentiert. Von einer verlorenen ›Roman de Renart‹-Branche, die eine Übereinstimmung des ›Reinhart Fuchs‹ mit orientalischen Märchen erklären könnte, geht Voretzsch 1941, S. 174f., aus.
- 18 Zurückhaltend Schwab 1967, S. 134f. Pastré 2000, S. 38–40, sieht bei der Zerstörung der Ameisenburg ebenso wie im ›Reinhart Fuchs‹ allgemein ein bewusst kalkuliertes Verfahren der mehrfachen Referentialisierung gegeben und spricht von ›historischem Synkretismus‹ (**Pastré 2000, S. 53**): »This work is characterised by what one might call historical syncretism which makes out of an ant-hill at one and the same time the fortress of Girbaden and the great town of Milan; of King Vrevel, Barbarossa and Henry VI; of the fox, Rainald von Dassel and Philip von Cologne. Heinrich used a method that is always functional to represent something other than what the historian aims at; he aims rather, behind the mask of animal fables and stories, to convey the views of an Alsatian moralist determined to anchor a story which he borrowed [sic] from France on to

the Empire and into his own time.« Zu weiteren Versuchen der historisch-politischen Interpretation der Zerstörung der Ameisenburg vgl. Broekmann 1998, S. 247, Anm. 131.

- 19 Bezüge der Ameisengeschichte zur Heldendichtung reißt Speckenbach 1981, S. 427–429, oberflächlich an.
- 20 Zum innerhalb der deutschsprachigen (*Cultural Literary*) *Animal Studies* inzwischen gebräuchlichen Begriff ›tierlich‹ vgl. Kompatscher [u. a.] 2017, S. 223: »Eine Analogiebildung zu *weiblich* (vs. *weibisch*), *kindlich* (vs. *kindisch*) etc., um die abwertende Konnotation des Begriffes *tierisch* zu umgehen.«
- 21 Zu den prototypischen Eigenschaften der Ameise vgl. z. B. Grinda 2002, S. 1200: »Gedränge, Eifer, Vorsorge, Kleinheit.«
- 22 Es erscheint bezeichnend, dass es sich hierbei um die erste erzählte Handlung des Löwenherrscher handelt, der unmittelbar zuvor noch als mächtiger Herrscher über das ganze Land (P, V. 1242), dem alle Tiere Gehorsam leisten (P, V. 1245), eingeführt worden war.
- 23 Zum komplexen Status von Tieren als Wissens- und Denkfiguren vgl. Borgards 2016, S. 232: »Im Tier [sind] zoologische Forschung, politische Theoriebildung und literarische Formfindung unlösbar ineinander verschlungen«. Zum Verhältnis von Tieren und Politischem vgl. grundlegend von der Heiden/Vogl 2007 sowie mit Blick auf die europäische Tierepik Glück [u. a.] 2016. Zu politischen Tieren und zur »Zoologie des Kollektiven« vgl. Doll/Kohns 2017 mit Beiträgen von Johach 2017 zu Versuchen einer zoologischen Fundierung der Soziologie mithilfe von staatenbildenden Insekten vom 19. Jahrhundert bis zur NS-Zeit sowie von Werber 2017 zu Zusammenhängen von evolutionärer Ästhetik und Soziobiologie der Ameisen.
- 24 **Aristoteles'** ›*Historia animalium*‹, worin die Ameisen ebenfalls zu den führerlosen sozialen Tieren zählen, wurde zur Entstehungszeit des ›Reinhart Fuchs‹ Ende des 12. Jahrhunderts noch nicht rezipiert. Die Übersetzung der ersten Teile von ›*De animalibus*‹ ins Lateinische durch Michael Scotus erfolgte erst zu Beginn des 13. Jahrhunderts (vgl. Dod 1982, S. 48 und 77). Durch Plinius' ›*Naturgeschichte*‹ und die Sprüche Salomos darf die Vorstellung von einem (führerlosen) Ameisenstaat zur Entstehungszeit des ›Reinhart Fuchs‹ dennoch als bekannt vorausgesetzt werden.
- 25 Hier und im Folgenden wird zusätzlich zum Text der Vulgata die Übersetzung der Zürcher Bibel angegeben, da diese es bei den zitierten Bibelstellen besser als die Luther-Bibel oder die Einheitsübersetzung vermag, den lateinischen Wortlaut transparent zu machen. Im Bewusstsein der damit verbundenen methodischen

Problematik stützt die Argumentation sich aber auf den lateinischen Text und nicht auf die moderne Übersetzung.

- 26 Vgl. Spr 30,24–25: *quattuor sunt minima terrae et ipsa sunt sapientiora sapientibus / formicae populus infirmus quae praeparant in messe cibum sibi* (»Vier sind die Kleinsten auf der Erde, und doch sind sie äusserst gewitzt: Die Ameisen sind kein starkes Volk, und doch sorgen sie im Sommer für ihr Futter«).
- 27 Zum Löwen als politischem Symbol im Mittelalter vgl. Jäckel 2006.
- 28 Generell zur Legitimation und Delegitimation unterschiedlicher Herrschaftsformen mithilfe von Tieren als »Ordnungswesen« in der politischen Theorie vgl. Kling 2016, S. 97.
- 29 Zu den Begriffen *potens* und *pauper* in der Vulgata und zum (früh-)mittelalterlichen Gebrauch dieses im Alten Testament »im ökonomischen (für den **Besitzlosen**) **wie auch im sozialen Sinn (für den sozial ›Schwachen‹, den Schutzbedürftigen)**« verwendeten Begriffspaars vgl. Oexle 1992, S. 138.
- 30 Eine Zusammenstellung der ambivalenten biblischen Belege zum Löwen bietet Obermaier 2012, S. 132. Das Spannungsfeld reicht dabei von der christologischen bis hin zur diabolischen Auslegung des Löwen.
- 31 Vgl. »Millstätter Physiologus«, **Str. 3–9**, sowie den zugehörigen Kommentar von Schröder 2004, S. 150–160. Ein prägnantes Resümee der drei Naturen des **Löwen im ›Physiologus‹** findet sich bei Obermaier 2012, S. 132: »Ausgehend von Gn 49, 9, werden die natürlichen Eigenschaften des Löwen beschrieben und heilsgeschichtlich gedeutet: a) Der gejagte Löwe verwischt mit dem Schwanz seine Spur: So verbarg Christus seine Göttlichkeit in seiner Menschwerdung. b) Der Löwe schläft mit offenen Augen: So schlief der auferstandene Christus nur im Fleische und wachte in seiner Gottheit. c) Der Löwenvater macht seine totgeborenen Jungen wieder lebendig, indem er ihnen am dritten Tag ins Gesicht bläst: So liess der Allmächtige seinen Sohn am dritten Tage auferstehen.«
- 32 Vgl. Demandt 2014, **S. 229. Zur Gerichtslinde im ›Reinhart Fuchs‹** vgl. auch Widmaier 1993, S. 135, die allerdings nicht auf das Motiv des schlafenden Löwen eingeht.
- 33 Zur Darstellung des Löwen als »Gewalt- und Willkürherrscher« und zum Zorn als Unrechtssignal an dieser Stelle vgl. auch Martini 2009, S. 356. Allgemein zum Zorn als problematischer Herrschertugend vgl. Grubmüller 2003. Zum Zusammenhang von Zorn und Macht in der politischen Theorie und in der Literatur des 12. Jahrhunderts, **jedoch ohne Bezugnahme auf den ›Reinhart Fuchs‹**, vgl. Freienhofer 2016.

- 34 Die Einheitsübersetzung (1980) und die Luther-Bibel (2017) bieten »frevelhaft« bzw. »Frevler«, die Luther-Bibel (1984) »Gottloser«, die Zürcher Bibel (2007) »ungerecht« als Übersetzungen für die Eigenschaft des Herrschers beim Löwen- und Bärenvergleich in Spr 28,15. Bei der Wahl des Königsnamens Vrevel (im Unterschied zum Königsnamen Noble im »Roman de Renart«) ist von einer bewusst gesetzten Ambiguität des deutschen Verfassers auszugehen, da der Begriff im Mittelhochdeutschen zwischen positiver und negativer Bedeutung oszilliert. Vgl. dazu etwa Dietl 2009, S. 51.
- 35 Zur Bedeutung von Verwandtschaft in Bezug auf die Ameisen vgl. Hufnagel 2016, S. 163–165.
- 36 Benutzte Ausgabe: Bartsch/Lienert 2000. Hervorhebung der lexikalischen Übereinstimmungen zwischen »Reinhart Fuchs« und »Klage«: M.D.
- 37 Der Reim von *nôt* und *tôt* ist in der »Klage« quasi omnipräsent. Auch in den Schlusstrophen des »Nibelungenlieds« findet sich diese Verbindung bereits im **Reim. Vgl. »Nibelungenlied«, Str. 2378,1f.:** *Diu vil michel êre was dâ gelegen tôt. / die liute heten alle jâmer unde nôt*; Str. 2379,3f.: *Dar zuo die edeln knehte ir lieben friunde tôt. / hie hât daz mære ein ende: daz ist der Nibelunge nôt*. Benutzte Ausgabe: de Boor/Wisniewski 1996.
- 38 Die Relevanz von *triuwe* und *untriuwe* für den »Reinhart Fuchs« bemerkten bereits Jauß 1959 und Göttert 1971. Während Jauß 1959, S. 289, den »Reinhart Fuchs« als »pathetisch[e] Satire« betrachtet, die den Verlust des »Ethos der alten triuwe« beklage, hebt Göttert 1971, S. 39, in kritischer Bezugnahme auf Jauß die zentrale Rolle der »*untriuwe* seines Protagonisten« hervor. Kritisch zu Jauß und der für die mittelalterlichen Fuchsepen methodisch ungeeigneten **Schiller'schen Terminologie der pathetischen Satire auch Schwab 1967, S. 218**, Anm. 254.
- 39 Ältere und jüngere Forschung unterscheiden sich Mecklenburg 2002, S. 16f., zufolge kaum hinsichtlich dieser Charakterisierung heroischen Handelns, lediglich die Bewertung divergiere. Hätten ältere Forschungspositionen die Vorbildhaftigkeit der heroischen Handlungsweise unterstrichen, hebe die jüngere Forschung insbesondere die Brutalität und soziale Destruktivität der heroischen Exorbitanz hervor.
- 40 Kompakt zusammenfassend zu den unterschiedlichen heldenepischen Erzählmustern Lienert 2015, S. 19.
- 41 Zum Kontrast zwischen dem kollektiven Sprechen und Handeln der Ameisen und dem Hoftag des Löwenkönigs vgl. Hufnagel 2016, S. 163f.

- 42 Hagen ist *grimme gemuot* oder handelt *mit grimmigem muot* (›**Nibelungenlied**‹, Str. 413,4, 438,2, 1543,1, 1562,1, 1605,4, 2301,4, 2348,1 und 2349,2) und wird gleichsam formelhaft als *der grimme Hagen* (Str. 993,1, 1040,4, 1281,1, 1500,4, 2022,4, 2198,1 und 2368,1) oder als *ein grimmer* bzw. *grimme man* (Str. 1753,3 und 1798,3) bezeichnet. Häufiger findet sich nur der Namenszusatz *von Tronege*. Selten sind in Bezug auf Hagen hingegen andere Epitheta wie *starc*, *küen*, *übermüete* oder *zierlich*, die jeweils nur vereinzelt vorkommen.
- 43 Auf die Komik des »hypertroph heroischen Epithetons für eine Ameise« und der »verbale[n] Inkongruenz« dieser Bezeichnung weist Schilling 1989, S. 109, hin.
- 44 Vgl. zusammenfassend Lienert 2015, S. 19: »Begegnungen mit Ungeheuern und Wesen der Anderwelt (Monster- und Drachentöterfabeln, Riesenkämpfe) [...]. Der Kampf gegen das Böse in Gestalt von Ungeheuern, Drachen und Riesen ist eine Erlösertat.«
- 45 Für die Verbindung von *verklagen* und *erlagen* im Reim und den Topos des niemals hinlänglich zu beklagenden Verlusts finden sich zahlreiche Belege in ›**Nibelungenlied**‹ (Str. 2332,3f.: Klage Dietrichs über im Kampf getötete **Verwandte**) und ›Klage‹ (V. 842f.: Klage Etzels; V. 1867–1870: Klage über Rüdiger; V. 3367–3377: Warnung Bischof Pilgrims vor unnützer Klage; V. 4064–4073: Bericht Rumolts).
- 46 Allgemein zur *suone* bzw. *Sühne* als Rechtsterminus vgl. Kaufmann 1998.
- 47 Auch Weidenkopf 1981, S. 504, und Dietl 2009, S. 45f., stellen fest, dass der Fuchs von Beginn an in Opposition zur höfischen Gesellschaft und zu deren Normen steht. Dietl 2009, S. 46, spricht dabei von einer »Dekonstruktion des **höfischen Romaneingangs**« **im Prolog des ›Reinhart Fuchs‹**. **Dimpel 2013**, S. 401, weist in Bezug auf den Prolog auf die Problematik der Verlässlichkeit angesichts des Fehlens einer Quellenberufung und der proklamierten Vorbildhaftigkeit der Täuschung hin. Schilling 1989, S. 119, sieht bereits im Prolog Hinweise auf ein »komplexe[s] Verhältnis von Lüge und Wahrheit, von Fiktion und Wirklichkeit« gegeben; anders Götttert 1971, S. 86, der dem Prolog eine »unkomplizierte Art« bescheinigt, die »ganz dem gewohnten Bild der Eröffnung **eines Epos** entspricht.« **Prolog und Sentenzen bestätigten, so Götttert** weiter, die »dichterisch[e] Absicht des Werks«, die in der Übertragung des Berichteten »auf die gegenwärtige Situation« (beide Zitate Götttert 1971, S. 93) bestehe und dessen Funktion es sei, die »Macht der *untruwe*« (Götttert 1971, S. 86) zu verurteilen und vor ihr zu warnen.

- 48 Am Ende der Erzählung kommt es infolge von Reinharts Handeln zum völligen Zerfall der körperlich, etwa durch Häutungen, zunehmend versehrten Hofgesellschaft (P, V. 1993) und ihres vergifteten Herrschers, dessen Haupt und Zunge zerbersten (P, V. 2242–2244). Der Fuchs begibt sich Hand in Hand mit dem Dachs, seinem *kvllinc* (P, V. 2193), in den Wald (P, V. 2192–2198), nachdem er den Löwenkönig tödlich vergiftet hat.
- 49 In Bezug auf die »Doppelbödigkeiten des Erzählers«, die denselben Grundsätzen folgen wie das Handeln und Sprechen des füchsischen Protagonisten, schlägt Schilling 1989, S. 119, treffend vor, »von einer füchsischen Erzähltechnik oder auch **vulpekulären Narrativik**« im »Reinhart Fuchs« zu sprechen.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Aristoteles: *Historia Animalium*. Buch I und II, übers., eingeleitet und kommentiert von Stephan Zierlein, Berlin 2013 (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 16, Zoologische Schriften I).
- Babrius: *Äsopische Fabeln*, in: *Antike Fabeln in einem Band*, hrsg. und aus dem Griechischen und Lateinischen übers. von Johannes Irmscher, 2. Aufl., Berlin/Weimar 1987 (Bibliothek der Antike), S. 243–340.
- Beda Venerabilis: *Super parabolis Salomonis*, in: Migne, Jacques Paul (Hrsg.): *Patrologia Latina*, Bd. 91, Paris 1862, Sp. 937–1040.
- Biblia sacra. *luxta vulgatam versionem, recensuit et brevi apparatu critico instruxit Robert Weber, editionem quintam emendatam retractatam praeparavit Roger Gryson*, Stuttgart 2007.
- Heinrich der Glîchezäre: *Reinhart Fuchs*. *Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch*, hrsg., übers. und erläutert von Karl-Heinz Göttert, Stuttgart 1976, bibliographisch ergänzte Ausgabe 2005.
- Hugo von Trimberg: *Der Renner*, hrsg. von Gustav Ehrismann. 4 Bde., Tübingen 1908–1911. Wiederabdruck mit einem Nachwort und Ergänzungen von Günther Schweikle, Berlin 1970 (Deutsche Neudrucke: Texte des Mittelalters).
- Isidori Hispalensis Episcopi *Etymologiarvm sive Originvm libri XX*, hrsg. von W. M. Lindsay, Bd. 2, Oxford 1971.
- La Fontaine: *Fables choisies mises en vers*, in: Ders.: **Œuvres complètes, Bd. I: Fables, contes et nouvelles**, édition établie, présentée et annotée par Jean-Pierre Collinet, Paris 1991 (Bibliothèque de la Pléiade 10), S. 1–548, Anm. S. 1045–1325.

- Marie de France: Les Fables, **édition critique accompagnée d'une introduction, d'une traduction, de notes et d'un glossaire par Charles Brucker, 2^e édition revue et complétée, Paris/Leuven 1998 (Ktēmata 12).**
- Der Marner: Lieder und Sangsprüche aus dem 13. Jahrhundert und ihr Weiterleben im Meistersang, hrsg., eingeleitet, erläutert und übers. von Eva Willms, Berlin/New York 2008.
- Der Millstätter Physiologus. Text, Übersetzung, Kommentar von Christian Schröder, Würzburg 2004 (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie 24).
- Das Narrenschiff: Nach der Erstausgabe (Basel 1494) mit den Zusätzen der Ausgaben von 1495 und 1499 sowie den Holzschnitten der deutschen Originalausgaben hrsg. von Manfred Lemmer, 4., erweiterte Aufl., Tübingen 2004 (Neudrucke deutscher Literaturwerke NF 5).
- Die Nibelungenklage. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Karl Bartsch. Einführung, neuhochdeutscher Kommentar und Übersetzung von Elisabeth Lienert, Paderborn 2000 (Schöninghs mediävistische Editionen 5).
- Das Nibelungenlied. Nach der Ausgabe von Karl Bartsch hrsg. von Helmut de Boor, 22., revidierte und von Roswitha Wisniewski ergänzte Aufl., Wiesbaden 1996 (Deutsche Klassiker des Mittelalters).
- C. Plinius Secundus d. Ä.: Naturkunde, hrsg. und übers. von Roderich König, Düsseldorf/Zürich 1976.
- Rabanus Maurus: De universo libri XXII, in: Migne, Jacques Paul (Hrsg.): Patrologia Latina, Bd. 111, Paris 1864, Sp. 9–614.
- Reinfrid von Braunschweig, hrsg. von Karl Bartsch, Stuttgart 1871 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 109).
- Le Roman de Renart, publié par Ernest Martin, 3 Bde., photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Strasbourg 1882–1887, Berlin/New York 1973.
- Le Roman de Renart (Manuscrit de Paris, Arsenal 3334), édition publiée sous la **direction d'Armand Strubel avec la collaboration** de Roger Bellon, Dominique Boutet et Sylvie Lefèvre, Paris 1998 (Bibliothèque de la Pléiade 445).
- Le Roman de Renart, édition bilingue établie, traduite et annotée par Jean Dufournet [u. a.], 2 Bde., Paris 2013–2015 (Champion Classiques, Moyen Âge 40).
- Seifrits Alexander aus der Straßburger Handschrift, hrsg. von Paul Gereke, Berlin 1932 (DTM 36).
- Ulrich von Eschenbach: Alexander, hrsg. von Wendelin Toischer, Tübingen 1888 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 183).
- Walther von der Vogelweide: Leich, Lieder, Sangsprüche. 15., veränderte und um Fassungseditionen erweiterte Aufl. der Ausgabe Karl Lachmanns. Aufgrund der 14., von Christoph Cormeau bearbeiteten Ausgabe neu hrsg., mit Erschließungshilfen und textkritischen Kommentaren versehen von Thomas Bein. Edition der Melodien von Horst Brunner, Berlin/Boston 2013.

- Wernher von Elmendorf, unter Mitarbeit von Udo Gerdes [u. a.] hrsg. von Joachim Bumke, Tübingen 1977 (ATB 77).
- Wernher der Gärtner: Helmbrecht. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hrsg. von Karlheinz Göttert, Stuttgart 2015.
- Wolfram von Eschenbach: Parzival. Nach der Ausg. Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von Eberhard Nellmann, übertragen von Dieter Kühn, Frankfurt a. M. 1994 (Bibliothek des Mittelalters 8).
- Ysengrimus. Text with Translation, Commentary and Introduction by Jill Mann, Leiden [u. a.] 1987 (Mittellateinische Studien und Texte 12).
- Zürcher Bibel, Zürich 2007.

Sekundärliteratur

- van den Abeele, Baudouin: Art. Tiersymbolik, in: LexMA, Bd. VIII (1997), Sp. 785–787.
- Borgards, Roland (Hrsg.): Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch, Stuttgart 2016.
- Borgards, Roland: Tiere und Literatur, in: Ders. 2016, S. 225–244.
- Braun, Manuel: Mitlachen oder Verlachen? Zum Verhältnis von Komik und Gewalt in der Heldenepik, in: Ders./Herberichs, Cornelia (Hrsg.): Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen, München 2005, S. 381–410.
- Broekmann, Theo: *Süenen* und *bescheiden*. Der ›Reinhart Fuchs‹ des Elsässers Heinrich im Spiegel mittelalterlicher Verhaltenskonventionen, in: Frühmittelalterliche Studien 32 (1998), S. 218–262.
- Bühler, Benjamin: Ameise, in: Ders./Rieger, Stefan: Vom Übertier. Ein Bestiarium des Wissens, Frankfurt a. M. 2006, S. 15–26.
- Charbonneau, Daniel/Dornhaus, Anna: Workers ›specialized‹ on inactivity. Behavioral consistency of inactive workers and their role in task allocation, in: Behavioral Ecology and Sociobiology 69 (2015), S. 1459–1472.
- Demandt, Alexander: Der Baum. Eine Kulturgeschichte, 2., überarbeitete und erweiterte Aufl., Köln [u. a.] 2014.
- Derrida, Jacques: ›Fourmis‹, Lectures de la Différence Sexuelle, in: Cixous, Hélène/Calle-Gruber, Mireille: Hélène Cixous, Rootprints. Memory and Life Writing, übers. von Eric Prenowitz, London 1997, S. 119–127.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden, Leipzig 1854–1961.
- Dietl, Cora: *Violentia* und *potestas*. Ein fuchsischer Blick auf ritterliche Tugend und gerechte Herrschaft im ›Reinhart Fuchs‹, in: Lähmann, Henrike/Linden, Sandra (Hrsg.): Dichtung und Didaxe. Lehrhaftes Sprechen in der Literatur des Mittelalters, Berlin 2009, S. 41–54.
- Dimpel, Friedrich Michael: Fuchsische Gerechtigkeit. *Des weste Reinharte niman dank*, in: PBB 135 (2013), S. 399–422.

- Dinzelbacher, Peter: Mittelalter, in: Ders. (Hrsg.): Mensch und Tier in der Geschichte Europas, Stuttgart 2000, S. 181–292.
- Dod, Bernard G.: Aristotle in the Middle Ages. Aristoteles Latinus, in: Kretzmann, Norman [u. a.] (Hrsg.): The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism. 1100–1600, Cambridge 1982, S. 45–79.
- Doll, Martin/Kohns, Oliver (Hrsg.): Politische Tiere. Zoologie des Kollektiven, Paderborn 2017 (Texte zur politischen Ästhetik 6).
- Düwel, Klaus: Einleitung, in: Der ›Reinhart Fuchs‹ des Elsässers Heinrich, unter Mitarbeit von Katharina von Goetz [u. a.] hrsg. von Klaus Düwel, Tübingen 1984 (ATB 96), S. IX–XLIII.
- Freienhofer, Evamaria: Verkörperungen von Herrschaft. Zorn und Macht in Texten des 12. Jahrhunderts, Berlin/Boston 2016 (TMP 32).
- Glück, Jan [u. a.] (Hrsg.): Reflexionen des Politischen in der europäischen Tierepik, Berlin/Boston 2016.
- Goossens, Jan/Sodmann, Timothy (Hrsg.): Third international Beast Epic, Fable and Fabliau Colloquium, Köln/Wien 1981 (Niederdeutsche Studien 30).
- Göttert, Karl-Heinz: Tugendbegriff und epische Struktur in höfischen Dichtungen. Heinrichs des Glîchezâre ›Reinhart Fuchs‹ und Konrads von Würzburg ›Engelhard‹, Köln/Wien 1971 (Kölner germanistische Studien 5).
- Grimm, Jacob: Sendschreiben an Karl Lachmann über ›Reinhart Fuchs‹, Leipzig 1840.
- Grinda, Klaus R.: Enzyklopädie der literarischen Vergleiche. Das Bildinventar von der römischen Antike bis zum Ende des Frühmittelalters, Paderborn [u. a.] 2002.
- Grubmüller, Klaus: Historische Semantik und Diskursgeschichte. *zorn*, *nîr* und *haz*, in: Jaeger, Stephen C./Kasten, Ingrid (Hrsg.): Codierungen von Emotionen im Mittelalter, Berlin 2003 (TMP 1), S. 47–69.
- Haubrichs, Wolfgang: Die Anfänge. Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60), 2., durchgesehene Aufl., Tübingen 1995 (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit I/1).
- von der Heiden, Anne/Vogl, Joseph (Hrsg.): Politische Zoologie, Zürich/Berlin 2007.
- Heinzle, Joachim: Art. Heldendichtung, in: RLW, Bd. II (2000), S. 21–25.
- Herrmann, Sebastian: Faul wie eine Ameise, in: Süddeutsche Zeitung vom 12.10.2015.
- Hufnagel, Nadine: Verwandtschaft im ›Reinhart Fuchs‹. Semantik und Funktion von Verwandtschaft im mittelhochdeutschen Tierepos, Frankfurt a. M. 2016 (Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft 35).
- Hünemörder, Christian: Art. Ameise, in: Der Neue Pauly, Bd. 1 (1996), Sp. 585.

- Jäckel, Dirk: Der Herrscher als Löwe. Ursprung und Gebrauch eines politischen Symbols im Früh- und Hochmittelalter, Köln 2006 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 60).
- Janz, Brigitte: Strukturierte Zeit. Die dreimalige Ladung im ›Reinhart Fuchs‹, in: Dilg, Peter [u. a.] (Hrsg.): Rhythmus und Saisonalität. Kongreßakten des 5. Symposiums des Mediävistenverbandes in Göttingen 1993, Sigmaringen 1995, S. 181–197.
- Jauß, Hans Robert: Untersuchungen zur mittelalterlichen Tierdichtung, Tübingen 1959 (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 100).
- Johach, Eva: Der Bienenstaat. Geschichte eines politisch-moralischen Exempels, in: von der Heiden/Vogl 2007, S. 219–233.
- Johach, Eva: Die (offene) Ameisengesellschaft und ihre Feinde, in: Doll/Kohns 2017, S. 91–115.
- Kaufmann, E.: Art. Sühne, Sühneverträge, in: ¹HRG, Bd. V (1998), Sp. 72–76.
- Kling, Alexander: Die Tiere der politischen Theorie, in: Borgards 2016, S. 97–110.
- Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, bearb. von Elmar Seebold, 25., durchgesehene und erweiterte Aufl., Berlin/Boston 2011.
- Kompatscher, Gabriela [u. a.]: Human-Animal Studies. Eine Einführung für Studierende und Lehrende. Mit Beiträgen von Reinhard Heuberger und Reinhard Margreiter, Münster/New York 2017.
- Kühnel, Jürgen: Zum ›Reinhart Fuchs‹ als antistaufischer Gesellschaftssatire, in: Krohn, Rüdiger [u. a.] (Hrsg.): Stauferzeit. Geschichte, Literatur, Kunst, Stuttgart 1978 (Karlsruher kulturwissenschaftliche Arbeiten 1), S. 71–85.
- Lienert, Elisabeth: Perspektiven der Deutung des ›Nibelungenlieds‹, in: Heinze, Joachim [u. a.] (Hrsg.): Die Nibelungen. Sage – Epos – Mythos, Wiesbaden 2003, S. 91–112.
- Lienert, Elisabeth: Mittelhochdeutsche Heldenepik. Eine Einführung, Berlin 2015 (Grundlagen der Germanistik 58).
- Martini, Thorsten W. D.: Facetten literarischer Zorndarstellungen. Analysen ausgewählter Texte der mittelalterlichen Epik des 12. und 13. Jahrhunderts unter Berücksichtigung der Gattungsfrage, Heidelberg 2009.
- Mecklenburg, Michael: Parodie und Pathos. Heldensagenrezeption in der historischen Dietrichepik, München 2002 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 27).
- Müller, Jan-Dirk: Das ›Nibelungenlied‹, 4., neu bearb. und erweiterte Aufl., Berlin 2015 (Klassiker-Lektüren 5).
- Nellmann, Eberhard: Kommentar, in: Wolfram von Eschenbach: Parzival. Nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von Eberhard Nellmann. Übertragen von Dieter Kühn, Frankfurt a. M. 1994 (Bibliothek des Mittelalters 8), Bd. II, S. 411–866.

- Obermaier, Sabine: Macht und Wut, Treue und Mut. Das Bild des Löwen im Mittelalter und seine antiken und christlichen Traditionen, in: Tori, Luca/Steinbrecher, Aline (Hrsg.): *Animali. Tiere und Fabelwesen von der Antike bis zur Neuzeit*. 01. März 2013 bis 14. Juli 2013. Eine Ausstellung des Schweizerischen Nationalmuseums im Landesmuseum Zürich, Genf/Mailand 2012, S. 129–141.
- Oexle, Otto Gerhard: Potens und Pauper im Frühmittelalter, in: Harms, Wolfgang/Speckenbach, Klaus (Hrsg.): *Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion*, Tübingen 1992, S. 131–149.
- Ohly, Friedrich: Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter, in: *ZfdA* 89 (1958), S. 1–23.
- Pastré, Jean-Marc: *Morals, Justice and Geopolitics in the ›Reinhart Fuchs‹ of the Alsatian Heinrich der Glichezaere*, in: Varty, Kenneth (Hrsg.): *›Reynard the Fox‹. Social Engagement and Cultural Metamorphoses in the Beast Epic from the Middle Ages to the Present*, New York/Oxford 2000, S. 37–53.
- Rädle, Fidel: »Vade ad formicam, o piger!« (Prv 6,6). Ameisen in der nachantiken lateinischen Literatur, in: Friedrich, Christoph [u. a.] (Hrsg.): *Rosarium litterarum. Beiträge zur Pharmazie- und Wissenschaftsgeschichte. Festschrift für Peter Dilg zum 65. Geburtstag*, Eschborn 2003, S. 259–272.
- Reppen, Tilman: Art. Miete, in: *HRG*, Bd. III (2016), Sp. 1496–1502.
- Schilling, Michael: Vulpekuläre Narrativik. Beobachtungen zum Erzählen im ›Reinhart Fuchs‹, in: *ZfdA* 118 (1989), S. 108–122.
- Schwab, Ute: Zur Datierung und Interpretation des ›Reinhart Fuchs‹. Mit einem textkritischen Beitrag von Klaus Düwel, Neapel 1967.
- Speckenbach, Klaus: Der Reichsuntergang im ›Reinhart Fuchs‹ und in der Nibelungendichtung, in: Goossens/Sodmann 1981, S. 404–434.
- Vida, Susanna: Art. Grille und Ameise, in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 6 (1990), Sp. 161–164.
- Voretzsch, Karl: Zum mittelhochdeutschen ›Reinhart Fuchs‹. Die Krankheit des Löwen, in: *Altdeutsches Wort und Wortkunstwerk. Georg Baesecke zum 65. Geburtstage*, Halle a. d. S. 1941, S. 160–175.
- Wallner, Anton: ›Reinhart Fuchs‹. Lesungen und deutungen, in: *PBB* 47 (1923), S. 173–220.
- Weidenkopf, Stefan: Die Symbolstruktur des Weges des Fuchses Reinhart, in: Goossens/Sodmann 1981, S. 496–516.
- Werber, Niels: *Ameisengesellschaften. Eine Faszinationsgeschichte*, Frankfurt a. M. 2013.
- Werber, Niels: *Zoologie der Kunst. Ameisen, Evolution & Ästhetik nach Darwin*, in: Doll/Kohns 2017, S. 137–160.

Widmaier, Sigrid: Das Recht im ›Reinhart Fuchs‹, Berlin [u. a.] 1993 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 226, N.F. 102).

Anschrift der Autorin:

Marion Darilek, M. A.
Eberhard Karls Universität Tübingen
Deutsches Seminar
Wilhelmstraße 50
72074 Tübingen
E-Mail: marion.darilek@uni-tuebingen.de

Christoph Schanze

Viel Lärm um nichts?

Erzählen ohne Moral im ›Erec‹

Abstract. Im Vorfeld des finalen Kampfes der *Joie de la curt*-Aventüre erzählt Erec seinem Kontrahenten Mabonagrin eine Fabel, allerdings ohne ›schemagerecht‹ ein Pro- oder Epimythion anzufügen, durch das die Fabel mit einer expliziten *moralisatio* versehen würde. Der vorliegende Beitrag geht der Frage nach, welche Bedeutung der fehlenden *moralisatio* zukommt und wie sich Erecs Fabel-Binnenerzählung zur *narratio* des gesamten Romans verhält.

Anders als man angesichts des Titels dieser Miscelle vermuten könnte, beziehen sich die folgenden Überlegungen nicht in erster Linie auf den gesamten ›Erec‹-Roman, und sie haben auch nicht ein Erzählen zum Thema, das als ›amoralisch‹ einzustufen wäre. Ob es in der mittelalterlichen Literatur so etwas wie ein explizit amoralisches Erzählen überhaupt gibt – wie etwa im Falle von Michael Köhlmeiers 2013 erschienenem Schelmenroman ›Die Abenteuer des Joel Spaziererk‹ mit einem Ich-Erzähler als Protagonisten, der »diesseits von Gut und Böse« und »ein charmantes Monster ohne Moral« (beide Zitate Maar 2013) ist –, wäre eine interessante Frage. Gerade in der mittelhochdeutschen Kleinenepik, in der häufig von geradezu spektakulär amoralischen Handlungen erzählt wird, sind diese durch Pro- oder Epimythien zumindest auf den ersten Blick neutralisiert (vgl. dazu z. B. Haug 2001). Zu denken wäre beim Stichwort ›amoralisches Erzählen‹ etwa an Strickers ›Pfaffen Amis‹, der davon berichtet, *wer der erste man wer, / der liegen triegen aneviench* (V. 40f.; zitierte Ausgabe: Schilling 1994), an den ›Reinhart

Fuchs«, dessen Erzähler viel Sympathie für seinen völlig amoralischen Protagonisten aufbringt und dies im Pro- und Epilog mehr schlecht als recht verschleiern (siehe dazu auch den Beitrag von Marion Darilek in diesem Themenheft), an Heinrich Wittenwilers »Ring« mit seiner zutiefst pessimistischen Weltsicht, in dem das Modell der Didaxe *ex negativo* weit über seine Grenzen hinaus strapaziert wird, oder vielleicht auch an das »Nibelungenlied« mit seinem Bericht von der fatalen Eigendynamik von *êre* und *triuwe* jenseits aller moralischen Maßstäbe, dessen blutiges Ende der Erzähler unkommentiert lässt.

Doch um ein solcherart »amoralisches« Erzählen soll es im Folgenden nicht gehen. Ich will vielmehr an einem Beispiel zeigen, wie in einem großepischen Werk, bei dem »gattungsbedingt« mit der Explikation einer wie auch immer gearteten *moralisatio* nicht in der Form zu rechnen ist wie in den Textsorten, die in den anderen Beiträgen unseres Themenheftes im Mittelpunkt stehen, innerhalb der erzählten Welt und in Figurenrede ein narrativer Mikrotext mit exemplarischer Funktion eingefügt wird, dem die Verbindung mit einer expliziten *moralisatio* eigentlich per se inhärent ist: nämlich eine Fabel (vgl. zum didaktischen Anspruch von Fabeln z. B. Grubmüller 2007, S. 556; Ehrismann 2011, S. 31; Schlecht 2014, S. 37–46). Diese Fabel wird aber innerhalb der Figurenrede entgegen der Erwartung, die der Texttyp evoziert, nicht mit einem »moralisierenden« Pro- oder Epimythion versehen. Diese Beobachtung legt verschiedene Fragen nahe: nach der Einbindung der Fabel in den Kontext des Romans, auch mit Blick auf dessen Prätext; nach ihrer Stofftradition und der damit einhergehenden Präsemantisierung; schließlich nach der narrativen Funktionalisierung der Fabel auf der Ebene der Erzählung einerseits, auf der des Erzählens andererseits. Ich will im Folgenden skizzenhaft einige Antworten versuchen und damit einer Passage des »Erec« Aufmerksamkeit widmen, die in der »Erec«-Forschung bislang nur am Rande beachtet und bei der Beschäftigung mit der *Joie de la curt*-Aventure meist übergangen wurde.

Zunächst zum Kontext der Szene: Nachdem Erec im Baumgarten von Brandigan die in ihrem Zelt auf einem Bett sitzende Partnerin Mabonagrins angetroffen hat und von ihr begrüßt wurde (V. 8926–8989; benutzte Ausgabe: Gärtner 2006), erscheint sogleich wutschnaubend der furchteinflößende Rote Ritter Mabonagrins (V. 8990–9026) und grüßt den Eindringling auf unziemliche Weise (V. 9025f.: *er gruozte in ein teil vaste, / gelich einem übelen man*; zum *grüezen* als möglichem Zeichen der »Bekundung einer feindlichen Absicht« vgl. Jones 2007, S. 145). Damit ist, wie auch schon bei Erecs Eintritt in den Baumgarten, klar, dass die Begegnung in einen Zweikampf münden muss: *Joie de la curt* ist Erecs (und Enites) letzte und gefährlichste Station auf dem Weg durch die Aventüre-Welt. Nach der ruppigen Frage Mabonagrins, was der *valschære* (V. 9027) Erec hier mit seiner, Mabonagrins, *vrouwen* (V. 9028) zu schaffen habe, entspinnt sich ein stichomythisches Frage-Antwort-Gespräch zwischen Erec und Mabonagrins, das schemagerecht dem Wechsel von kampfeinleitenden Reizreden vor dem ritterlichen Duell entspricht (vgl. zu diesem Strukturelement heldenepischer Provenienz Jones 2007; Linden 2012; Terrahe 2014). Erec geht darin nicht auf Mabonagrins wütende Drohungen und ehrenrührige Fragen ein, sondern gibt sich betont gelassen und unwissend, was Mabonagrins natürlich nur weiter provoziert:

Erec redet Mabonagrins zwar mit *herre* und *ir* durchaus höflich an und er vermeidet abschätzige Ausdrücke, im Gegensatz zu Mabonagrins, der sie mehrmals gebraucht, aber zum größten Teil weicht Erec den Fragen seines Gegenübers aus, er gibt knappe und nichtssagende oder provokante Antworten. Offensichtlich will er kein richtiges Gespräch mit Mabonagrins anknüpfen, er will ihn vielmehr aufreizen und zum Kampf zwingen. (Jones 2007, S. 154f.)

Auf Mabonagrins irritierte Frage, warum Erec angesichts seiner Drohungen so gelassen bleibe (V. 9048: *wie versmâhet dir min rede sô?*), reagiert Erec mit »sarkastischer Verachtung« (Mieder 2001, S. 74), indem er seinem Gegenüber eine kleine Geschichte erzählt, und zwar die Fabel von den kreißen den Bergen (Dicke/Grubmüller 1987, Nr. 56, S. 62–67):

ich enahte niht uf iuwer drö
und wil si wol genözen
zwein bergen grözen.
die swuoren bī ir sinnen
daz si wolden gewinnen
in selben ein gezæmez kint,
ein grözez, als ouch si dā sint.
dô verhancte des got
daz ez wart der liute spot,
und gebären eine veltmūs.
(>Erec<, V. 9049–9058)

Das ist natürlich ziemlich unverschämt. Als sei das noch nicht genug, schiebt Erec direkt im Anschluss noch eine sprichwortartige Sentenz nach, die auf ein Bibelwort (Sir 11,32; aufgegriffen in Iac 3,5) rekurriert: *ouch sint verbrunnen grôziu hūs / von wênigem viure* (V. 9059f.; vgl. zu den beiden inserierten Mikrotexten Wright 1994; Mieder 2001, S. 74; Reuvekamp 2007, S. 27–33; Eikelmann/Reuvekamp 2012, S. 34f.). Wenig später beginnt dann der erbitterte Zweikampf, durch den Erec nach langem und hartem Kampf mit dem Sieg über Mabonagrin sein altes, ›schlechteres‹ Ich überwindet und die Hofesfreude in Brandigan wieder herstellt.

Erec erzählt Mabonagrin also eine Fabel, aber eine ohne das erwartbare Pro- oder Epimythion und mithin ohne eine explizite Moral (also: ohne *moralisatio*). Dieser Fabel-Einschub in der kampfeinleitenden Reizrede ist – wie auch die stichomythische Gestaltung der gesamten Passage – eine Zutat Hartmanns, der den Redewechsel vor dem Kampf »zu einem eigenen Höhepunkt der Episode aus[baut]« (Reuvekamp 2007, S. 30). In Chrétiens ›Erec et Enide‹ reagiert Erec zwar auch besonnen auf die verbale Attacke, aber nicht so betont unterkühlt und provozierend wie bei Hartmann. Zudem formuliert Erec die Warnung an seinen Gegner nicht indirekt-bildlich (wie im Falle der Fabel), sondern ganz konkret:

Menaciez tant con vos pleira,
et je sui cil qui se teira,
qu’an menacier n’a nul savoir.

Savez por coi? Tex cuide avoir
le geu joé, qui puis le pert;
et por c'est fos tot en apert
qui trop cuide et qui trop menace.

(>Erec et Enide<, V. 5871–5877; benutzte Ausgabe: Gier 1987)

Droht, so viel es Euch gefällt! Ich werde schweigen, denn im Drohen liegt kein Verstand. Wißt ihr warum? Derjenige meint das Spiel gespielt zu haben, der es dann verliert; und derjenige ist ganz offensichtlich nicht gescheit, der zuviel glaubt und zuviel droht. (Übersetzung: Gier)

Die Fabel von den kreißenden Bergen, die Erec in der mittelhochdeutschen Fassung erzählt, um Mabonagrín zu provozieren und zugleich zu warnen (siehe dazu unten), war in der Spätantike und im Mittelalter weit verbreitet (vgl. die Belege bei Dicke/Grubmüller 1987, S. 62–64; die >Erec<-Stelle ist der früheste volkssprachige Nachweis). Ursprünglich ist sie äsopischer Provenienz (Phaedrus, Buch IV, Nr. 24). Hartmann kannte sie wohl aus der gelehrten Sphäre, entweder aus der im Schulkontext verankerten Fabeltradition (vgl. Wright 1994, S. 29f.; Reuvekamp 2007, S. 27, Anm. 61; allgemein zum Stellenwert von Fabeln im mittelalterlichen Schulunterricht Grubmüller 1977, S. 87–97) oder aus der lateinischen Poetik (vgl. Wright 1994, S. 28f., mit Hinweis auf die ältere Forschung; Reuvekamp 2007, S. 28–30): In die >Ars poetica< des Horaz ist der narrative Kern der Fabel als Sprichwort eingegangen (V. 139: *parturient montes, nascetur ridiculus mus* – »Berge gebären, heraus kommt eine lächerliche Maus«), dessen Bekanntheit im ausgehenden 12. Jahrhundert die >Poetria nova< des Geoffroi de Vinsauf belegt: [...] *jam mons / Parturiet, sed erit tandem mus filius ejus* (V. 448f.: »Schon gebiert der Berg, aber schließlich wird nur eine Maus sein Kind sein«). Zum Verhältnis von Fabel und Sprichwort merkt Reuvekamp 2007 an: »Ihrer Genese nach sind Fabel und Sprichwort vom kreisenden [sic!] Berg untrennbar miteinander verbunden, und auch in der Verwendungstradition ist nicht immer eindeutig zwischen beiden Gattungen zu unterscheiden« (S. 27, Anm. 61). Ob für den >Erec< eine Version der Fabel (vgl. Wright 1994, S. 29f.; dazu tendiert auch Reuvekamp 2007, S. 27, Anm. 61) oder vielleicht

doch das Sprichwort das Vorbild lieferten und ob Hartmann im letzteren Fall unmittelbar auf Horaz oder eher auf ein mittelalterliches Florilegium zurückgegriffen hat (vgl. Wright 1994, S. 29), ist unerheblich (der Umstand, dass Erec von zwei Bergen erzählt, könnte jedoch ein Hinweis auf Horaz-Kennntnis oder zumindest **Vertrautheit mit der Horaz'schen Version des Sprichworts** sein).

Beide, Fabel und Sprichwort, zielen mahnend auf das Missverhältnis zwischen Ursache und Wirkung und haben damit exemplarische Funktion: Im Falle der Fabel geht es um eine vollmundige Ankündigung mit einem dürftigen Ergebnis (frei nach dem Motto ›viel Lärm um nichts‹), im Falle des Sprichworts um die großen Folgen, die ein kleines Ereignis zeitigen kann. In der Fabel, wie sie Phaedrus erzählt, wird diese *moralisatio* im Epimythion expliziert:

Mons parturibat, gemitus immanes ciens,
eratque in terris maxima expectatio.
At ille murem peperit. Hoc scriptum est tibi,
qui, magna cum minaris, extricas nihil. (IV,24)

Ein Berg gebar, gab entsetzliches Stöhnen von sich, und auf der Erde herrschte eine gewaltige Spannung. Aber jener gebar eine Maus. Dieser Text ist für dich, der du, wenn du Großes ankündigst, nichts erreichst. (Übersetzung: Oberg)

Die Vermutung, dass sich Phaedrus damit an »Kritiker oder Kollegen« wendet und auf diese Weise »Anspruch und Wirklichkeit literarischer Arbeit versinnbildlicht« (beide Zitate Oberg, Kommentar zur Phaedrus-Ausgabe, S. 229f.), liegt nahe. In eine ganz ähnliche Richtung zielt das Sprichwort auch in der ›Ars poetica‹: Horaz mahnt zur taktvollen Bescheidenheit beim Wiedererzählen bereits bekannter Stoffe, um keine zu hohen Erwartungen an das eigene Werk zu wecken (V. 128–152). Geoffroi erwähnt das Sprichwort im Kontext des Umgangs mit großspurigen Gesprächspartnern (V. 431: *contra ridiculos*): Solchen solle man mit Ironie begegnen und sie in einer spöttischen Art und Weise loben (V. 432: *lauda, sed ridiculose*).

Was bedeutet all das nun für die fragliche Stelle im ›Erec‹? Zunächst ist nochmals der Eingangsbefund zu betonen: Anders als in der Tradition (siehe Phaedrus) versieht Erec die Fabel von den Bergen, die lediglich eine Maus hervorbringen, nicht unmittelbar mit einer *moralisatio*. An deren Stelle tritt zunächst das Sprichwort vom kleinen Funken, der großen Schaden anrichten kann. Bildhaftes Sprechen und proverbiale ›Weisheit‹ substituieren den lehrhaften Gestus, der der Fabel eigentlich eignet. Die fehlende *moralisatio* dürfte der Situation geschuldet sein, in der Erec die Fabel erzählt. Es handelt sich dabei eben nicht um ein Lehrgespräch oder einen ähnlich gelagerten ruhigen und sachlichen Austausch unter Freunden, sondern um eine kampf-einleitende Reizrede in einer ohnehin schon aufgeheizten Situation. Genau dieser Umstand wird zum Problem, wenn man nach dem Zweck der Fabel und Erecs Intention sowie nach dem ›didaktischen‹ Wirkprinzip des Mikrotexes fragt. Aus der Situation heraus hat die Fabel nämlich keinerlei didaktischen Zweck, auch wenn Erec im Anschluss an die Fabel und das Sprichwort dann doch noch eine Art *moralisatio* ergänzt, indem er Mabonagrין indirekt das Missverhältnis zwischen seinen Drohgebärden und mangelnder Tapferkeit vorwirft: *in ist daz ellen tiure, / die sô grimmeclîch wellent sîn. / daz selbe sol hie werden schîn* (V. 9061–9063). Dass das aber eher eine weitere Provokation ist als eine unmittelbar auf Mabonagrין gemünzte Lehre, die die Quintessenz aus Fabel und Sprichwort bilden würde, wird durch den Schluss von Erecs Reizrede ersichtlich, wenn er seine ›Belehrungen‹ auch auf sich und auf den völlig offenen Ausgang des Kampfes bezieht: *ê wir uns hiute scheiden, / unser einem oder uns beiden / ist daz giuden gar gelegen* (V. 9064–9066). Nimmt man das wörtlich, bezeichnet Erec auch seine eigenen Äußerungen im Vorfeld des Kampfes als Prahlerei (*giuden*), auch wenn aus der Situation heraus klar ist, dass Erec seinen gesamten letzten Gesprächsbeitrag mit Fabel, Sprichwort und Pseudo-*moralisatio* unmittelbar auf Mabonagrין und sein Verhalten bezieht. Dessen Reaktion ist kurz und knapp: *»jâ, des wil ich dir verphlegen«* (V. 9067). Man trennt sich, trifft letzte Vorbereitungen und reitet zum Kampf (ab V. 9079). Erecs

letzte Äußerung könnte also auch darauf zielen, das verbale Vorgeplänkel zu beenden und endlich zum wesentlichen Teil der ritterlichen Auseinandersetzung überzugehen: dem Kampf.

Dass Erec auf ein Epimythion zu seiner Fabel verzichtet, hängt vielleicht damit zusammen, dass die Fabel in der Form, in der sie Erec erzählt, bereits innerhalb der *narratio* eine Art *moralisatio* bereithält, was in der ursprünglichen Fassung nicht der Fall ist. Phaedrus erzählt lediglich von dem Berg, der unter großen Mühen und mit noch größerer Erwartung nur eine Maus hervorbringt. In Erecs Version der Fabel wird dieser narrative Kern ausgeschmückt (vgl. dazu und zu möglichen Vorlagen auch Wright 1994, S. 31–36), indem zunächst vom Anspruch der beiden Berge, ein ihnen gemäßes Kind zu zeugen, erzählt wird: [...] *si wolden gewinnen / in selben ein gezæmez kint, / ein grôzez, als ouch si dâ sint* (V. 9053–9055). Der eigentliche Vorgang des mühevollen Gebärens, der sowohl in der antiken Fabel als auch im Sprichwort im Zentrum steht, wird hier dagegen ausgespart; lediglich vom enttäuschenden Ergebnis der Bemühungen wird berichtet: *und gebâren eine veltmûs* (V. 9058). Entscheidend ist aber, dass innerhalb der Fabel eine Begründung für dieses Ergebnis angeführt (V. 9056: *dô verhancte des got*) und von einer unmittelbaren Reaktion darauf erzählt wird: [...] *ez wart der liute spot* (V. 9057). Zwischen dem erweiterten Figurenensemble von Erecs Fabel (die Berge, Gott sowie die *liute*) und seinen Aktionen wird auf diese Weise ein konsekutiver Zusammenhang hergestellt (V. 9057: *daz* [...]): Die beiden Berge werden für ihr überhebliches Ansinnen von Gott bestraft, indem sie durch das Ergebnis der Lächerlichkeit preisgegeben werden – ›viel Lärm um nichts‹ sorgt für *spot*. Auch das unmittelbar folgende Sprichwort vom kleinen Funken, der große Häuser entzünden kann, hat eine inhärente *moralisatio*, die dem ›David gegen Goliath‹-Prinzip entspricht. Beide zusammen weisen darauf hin, dass das eigentlich Übermächtige unterlegen sein kann und dass es möglicherweise schwerwiegende Folgen zeitigt, wenn man etwas vermeintlich Geringes unterschätzt (vgl. auch Reuvekamp 2007, S. 27). Die Antithetik der beiden aufgerufenen Bildbereiche erzeugt

dabei keinen Aussagekonflikt, sondern unterstreicht, weil es sich dabei um die beiden Seiten derselben Medaille handelt, die inhärente Moral.

Was Erec mit seinem Beitrag zum Rededuell mit Mabonagrín bezweckt, ist klar ersichtlich: Die Kombination aus Fabel, Sprichwort und Ermahnung (»einem von uns oder uns beiden wird heute das Prahlen völlig vergehen«) ist eine unmissverständliche Warnung an Mabonagrín, im unmittelbar bevorstehenden und unvermeidlichen Kampf sich selbst nicht zu überschätzen und Erec nicht zu unterschätzen. Erec setzt dabei die aktuelle Konstellation (die beiden Berge stehen für Mabonagríns riesenhafte Erscheinung und sein bedrohliches Verhalten; der Funke steht für Erecs vermeintliche körperliche Unterlegenheit) in Beziehung zum Verlauf des Kampfes, der jedoch erst noch stattfinden muss (die Maus steht für Mabonagríns enttäuschende Kampfkraft; die brennenden Häuser stehen für seine Niederlage). Mabonagrín versteht diese Warnung aber nicht, oder er ignoriert sie, weil er sie nicht ernst nimmt. Das wiederum ist nachvollziehbar, weil er Erecs Äußerung als genau das einordnet, was sie aufgrund der gegebenen Situation für ihn sein muss: eine Provokation im Rahmen der kampfeinleitenden Reizrede. Damit nimmt Mabonagrín den Kontext ernster, als es Erec tut. Und seine Drohgebärden sowie sein Überlegenheitsgefühl sind ja beileibe nicht unbegründet:¹ Die im Eingangsbereich des Baumgartens kreisförmig platzierten Pfähle mit den Köpfen der Ritter, die Mabonagrín zuvor getötet hatte, sprechen eine deutliche Sprache, besonders der eine leere Pfahl, der für Erecs Kopf gedacht ist (V. 8765–8792; aus der Zahl von 80 Witwen – so in V. 8227 und 9799 – ist auf mindestens 80 tote Ritter zu schließen, vgl. dazu den Kommentar in der Ausgabe von Scholz, S. 956f.). Auch die zahlreichen Warnungen und negativen Vorausdeutungen, die Erec mit auf den Weg bekommt,² lassen das Schlimmste für ihn und für den Ausgang des Kampfes befürchten. Auf narrativer Ebene dient das alles natürlich der Spannungssteigerung und der Unterstreichung der Bedeutung und Gefährlichkeit der finalen Aventure,

innerhalb der erzählten Welt ist aber deutlich erkennbar, dass Erec denkbar schlechte Chancen hat, Mabonagrín zu besiegen und somit die Aventüre zu bestehen.

Erecs Äußerung ist der Situation also eigentlich nicht angemessen. Unterstellt man ihm eine ernst gemeinte lehrhafte Intention (nämlich: eine mahnende Warnung vor Großmäuligkeit und davor, den Gegner zu unterschätzen), dann ist dieser Versuch, Mabonagrín eines Besseren zu belehren, von vornherein zum Scheitern verurteilt, weil sich die beiden ›Gesprächspartner‹ auf unterschiedlichen Ebenen bewegen und Erecs altklug daher kommende Belehrung damit deplatziert wirkt, zumal sie von Mabonagrín als gar nichts anderes als eine Provokation aufgefasst werden kann. Zu diesem Eindruck eines Ebenen-›Problems‹ trägt auch die Verwurzelung von Erecs Aussage in einem gelehrten Milieu bei (Wright 1994, S. 28, spricht von einer »extended scholarly analogy«), was nicht so recht zur Szenerie eines unmittelbar bevorstehenden ritterlichen Zweikampfes auf Leben und Tod passen will. Dadurch inszeniert sich nicht nur ›Hartmann‹, der Erzähler des ›Erec‹-Romans, als gebildet (und gebildeter als sein Vorgänger bei Chrétien!), sondern er stellt auch seinen Protagonisten Erec so dar. Dieser wurde deshalb als »angehender Lehrmeister, der nun altüberlieferte Sprichwortweisheit geschickt und richtig anzuwenden weiß« (Mieder 2001, S. 75), eingestuft, und Reuvekamp 2007 geht davon aus, dass Erec das dem Kampf vorausgehende »Wortgefecht [...] nach allen Regeln der Kunst führt« (S. 30) und dass »die Unterlegenheit Mabonagríns im Kampf in seiner kommunikativen Hilflosigkeit präjudiziert« (S. 30f.) werde (ähnlich auch Terrahe 2014, S. 150, die von »Erecs diffiziler Streitkunst und Mabonagríns plumpen und unsachlichen Verunglimpfungen« spricht). Bei aller unbestreitbaren rhetorischen Finesse Erecs darf man jedoch nicht übersehen, dass Mabonagrín in diesem Wortgefecht insgesamt nicht wirklich unterlegen ist. Auf Erecs (aus Mabonagríns Sicht) letzte Provokation und die Ankündigung, einem oder beiden werde heute das *guiden* vergehen, reagiert er durchaus angemessen: »*jā, des wil ich dir verphlegen*« (V. 9067). Danach gibt es nichts

mehr zu sagen, da das Streitgespräch ja ohnehin von Anfang an auf den nun folgenden Kampf ausgerichtet war.

Erst im Nachhinein, nach dem langen, erbitterten Kampf und nach Erecs Sieg, wird deutlich, dass Erec mit seiner Warnung gegenüber Mabonagrín richtig lag (was mit Blick auf die Gesamterzählung keine große Überraschung ist, im Hinblick auf die konkrete Situation, in der die Fabel erzählt wird, schon eher): Erec hat mit seiner kampfeinleitenden Reizrede das Ende des Zweikampfes vorweggenommen und den ›**Scheinriesen**‹ Mabonagrín³ bereits im Vorfeld des Kampfes verbal auf die Größe einer Feldmaus geschrumpft. Das ›**Leben**‹, **also die folgenden Ereignisse innerhalb der** erzählten Welt, erbringt den Beweis für Erecs Fabel-Exempel. Die *moralisatio* zu Erecs ›**Binnenerzählung**‹ **ist** somit auf die Ebene der gesamten Erzählung verschoben, die Romanhandlung wird zum Epimythion und zur *moralisatio* für Erecs Fabel, und erst der Ebenensprung, den Erec auf der Handlungsebene durch seinen deplatziert wirkenden Rückgriff auf die gelehrte Sphäre bereits angedeutet hatte, lässt erkennen, dass man die Kombination aus Erecs Reizrede und der darauf folgenden Erzählung vom Zweikampf als *bîspel* mit induktiver Argumentationsform (vgl. dazu Schürer 2005, S. 51f.) verstehen muss.

Dass Mabonagrín aus der ganzen Geschichte tatsächlich etwas gelernt hat, erweist das Gespräch im Anschluss an seine Niederlage im finalen Ringkampf gegen den körperlich unterlegenen (V. 9318: *den minnern*) Sieger Erec (ab V. 9319). Dort entspinnt sich nämlich erneut ein stichomythischer Dialog: Mabonagrín bittet Erec, ihn noch kurz am Leben zu lassen, Erec fragt, ob Mabonagrín seine Niederlage einräumen würde, worauf dieser zunächst verlangt, Erecs Namen zu erfahren – ein eklatanter Verstoß gegen die ›**Regeln**‹ **des ritterlichen Zweikampfes, die den Unterlegenen zur Namensnennung verpflichten** (vgl. dazu z. B. den Kommentar zur Stelle von Scholz, S. 696f.). Entsprechend empört reagiert Erec:

daz habet ir selten ê gesehen,
ouch ensolz mir niht geschehen:

wan dā ergienge ein wunder an,
swenne sich der ober man
müeste dem undern ergeben.
welt ir eine wîle leben,
só volget guotem râte
und saget mir vil drâte
von wanne ir sît oder wer,
und dar zuo swes ich vûrbaz ger.
(>Erec<, V. 9328–9337)

Die Reaktion auf Erecs berechtigte Empörung zeigt einen gänzlich anderen Mabonagrín als den, den wir vor dem Kampf kennen gelernt haben. Er erläutert sein unziemliches Verhalten ruhig und sachlich (V. 9339: *iuch triuget diu rede, wan dâst niht an*)⁴ und erklärt Erec ausführlich, er wolle lieber sterben, als die Schande zu erleiden, jemandem unterlegen zu sein, der bislang noch keine ritterliche Ehre erworben habe oder gar nicht von Adel sei (V. 9340–9365). Erec ist nun gerne (V. 9366f.: *des antwurte im der guote / mit lachendem muote*) dazu bereit, gegen die Regeln zu verstoßen (V. 9370f.: *dochz wider dem site sî getân, / só wil ich iuchz wizen lân*), und nennt seine Herkunft und seinen Namen als erster, obwohl er der Sieger ist. Daraufhin unterwirft sich Mabonagrín freudig und nennt ebenfalls seinen Namen (zu Hartmanns Änderungen im Hinblick auf die Chrétien'sche Vorlage vgl. den Kommentar von Mertens zu V. 9327–9337, S. 693). Erec und er schließen Freundschaft, nehmen sich gegenseitig die Rüstungen ab, ruhen sich aus, und Mabonagrín erzählt ausführlich, was es mit der *Joie de la curt*-Aventüre auf sich hat.

Nach dem Kampf sind die Karten neu gemischt. Mabonagrín verhält sich, auch wenn sein Ansinnen eigentlich ungebührlich ist, Erec gegenüber angemessen – mit dem Ergebnis, dass seiner Bitte nun ohne Umstände stattgegeben wird. Viel Lärm um nichts also im Vorfeld des Kampfes? Im ›wahren Leben‹ braucht die *narratio* bisweilen die Erzählhandlung, um ihre *moralisatio* an den Mann zu bringen.

Anmerkungen

- 1 Ein wenig anders sieht es mit Mabonagrins unhöfisch-grobschlächtigem Verhalten gegenüber dem Eindringling Erec aus (siehe oben), das in deutlichem Gegensatz zu seinem durchaus dem höfischen *comment* entsprechenden Agieren nach dem Zweikampf mit Erec steht; vgl. dazu z. B. Scheunemann 1937, S. 89; Terrahe 2014, S. 148f. Aber das ist hier nicht weiter von Belang.
- 2 Die Kette der negativen Vorausdeutungen umfasst den gesamten Aufenthalt auf **Brandigan. Sie beginnt mit Guivreiz' Besorgnis, als Erec, Enite und er sich auf der Suche nach Artus Brandigan nähern** (V. 7818–7830: Guivreiz ist in Sorge, als sie Brandigan erblicken, der Erzähler verweigert im fingierten Dialog mit dem Publikum allerdings nähere Auskunft, da er nicht den Ereignissen vorgreifen wolle; V. 7894–8056: Guivreiz setzt Erec nach langem Zögern über die Gegebenheiten der *Joie de la curt*-Aventure in Kenntnis, woraufhin sich Erec über die gefährliche Herausforderung freut). Beim Einzug in Brandigan – *ze vreise* [Erecs] *libe* (V. 8059), so der Erzähler – werden die Bewohner angesichts der schönen jungen Frau traurig, weil ihr Begleiter, ein *só vollekomen man* (V. 8088), das Leben verlieren wird, *wan dā zwivelten si niht an* (V. 8085). Erec lässt sich von den Trauergesten jedoch nicht entmutigen (V. 8119–8154). Auch Ivreins, der Herr von Brandigan, sorgt sich um Erec und befürchtet, *im würde der lîp dā benomen* (V. 8182). Als er Erec den 80 Witwen von dessen Vorgängern vorstellt, trauern diese, und Guivreiz klärt Erec über den Grund auf (V. 8311–8358). Als Erec am nächsten Tag zusammen mit Ivreins zum Baumgarten aufbricht, versammeln sich wiederum alle Stadtbewohner, um ihn zu verabschieden. Auch hier gibt es kein gutes Omen: *diu liute im niht gehiezen / baz oder dehein senfter nôt, / wan daz im gewis wære der tôt* (V. 8689–8691). Angesichts der zahlreichen aufgespießten Köpfe äußert Ivreins nochmals, dass es ein Ding der Unmöglichkeit sei, Mabonagrin zu besiegen (V. 8779–8816). Nun verliert auch Enite jegliche Zuversicht und sinkt ohnmächtig zu Boden. Die letzte negative Vorausdeutung erhält Erec aus dem Munde von Mabonagrins Freundin: [...] *iu sol unde muoz / schade und laster hie geschehen, [...] ez muoz iu an den lîp gân, / und ersiht iuch mîn herre* (V. 8977f. und 8987f.). Dann erscheint Mabonagrin.
- 3 Mabonagrin ist zwar eine riesenhafte Erscheinung (V. 9011–9013: *des boumgarten herre / was lanc unde grôz, / vil nâch risen genôz*), er ist aber kein Riese, auch wenn sein wenig ritterliches Verhalten bei der ersten Begegnung mit Erec durchaus entsprechende Züge trägt (siehe Anm. 1); vgl. dazu z. B. Pincikowski 2016, S. 113f.
- 4 Ich verstehe diesen Vers wie Mertens 2008: »Ihr versteht mich falsch, so meine ich es nicht.«

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Chrétien de Troyes: Erec et Enide/Erec und Enide. Altfranzösisch/Deutsch, übers. und hrsg. von Albert Gier, Stuttgart 1987.
- Galfred von Vinsauf: Poetria nova, in: Faral, Edmond: Les Arts Poétiques du XII^e et du XIII^e Siècle, Paris 1924, S. 194–262.
- Hartmann von Aue: Erec, hrsg. von Manfred Günter Scholz, übers. von Susanne Held, Frankfurt a. M. 2004 (Bibliothek deutscher Klassiker 188/Bibliothek des Mittelalters 5).
- Hartmann von Aue: Erec. Mit einem Abdruck der neuen Wolfenbütteler und Zwettler Erec-Fragmente, hrsg. von Albert Leitzmann, fortgeführt von Ludwig Wolff, 7. Aufl. besorgt von Kurt Gärtner, Tübingen 2006 (ATB 39).
- Hartmann von Aue: Erec. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hrsg., übers. und komm. von Volker Mertens, Stuttgart 2008.
- Horaz: Ars poetica. Die Dichtkunst. Lateinisch/Deutsch, übers. und mit einem Nachwort hrsg. von Eckart Schäfer, rev. und bibliograph. ergänzte Ausg., Stuttgart 1984.
- Phaedrus: Fabeln. Lateinisch/deutsch, hrsg. und übers. von Eberhard Oberg, Zürich 1996 (Sammlung Tusculum).
- Der Stricker: Der Pfaffe Amis. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, nach der Heidelberger Handschrift cpq 341 hrsg., übers. und komm. von Michael Schilling, Stuttgart 1994.

Sekundärliteratur

- Dicke, Gerd/Grubmüller, Klaus: Die Fabeln des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Ein Katalog der deutschen Versionen und ihrer lateinischen Entsprechungen, München 1987 (Münstersche Mittelalter-Schriften 60).
- Ehrismann, Otfrid: Fabeln, Mären, Schwänke und Legenden im Mittelalter. Eine Einführung, Darmstadt 2011.
- Grubmüller, Klaus: Meister Esopus. Untersuchungen zur Geschichte und Funktion der Fabel im Mittelalter, München 1977 (MTU 56).
- Grubmüller, Klaus: Art. Fabel₂, in: RLW, Bd. 1 (2007), S. 555–558.
- Handbuch der Sentenzen und Sprichwörter im höfischen Roman des 12. und 13. Jahrhunderts, Bd. 1: Einleitung und Artusromane bis 1230, bearb. von Manfred Eikelmann und Silvia Reuvekamp, Berlin/Boston 2012.
- Haug, Walter: Das Böse und die Moral: Erzählen unter dem Aspekt einer narrativen Ethik (2001), in: Ders.: Die Wahrheit der Fiktion. Studien zur weltlichen und

geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Tübingen 2003, S. 370–393.

Jones, Martin H.: *nu wert iuch, ritter, ez ist zit* (›Erec‹, v. 4347). Zum verbalen Vorfeld des ritterlichen Zweikampfs in deutschen Artusromanen des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Miedema, Nine/Hundsnurscher, Franz (Hrsg.): Formen und Funktionen von Redeszenen in der mittelhochdeutschen Großepik, Tübingen 2007 (Beiträge zur Dialogforschung 36), S. 139–156.

Linden, Sandra: Art. Reizrede, in: Ueding, Gert (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 10, Berlin/New York 2012, S. 1051–1054.

Maar, Michael: Der Schelm als Monster. Michael Köhlmeier ist mit dem Roman ›Die Abenteuer des Joel Spaziererk‹ ein ungeheurer Wurf gelungen, in: Die Zeit, 31. Januar 2013 ([online](#)).

Mieder, Wolfgang: *als man daz golt sol liutern in der esse*. Sprichwörtliche Ironie und Didaktik in Hartmanns von Aue ›Erec‹, in: Mittellateinisches Jahrbuch 36 (2001), S. 45–76.

Pincikowski, Scott E.: Die Riesen in den höfischen Romanen des Hartmann von Aue, in: Stiftung Bozner Schlösser (Hrsg.): Riesen und Zwerge, Bozen 2016 (Runkelsteiner Schriften zur Kulturgeschichte 10), S. 99–119.

Reuvekamp, Silvia: Sprichwort und Sentenz im narrativen Kontext. Ein Beitrag zur Poetik des höfischen Romans, Berlin/New York 2007.

Scheunemann, Ernst: Artushof und Abenteuer. Zeichnung höfischen Daseins in Hartmanns ›Erec‹, Breslau 1937.

Schlecht, Katrin: *Fabula in situ*. Äsopische Fabelstoffe in Text, Bild und Gespräch, Berlin/Boston 2014 (Scrinium Friburgense 37).

Schürer, Markus: Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts, Münster [u. a.] 2005.

Terrahe, Tina: *Nu lerne, waz sterben si!* Zum höfischen Umgang mit *drô* und *spot* am Beispiel der kampfeinleitenden Reizreden bei Hartmann und Wolfram, in: Dietl, Cora [u. a.] (Hrsg.): Ironie, Polemik und Provokation im Artusroman, Berlin/Boston 2014 (Schriften der Internationalen Artusgesellschaft 10), S. 133–161.

Wright, Aaron E.: Hartmann and the Fable, in: PBB 116 (1994), S. 28–36.

Anschrift des Autors:

Dr. Christoph Schanze
Justus-Liebig-Universität Gießen
Institut für Germanistik
Otto-Behaghel-Str. 10 B
Raum B 134
35394 Gießen
E-Mail: Christoph.C.Schanze@germanistik.uni-giessen.de

Michael Schwarzbach-Dobson

Narration – Argumentation – Epimythion

Zum rhetorischen Potential exemplarischer
Kurzerzählungen des Mittelalters
(Fabel, Gleichnis, historisches Exempel)

Abstract. Der Aufsatz greift auf **neue Forschungsimpulse zu einer** ›Epistemologie des **Exemplarischen**‹ zurück und bindet diese an Untersuchungsansätze zu exemplarischen Kurzerzählungen des Mittelalters. Er zeigt an drei beispielhaft ausgewählten Erzählungen (einer Fabel, einem historischen Exempel, einem Gleichnis), über welche Möglichkeiten die Kurzerzählungen verfügen, um die Relation zwischen Erzählung (*narratio*) und Epimythion (*moralisatio*) je neu zu entwerfen. Von jeder der drei Kurzerzählungen werden verschiedene Fassungen vorgestellt, die je kontextabhängig unterschiedliche narrative und argumentative Techniken nutzen, um aus einer Erzählung verschiedene Schlüsse zu ziehen und damit ihr rhetorisches Potential voll auszuschöpfen.

1. Einleitung

In den Versuchen einer literarhistorischen Verortung mittelalterlicher Kurzerzählungen wird in der Regel nach einer systematischen Zusammenstellung, nach gattungsgeschichtlicher Ausformung oder handschriftlicher Überlieferung gefragt. Erst in den letzten Jahren etablieren sich Ansätze, die Funktionalität exemplarischer Kurzerzählungen als eine rhetorisch konfigurierte Möglichkeit zu beschreiben, über narratives Argumentieren eine Wirkungsleistung zu generieren. Wesentlich präziser als bisherige Instrumentarien, **die in der Regel nur auf das** ›Illustrieren‹ einer systematisch

dargelegten Lehre durch die Kurzerzählung verweisen, kann hier demonstriert werden, dass Kurzerzählungen jenseits streng logischer Beweisführung als argumentative Kleinformen fungieren, deren rhetorische Leistung je nach Kontext und Funktion neu zu bestimmen ist.¹ Ausgangspunkt ist dabei **eine »Epistemologie des Exemplarischen«**, die Kurzerzählungen als epistemische Figuren liest, die über das Beispiel-Geben eine ihnen eigene Form der rhetorischen Wissensvermittlung erzeugen (vgl. Pethes [u. a.] 2007). Rhetorik wird dabei nicht im engeren Sinne als technische *ars* definiert, die in institutionalisierter Form gelehrt und gelernt wird, sondern im weiteren Sinne als allgemeine Praxis der Argumentation, die auf ein anthropologisches Bedürfnis der Wirklichkeitsbewältigung und Erfahrungsakkumulation antwortet und generell die Produktion von Texten prägt (vgl. Blumenberg 1981).

Diese Perspektive auf die Funktionalisierung von Kurzerzählungen füllt nicht nur ein forschungshistorisches Desiderat, sondern ruft auch neue Untersuchungslinien auf. So rückt etwa die Frage nach dem Zusammenspiel von *narratio* und *moralisatio*, also von Erzählung und Epimythion, deutlicher in den Fokus, lassen sich doch hier symptomatisch die Möglichkeiten eines Analyseansatzes aufzeigen, der sich nicht mehr mit der Feststellung der breiten Überlieferung einer Erzählung begnügt, sondern konkret nach Ursachen und Techniken des Neu- und Umschreibens fragt. Kurzerzählungen werden damit wesentlich stärker auf den Kontext ihrer Verschriftlichung befragt, innerhalb dessen sie als überzeugungsfähige kleine Narrative fungieren, die Regeln mittlerer Reichweite propagieren: Keine normative Ordnung und kein verbindlicher Weltentwurf werden in der kleinen narrativen Form entworfen, sondern topische Erfahrung. Die Erzählungen können so als ein rhetorisches Archiv kultureller Überzeugungen gelesen werden, das explizit pragmatisches Gebrauchswissen bereitstellt und implizit den Horizont sozialer Sinnvorstellungen abdeckt (vgl. Friedrich 2005).

Die Relation zwischen einer exemplarischen Kurzerzählung und ihrem Kontext ist sicherlich die primäre Ursache für die häufig konstatierte Variabilität in den Auslegungen einer Erzählung: Eine Fabel, die in eine Chronik inseriert wird, hat einen anderen Anspruch und eine andere Funktionalität zu erfüllen als die gleiche Fabel in einem didaktischen Text. Erst in der argumentativen Verbindung zwischen einzelner Erzählung und dem Wissensformat, in dem die Erzählung als Beispiel fungiert, kann ihre Funktionalität bestimmt werden (vgl. Schwarzbach-Dobson 2018). Dieser Kontext ist dabei nicht zwangsläufig als textexterner Bezugspunkt oder als Gattungskontext zu verstehen: Es interessiert vielmehr der Stellenwert einer exemplarischen Kurzerzählung innerhalb eines Textzusammenhangs, der entweder als diskursiver, das heißt nicht-narrativer Kontext oder als Kontext einer Sammlung von exemplarischen Kurzerzählungen Geltung beanspruchen kann (Schwarzbach-Dobson 2018). Im Folgenden will ich jedoch weniger verschiedene Kontexte untersuchen, als konkret nach Techniken fragen, die es überhaupt erst ermöglichen, eine Kurzerzählung mit verschiedenen, häufig divergierenden Epimythien zu versehen.

Aufgegriffen wird dafür ein Quellenkorpus, das schon in antiken Rhetoriklehren als Möglichkeit angeführt ist, Narratives argumentativ zu instrumentalisieren: Aristoteles gibt hier die kurzen Erzählformen Fabel, Gleichnis und historisches **Exempel an** (vgl. ›Rhetorik‹, II,20). Dies entspricht denjenigen Erzählformen, die auch in lateinischen Rhetoriken als *genera narrationis* vielfach Erwähnung finden, nämlich *fabula*, *argumentum* und *historia*: *historia* als Erzählung von einem wirklich geschehenen – und damit wahren – Ereignis, *argumentum* als erfundene Erzählung, die sich aber nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit hätte ereignen können, und *fabula* als weder wahre noch wahrscheinliche **Dichtung** (›Rhetorica ad Herennium‹, I,8,13). In literarischer Kleinform lassen sich alle drei *genera narrationis* als Fabel, Gleichnis und historisches Exempel in volkssprachigen Texten des Mittelalters verfolgen.²

Da im Folgenden weniger die breite Überlieferung dieser kleinen Erzählformen im Vordergrund steht denn eine Technik der Verschiebung von *narratio* und *moralisatio*, wird (nach einigen Vorüberlegungen) exemplarisch anhand einer Fabel, eines historischen Exempels und eines Gleichnisses je eine Möglichkeit aufgezeigt, wie aus stoffgleichen Erzählungen unterschiedliche Schlüsse gezogen werden können: Die divergierenden Fassungen **der Fabel von ›Ochse, Ziegenbock und Löwe‹** zeigen, wie Ähnlichkeits- oder Analogierelationen Erzählung und Auslegung je unterschiedlich miteinander verbinden; **das historische Exempel von ›Alexander dem Großen und einem Seeräuber‹** hingegen, wie kleine narrative Implikationen einer Erzählung je anders expliziert werden, was zu verschiedenen Epimythien führt. Schließlich fungiert **das Gleichnis von ›Wanderer und Satyr‹** als Beispiel für die Möglichkeit, Leerstellen in der Spannung zwischen *narratio* und *moralisatio* auch metapoetisch, das heißt als Verweis auf eine scheinbar beliebig freie Deutbarkeit des Textes selbst, zu nutzen.

2. Zur Differenz von *narratio* und *moralisatio* in Vormoderne und Moderne

Im dritten Buch seiner ›Historien‹ berichtet Herodot über die Grausamkeiten des Perserkönigs Kambyses. Dieser besiegt den Ägypter Psammenit und demütigt ihn anschließend, indem er an Psammenit dessen Verwandte und besiegte Gefolgschaft vorbeitreiben lässt: seine Tochter in den Kleidern einer Sklavin, seinen Sohn mit einem Strick um den Hals zur Hinrichtung (**Herodot: ›Historien‹**, 3,14). Psammenit jedoch beobachtet den Zug schweigend und zeigt keinerlei Regung. Erst als Psammenit unter seinen Gefolgsleuten einen alten Freund erblickt, bricht er in Klagen und Tränen aus. Herodot fügt seinem kleinen Exempel kein Epimythion an. Dies aber, so Walter Benjamin in einem Essay über Nikolai Lesskow (vgl. Benjamin 1977, S. 445f.), widerspricht dem Grundprinzip exemplarischen Erzählens, das in der Regel auf eine extensionale Sinndimension angewiesen ist. Benjamin

verweist auf die Wirkgeschichte des Exempels: Bis zu Montaigne hat man versucht, die Leerstelle in Herodots Erzählung zu füllen.³

Eine ebenfalls antike, aber konträr gestaltete Perspektive auf *narratio* und *moralisatio* offeriert Platon im ›Phaidon‹-Dialog (60b). Als dort Sokrates verkündet wird, dass er bald hingerichtet werden soll, gibt ihm dies Gelegenheit, über die Verbindung von Angenehem und Unangenehem nachzudenken. Die Gewohnheit wolle es, so lässt Platon Sokrates sprechen, dass Angenehmes und Unangenehmes meist miteinander verbunden seien, und ergänzt: »Wenn Äsop darauf aufmerksam geworden wäre, hätte er eine Fabel daraus gemacht: Gott hätte die Kämpfenden [das heißt das Angenehme und das Schmerzliche, M. S.-D.] versöhnen wollen, da er das aber nicht fertigbrächte, hätte er sie an ihren Scheiteln verbunden, und deswegen folgt, wenn sich bei jemandem das eine einstellt, später auch das andere« (Platon: ›Phaidon‹, 60c). Bei Platon geht die *moralisatio*, hier eine Erkenntnis, die sich aus Erfahrung ergibt, der Erzählung voraus, letztere dient nur mehr der Evidenzproduktion, sie hilft, eine Idee intelligibel zu gestalten.

Herodot und Platon fungieren so als Chiffren für verschiedene Kontexte, deren Funktionalität je divergierende Ansprüche an das Verhältnis von *narratio* und *moralisatio* stellt.⁴ Der Historiker Herodot als Archivar von Ereignissen, deren Eigenwert bereits für ihr Wiedererzählen spricht,⁵ weshalb er für eine Form der *historia magistra vitae* plädiert, und demgegenüber der Philosoph Platon, für den die Erzählung nur Belegbeispiel (vgl. zum Begriff Pethes [u. a.] 2007) einer allgemeinen Idee ist.

Dass eine exemplarische Kurzerzählung je nach Kontext divergierende Lehren liefert, oder, aus der Perspektive der Rhetorik formuliert, je unterschiedlich argumentiert, hat bereits Aristoteles beschrieben (›Rhetorik‹, II,20). Gerade die aus der juristischen Tradition entstehende antike Rhetorik schärft hier den Fokus auf unterschiedliche Formen von Erzählung und Lehre. Seneca d. Ä. führt dies in den ›Controversiae‹ paradigmatisch vor. Senecas Text besteht aus Sammlungen bekannter Fälle, die in einer *narratio* erst kurz vorgestellt, um dann abwechselnd mit Argumenten für und gegen

die handelnden Figuren ergänzt zu werden, so etwa: Ein reicher Mann enterbt seine drei Söhne und möchte stattdessen den Sohn eines armen Mannes adoptieren; der arme Mann stimmt zu, doch sein Sohn weigert sich und wird daher ebenfalls von seinem Vater enterbt (Seneca: ›**Controversiae**‹, II,1,1–18). Seneca zählt anschließend Perspektiven für den Sohn (Vaterliebe sei wichtiger als Reichtum etc.) und gegen den Sohn auf (durch die Adoption hätte der Sohn auch seinem armen Vater helfen können usw.). Interessant für Juristik und Rhetorik ist der offene Fall, der Kasus, dessen Potenz weniger darin liegt, eine eindeutige Aussage zu formulieren, als je nach Perspektive das passende Argument bzw. die richtige Lehre zu liefern.

Es ist jedoch schon vielfach darauf hingewiesen worden, dass der Kasus, die Form des offenen Endes, keine Erzählung im engeren Sinne darstellt (vgl. Jolles 2006, S. 171–199; zuletzt Bleumer 2015, S. 234–239). Zur exemplarischen Erzählung avanciert der Kasus erst, wenn er einen axiologisch klar besetzten Abschluss offeriert und damit die narrative Minimalstruktur aus Anfang, Mitte und Ende vollständig besetzt. Wird das Ende der Erzählung zudem mit einem Epimythion ergänzt, könnte man von einer strukturellen Überdetermination sprechen, die das narrative Reservoir an Ausagemöglichkeiten auf eine spezifische Perspektive verengt. So hat man gerade in Bezug auf Mären immer wieder festgestellt, dass der Inhalt eines Epimythions nicht alle der Erzählung inhärenten Auslegungen abdeckt (vgl. Rippl 2014). Weniger Beachtung erfuhr in dieser Hinsicht hingegen die hier im Fokus stehende exemplarische Kurzerzählung, verstanden als die drei *genera narrationis* der rhetorischen Tradition: *fabula*, *argumentum* und *historia*, volkssprachig also Fabel, Gleichnis und historisches Exempel (siehe oben).

Traditionell verorten weite Teile der Forschung die sehr kurzen Erzählformen an den Rändern des Narrativen: Die deutlich funktional ausgerichtete, in der Regel detailarme exemplarische Kurzerzählung enthalte nur **eine sog. ›Einsinnigkeit‹, die konträr zur üblichen ›Mehrsinnigkeit‹** des Narrativen stehe (vgl. etwa Haug 1991, S. 268f.; Haustein 2006, S. 18). Die

narrativen Parameter der Erzählung, so die gängige Forschungsmeinung, richten sich je nach spezifischer Funktion im Kontext an einer einzigen Aussagemöglichkeit aus. Dies sei aus rhetorischer Sicht als Gewinn, aus hermeneutischer Perspektive aber als Verlust zu lesen (vgl. zur Diskussion Schwarzbach-Dobson 2018).

Problematisch erscheint hier ein Missverständnis in den Kategorien von Hermeneutik und Rhetorik, das sich in erster Linie in der unklaren Differenz ›einsinnig/›**mehrsinnig**‹ niederschlägt und ästhetische Mehrdeutigkeit mit rhetorischer Polyfunktionalität verwechselt. Auch die mittelalterliche rhetorische *narratio*-Auffassung trennt nicht zwischen argumentativer und narrativer Sinnkonstitution (vgl. Hübner 2010, S. 221, Anm. 18). Ebenso der Befund der historischen Narratologie: Die exemplarische Kurzerzählung ist kein diskursives Argument (denn dann wäre sie ein Bericht, eine *descriptio*, ein Kasus), aber auch keine Narration im herkömmlichen Sinn (dann wäre sie nicht mehr exemplarisch, vgl. Bleumer 2015, S. 236f.). Vielmehr forciert der rhetorische Impetus diskursive Elemente in der Kurzerzählung, die die Narration prägen: Agonale Argumentation im Dialog, eingestreute Sprichworte und topische Schlüsse etablieren eine stark argumentativ ausgerichtete Narration. Somit ist die exemplarische Kurzerzählung nicht nur in syntagmatischer, sondern auch in paradigmatischer Struktur funktional ausgerichtet (Friedrich 2005, S. 228): Figurendialoge stellen verschiedene Werterelationen gegenüber, in den Figuren selbst verkörpern sich kulturell vorgeprägte Axiologien (Wolf vs. Schaf in der Fabel; Mächtiger vs. Weiser im historischen Exempel usw.). Dass eine einzelne exemplarische Kurzerzählung unterschiedliche Lehren produzieren kann, ist damit nicht zwangsläufig Verdienst einer ästhetischen ›Mehrsinnigkeit‹ als vielmehr einer rhetorischen Argumentation, die das persuasive Potential einer Erzählung je nach geforderter Perspektive situationsadäquat ausschöpfen kann (vgl. Schwarzbach-Dobson 2018).

Der Wunsch nach einer ›mehrsinnigen‹, nicht durch eine einschränkende Lehre determinierten Erzählung scheint dabei ein spezifisch moderner zu

sein. Während die Vormoderne im Epimythion ein schlagkräftiges Moment der Überzeugung qua Erzählung, der narrativen Argumentation, fand, entwickelt sich in der Moderne eine Suche nach Leerstellen und Unbestimmtheiten im Text. Diese Perspektive postuliert eine Eigenpoetik der Narration, in der die angehängte und Leerstellen füllende Moral nur noch stören kann. So betont etwa Blumenberg die Fähigkeit der Fabel, zur philosophischen Reflexion anzuregen – **Blumenberg nennt dies die** ›Nachdenklichkeit der Fabel‹ (vgl. Blumenberg 1980) – und beklagt gleichzeitig den Verlust dieser Option durch das Epimythion, ähnlich wie auch bereits Benjamin (vgl. Blumenberg 1980, S. 60; Benjamin 1977, S. 446). Blumenberg führt die äsopische Fabel vom Wanderer und dem Tod an: Ein alter Wanderer müht sich mit einer Last Holz ab. Er kann nicht mehr weitergehen, lässt das Holz fallen und ruft den Tod herbei. Als dieser jedoch eintrifft und fragt, was der Wanderer von ihm wolle, antwortet der alte Mann: ›Dass du mir das Holz wieder auf den Rücken lädst.‹⁶ Das mit der Fabel überlieferte Epimythion (›Jeder Mensch liebt das Leben, **auch wenn es ihm schlecht ergeht**‹) sei aber, so Blumenberg, »nicht nur eine traurige Reduktion des Fabelsinns, sondern die Störung der gerade geweckten Nachdenklichkeit« (Blumenberg 1980, S. 61). Letztlich sei es besser, auf jede Lehre zu verzichten, um einer Verflachung des Aussagepotentials entgegenzuwirken. Denn die Fabel gewähre den Spielraum ihrer Nachdenklichkeit erst im Verzicht, das heißt in der narrativen Leerstelle. Wo die Moderne den Menschen als autarken Denker imaginiert, der sich qua Reflexionsprozess eine der erzählinhärenten Deutungen aneignet, bindet die Vormoderne die Kurzerzählung deutlicher an ein Epimythion, ist jedoch in den Gestaltungsmöglichkeiten desselben wesentlich freier, als vielfach postuliert wird.

3. Analogie und Ähnlichkeit: die Fabel von ›Ochse, Ziegenbock und Löwe‹

In der Fabel von ›Ochse, Ziegenbock und Löwe‹ (zur Überlieferung vgl. Dicke/Grubmüller 1987, S. 526–528, Nr. 443) flieht ein Ochse vor einem

Löwen und sucht Schutz in einer Höhle. In dieser trifft er allerdings auf einen Ziegenbock, der ihn mit gesenkten Hörnern bedroht. Aus Angst, dass eine Auseinandersetzung den Löwen anlocken könnte, flieht der Ochse vor dem (ihm eigentlich unterlegenen) Ziegenbock, schmäht ihn aber beim Hinauslaufen und weist auf das natürliche Kräfteverhältnis hin. Soweit der grundlegende Handlungsverlauf, der von den Fabelsammlungen der Antike bis ins volkssprachige Spätmittelalter weitgehend konstant bleibt.

In den spätantiken Versionen der Fabel – etwa bei Babrios oder Avian – findet sich in der Regel kein Epimythion zu der Fabel.⁷ Gerade bei Avian scheint es vielmehr darum zu gehen, eine Situation zu inszenieren, die gegen die natürlichen Wahrscheinlichkeiten anezählt – eine für Avian typische Fabelsituation. Dass ein Ochse einer Ziege überlegen ist, kann als Konsens akzeptiert werden, rhetorisch interessant ist aber die Ausnahmesituation, das heißt die Frage, unter welchen Bedingungen der starke Ochse vor einer Ziege flieht (vgl. zu einer Diskussion der Fabel auch Schwarzbach-Dobson 2018).

Was die Antike als Leerstelle offen lässt, füllen Fabelsammlungen des Mittelalters durch verschiedene **Epimythien**. So formuliert der ›Novus Avianus‹ (12. Jahrhundert) in der *moralisatio* eine Kritik am Ziegenbock, der die *ordo rei*, die Ordnung der Sache, durch seine unterlassene Hilfe an dem ihm überlegenen Tier verletzt, mithin dessen Not ausnutzt.⁸ In eine ähnliche Richtung **argumentiert der Fabelkommentar** ›Accessus Aviani‹, der eine symbolische Politik gegenseitiger Hilfestellung imaginiert: Den Unterdrückten solle man nicht schaden, sondern sie unterstützen, damit diese wiederum helfen können, falls man selbst Hilfe nötig habe.⁹

Während so eine fehlende Gabenpolitik aus gegenseitiger Hilfe imaginiert wird, in der der Ziegenbock als Negativexempel fungiert, führen andere Epimythien das Rachekalkül des Ochsen als positives Beispiel an: Wenn man beleidigt werde, solle man mit seiner Rache warten, bis man diese ohne weiteren Schaden vollziehen könne, man solle also ein kleineres Übel einem größeren vorziehen (ein bekannter rhetorischer Topos, vgl. Friedrich

2017, S. 39) – **so etwa der** ›Nürnberger Prosa-Äsop‹¹⁰ oder die Fabelversion **in Heinrich Steinhöwels** ›**Esopus**‹. Letzterer hebt den Ochsen als kluges Tier hervor, das zwischen verschiedenen Schäden abwägen und den je situationsgerechten auswählen kann: *Welcher von iemand schmach oder schaden empfangen hat, der sol sich nit rechen zuo den zyten, so er größers schadens muoste besorgen, sonder sol er warten der zyt, dar inne er sich one wider leczen mage rechen*, schreibt Steinhöwel (Steinhöwel: ›**Esopus**‹, Aviani fabule, Nr. 10).

Trotz dieser unterschiedlichen Perspektiven (der Ochse als Vorbild; der Ziegenbock als Negativexempel) basieren alle bisher angeführten Epimythien auf der gleichen Verknüpfung von *narratio* und *moralisatio*: der Ähnlichkeit als einer substantiellen Übereinstimmung (bzw. Differenz) zwischen Figuren der Fabel und gewünschtem Verhalten; das heißt, man habe sich möglichst ähnlich zum Ochsen und möglichst unähnlich zum Ziegenbock zu verhalten. Die so gezogenen Lehren bleiben hier eng an die Axiologie der Erzählung gebunden. Freier und damit flexibler in der Argumentation werden die Epimythien jedoch, wenn sie auf Analogierelationen basieren. Die Analogie operiert nicht über eine Ähnlichkeit der Dinge zueinander, sondern über Ähnlichkeiten in den Verhältnissen: A und C sind sich unähnlich, doch wird diese Differenz aufgehoben, da sich B zu A verhält wie D zu C, in der Relation also eine Identität existiert. Damit schafft die Analogie Raum für Mehrdeutigkeiten, impliziert sie doch Identität und Differenz gleichermaßen: Die Dinge sind in ihren Eigenschaften unähnlich, in ihren Verhältnismäßigkeiten aber gleich (vgl. dazu ausführlicher Schwarzbach-Dobson 2018).

Auf einer derartigen Analogierelation basiert etwa die Fabelversion in **Ulrich Boners Erzählsammlung** ›**Edelstein**‹ (Mitte 14. Jahrhundert), in der die Erzählung in einem langen Epimythion analog zu einem politischen Sachverhalt gesetzt wird:

den meiger und den amptman,
den voget und den schachtelân,
die muoz man dik entsitzen,
nicht von ir selbers witzten,

wan von ir hêren gewalt.
daz merken vil wol jung und alt!
der ochse nicht den bok entsaz
dur sine kraft; mê vorcht er daz,
daz im der lów nâch rande,
des kraft er wol erkande.

(Boner: ›Edelstein‹, Nr. 78, V. 45–54)

Boner gibt keine expliziten Angaben zu spezifischen (nachahmens- oder verabscheuenswerten) Verhaltensweisen, sondern entwirft Verhältnismäßigkeiten: So wie der Ochse den Ziegenbock ertragen muss, da der Löwe im Hintergrund droht, muss man Vögte fürchten, wenn der Landesherr hinter ihnen steht. Zwischen Vogt und Ziegenbock besteht keine substantielle Ähnlichkeit, es wird auch keine praktische Regel aus der Fabel extrahiert. Die Analogierelation, das heißt der Fokus auf eine Ähnlichkeit in den Verhältnissen der Dinge zueinander, ist stattdessen in der Lage, die Erzählung mit einer neuen, in ihr selbst nicht explizit angegebenen, politischen Ebene zu ergänzen.

Der ›Nürnberg Prosa-Äsop‹, der in seinem Promythion noch dafür plädiert, sich das Rache kalkul des Ochsen zu eigen zu machen, fügt der Erzählung zusätzlich ein Epimythion bei, das ebenfalls qua Analogie argumentiert und folgende Relationen vorgibt: So wie der Ochse vor dem Löwen flieht und dann die Erniedrigungen des Ziegenbocks erdulden muss, so flieht auch der gerechte Mensch vor dem Teufel und wird dafür vom Sünder **hasst** (›Nürnberg Prosa-Äsop‹, Nr. 13).¹¹ Anstatt eines politischen implementiert der ›Nürnberg Prosa-Äsop‹ einen religiösen Kontext, geht aber nach dem gleichen analogen Raster wie Boner vor. Dies konterkariert hier jedoch die auf Ähnlichkeit basierende Auslegung des Promythions, die auf Handlungsanweisung zielt und keine neuen Kontexte suggeriert. Die argumentativen Aussagemöglichkeiten der Fabel, die in der Überlieferungsgeschichte an verschiedenen Versionen sichtbar werden, kommen so im ›Nürnberg Prosa-Äsop‹ an einer einzigen Erzählung in Pro- und Epimythion zusammen.

Analogie und Ähnlichkeit scheinen damit grundlegende Aussagemöglichkeiten exemplarischer Kurzerzählungen zu modellieren, die stets in einem Spannungsfeld von Identität und Differenz stehen: Erzählung und Epimythion decken sich immer nur teilweise. Teils ergeben sich aus der Narration Deutungsmöglichkeiten, die im Epimythion nicht abgedeckt werden, teils formuliert dieses aber auch Generalaussagen, die den erzählten Einzelfall übersteigen. Formale Übereinstimmung (Ähnlichkeit) oder Übereinstimmung im Verhältnis (Analogie) verdeutlichen dabei verschiedene Spielräume, die Schnittmenge aus Erzählung und Epimythion zu gestalten. Gleichzeitig aber sind Analogie und Ähnlichkeit auch Grundkonstituenten der Wirkungsweise einer Metapher (vgl. Schwarzbach-Dobson 2018). Dass exemplarische Kurzerzählungen (insbesondere die Fabel) immer wieder in die Nähe der Metapher gerückt werden (vgl. Holznagel 2010; Mohr 2002), erklärt sich nicht zuletzt aus diesen synonymen Funktionsmechanismen.

4. Narrative Implikationen. Das historische Exempel von ›Alexander und dem Seeräuber‹

Noam Chomsky eröffnet das Vorwort seines 1986 erschienen Buches ›**Pirates and Emperors, Old and New**‹ mit einem historischen Exempel, das er aus Augustinus' ›**De civitate dei**‹ übernimmt: Alexander der Große setzt einen gefährlichen Piraten gefangen und fragt ihn, wie er es wagen könne, das Meer derart zu bedrohen. »Wie wagst du es, die Welt zu bedrohen«, antwortet daraufhin der Seeräuber, »wenn ich mit einem kleinen Schiff raube, nennt man mich einen Dieb, wenn du es mit einer großen Flotte tust, nennt man dich einen Herrscher.«¹² Chomsky setzt die schlagfertige Pointe in Bezug zur außenpolitischen Situation der 1980er (und wohl auch der folgenden) Jahre: Der politische Diskurs des Westens inszeniere eigene (massive) Formen von Gewaltanwendung als eine legitime Reaktion auf einzelne terroristische Akte.

Chomskys Kritik an einer neoimperialistisch zu verstehenden Militärdoktrin steht in einer langen Auslegungsreihe des kurzen historischen Exempels, die noch vor Augustinus beginnt und ihre größte Popularität wohl im Mittelalter erreicht. Ausgangspunkt aller Deutungen ist dabei die kontrastive Gegenüberstellung von rhetorisch ausgefeiltem Argument und politischem Herrschaftsanspruch: Dass vom Kleinen auf das Größere geschlossen wird, ist ein aristotelischer Topos, das heißt eine leere Schlussfigur, die beliebig mit Inhalt **gefüllt werden kann, hier etwa:** ›Wenn ein kleines Raubschiff ein Verbrechen ist, dann sind viele Raubschiffe ein noch größeres Verbrechen (und keine legitime Staatsgewalt)‹, **oder:** ›Wenn eine große Zahl an Schiffen einen Herrscher macht, wie macht dann ein einzelnes **Schiff einen Piraten?**‹ Udo Friedrich hat die rhetorische Grundierung des Exempels, die offenkundig weniger über allgemeingültige Rechtssätze denn über situative Schlagfertigkeit funktioniert, bereits eingehend beschrieben (vgl. Friedrich 2017, S. 32–35). Im Folgenden soll daher stärker der Fokus auf kleine narrative Verschiebungen in der Überlieferungsgeschichte des Exempels gelegt werden, die je neue Aussagedimensionen modellieren. Karlheinz Stierle bezeichnet dies in einer prägnanten Formulierung als narrative Implikationen, die situativ je neu expliziert werden können (vgl. Stierle 1973, S. 362f.). Er stellt damit überzeugend dar, wie einer Erzählung das Potenzial zukommt, zum vielfältig einsetzbaren narrativen Argument zu werden, das seine Überzeugungsstrategie den Erfordernissen des Kontextes anpasst. So weist auch das historische Exempel von Alexander und dem Seeräuber markante Leerstellen, das heißt narrative Implikationen, **auf (etwa:** ›Wie ist der Dialog im Einzelnen gestaltet, welche Vorwürfe bringt **der Pirat?**‹; ›Reagiert Alexander auf die Replik des Piraten? Und falls ja, **wie?**‹ usw.) die je kontextabhängig gefüllt werden und damit neue Auslegungen der Erzählung generieren.

Die früheste fassbare Überlieferung der Erzählung ist nur fragmentarisch erhalten: Cicero lässt im **dritten Buch seiner Staatstheorie ›De re publica‹**

den Redner Philus auftreten, der – deutlich als *advocatus diaboli* gekennzeichnet – gegen Gerechtigkeit argumentiert. Gerechtigkeit, so Philus, sei ebenso unbeständig wie kulturabhängig und daher nicht als natürlich gesetzt anzusehen. Konträr zur *iustitia* setzt Philus *sapientia*, die einen maximalen Herrschaftsanspruch verfolge und daher dem römischen Volk zukomme (III,15). An dieser Stelle¹³ folgt das (fragmentarische) Exempel von Alexander (III,14), das bei Philus als Argument für den größeren Erfolg von Ungerechtigkeit fungiert: Ungestraft Unrecht zu tun sei wesentlich nutzbringender, als Unrecht zu vermeiden (III,13). Der die Verbrechen des Seeräubers noch übertreffende Alexander ist damit Beispiel für die Durchsetzungskraft einer a-moralisch verstandenen *sapientia*, die auf die reine Durchsetzung von Machtstrukturen gerichtet ist.

Die Anlage von »**De re publica**« weist die historische Erzählung jedoch letztlich als Negativexempel aus: Auf die Rede des Philus folgt eine (leider noch schlechter erhaltene) Gegenrede des Laelius, der für Gerechtigkeit argumentiert und damit wesentlich erfolgreicher ist. Durch die rhetorische Technik des *disputare in utramque partem*, des Für und Wider einer Sache, ist das historische Exempel von Alexander eingebunden in einen Dialog über Methodik und Ziel der Staatsführung, in dem es sich zuvorderst als positives, letztlich aber als pejorativ konnotiertes Exempel einer tyrannischen Rücksichtslosigkeit erweist.

Augustinus hingegen – aus dessen »**De civitate dei**« Chomsky zitiert – entwirft eine wesentlich herrschaftskritischer angelegte Staatstheorie. Wo Cicero Räuber und Staat trennt, sieht Augustinus beide vom gleichen Prinzip **geleitet** (»De civitate dei« IV,4): Auch eine Diebesbande sei eine Gemeinschaft, die nach gewissen Regeln lebe.¹⁴ Haben die Räuber Erfolg, vergrößere sich ihr Einfluss und ihre Macht, bis sie selbst einen (räuberischen) Staat bilden, der auf Grundlagen basiere, die per se ungerecht seien. Das inserierte Exempel ist bei Augustinus daher stark auf die rhetorische Pointe fokussiert, die den Umschlag des Seeräubers vom Angeklagten zum Kläger ermöglicht und den »Rechtsfall zur Herrscherkritik« (Friedrich 2017, S. 34)

avancieren lässt. Augustinus erzählt nicht, wie Alexander auf die Replik des Piraten reagiert; das Exempel erhält damit keinen Schluss im narrativen Sinn. Vielmehr scheint es sich kasuistischen Erzählmustern anzunähern, die noch einer abschließenden Bewertung bedürfen: Augustinus bezeichnet die Antwort des Seeräbers, er mache nur das Meer unsicher (*infestum*), während Alexander dies für den ganzen Erdkreis (*orbem terrarum*) tue, als *eleganter [...] et ueraciter* (»treffend [...] und wahrheitsgemäß«). Das Urteil Alexanders und der weitere Verbleib des Seeräbers, auf die das Mittelalter so großen Wert legen, ist für die Kritik Augustinus' an einer rein irdisch orientierten, nicht auf *iustitia* bauenden Herrschaft uninteressant, entscheidend ist hingegen die Gleichsetzung von Pirat und weltlichem Herrscher.

Endet das Exempel so mit dem schlagfertigen Gegenargument des Piraten, scheint es in erster Linie einer spezifischen Herrschaftskritik zu dienen. An Augustinus anknüpfend wurde diese Deutung der Erzählung vielfach aufgenommen: Vinzenz von Beauvais baut die Kurzerzählung sowohl in **sein ›Speculum historiale‹** (IV,51) **wie in seine Fürstenlehre** (›De morali principis institutione‹, **cap. 2**: ›De prima regis vel principis institutione‹) ein, und Ptolemaeus von Lucca betont in seiner Fortsetzung des Fürsten spiegels von Thomas von Aquin im Anschluss an das Alexander-Exempel (›De regimine principum‹, III,5), dass Gott aus diesem Grund die Herrschaft dem römischen Reich übertragen hatte (*Ista ergo ratione Romanis a Deo collatum fuit dominium*) – eine markante Einbindung der Erzählung in den politisch-heilsgeschichtlichen Gedanken der *translatio imperii*. Heilsgeschichte und Herrscherdidaxe bedienen sich gleichermaßen des topischen Arguments des **›Mehr oder Minder‹, der** »für das Minder das reklamiert, was auch für das Mehr gilt« (Friedrich 2017, S. 33) und Alexander als räuberischen Staatsmann inszeniert, der durch göttliche Providenz gestraft wird (Ptolemaeus von Lucca) oder als Negativexempel für nachfolgende Herrscher fungiert (Vinzenz von Beauvais).

Eine erste Verschiebung bzw. Erweiterung des narrativen Exempelgehalts bietet demgegenüber Johannes von Salisbury in seiner Staatslehre

›**Policraticus**‹ (III,14). Johannes ordnet die Alexander-Erzählung einem Kontext von Exempeln zu, die von Wahrheitsliebe und Geduld erzählen: *ueritatem gratanter amplectendam et patientiam custodiendam tam rationibus quam exemplis maiorum*, so die Kapitelüberschrift. Er lässt das rhetorische Argument des Piraten¹⁵ stehen, baut aber dessen Rede aus: Der Pirat erklärt ausführlich, dass Alexander und er mit der gleichen Methode handeln; dass er selbst Pirat wurde, sei Fortuna und mangelnden finanziellen Möglichkeiten geschuldet (*Me fortunae iniquitas et rei familiaris angustia, te fastus intolerabilis et inexplebilis auaritia furem facit*) und stellt sich schließlich als moralisch superioren Menschen dar, der sich – wenn Fortuna ihm gesonnener wäre – bessern würde, während Alexander bei günstigerem Schicksal immer schlimmer werde (*Si fortuna mansuesceret, fierem forte melior. At tu, quo fortunator, nequior eris*). Alexander ist beeindruckt von der Argumentation wie dem Mut des Seeräbers und antwortet, er werde versuchen, das Schicksal des Piraten zu ändern (*experiar, inquit, an futurus sis melior, fortunamque mutabo*). Er nimmt ihn dementsprechend in sein Heer auf.

Mit diesem neu hinzugefügten Schluss aber verschieben sich die Axiologien der Figuren und damit auch die Aussagemöglichkeiten des historischen Exempels: Über die Milde gegenüber dem Seeräuber demonstriert Alexander die zentralen Herrschertugenden *patientia* und *clementia*;¹⁶ Piraterie avanciert zu einem rein sozialen bzw. aus ungünstiger Fortuna erwachsenen Problem. Die schon bei Augustinus auf Umkehr basierende Argumentation des Piraten wird verdoppelt und christlich perspektiviert: Dass zentrale Werte umgedreht werden, ist ein Kerngedanke des Christentums.¹⁷ Das Exempel steht damit weniger in einer staatstheoretischen Perspektive, die in der Gleichsetzung von Pirat und Herrscher auf einen Mangel an *iustitia* aufmerksam macht, denn in einer Vergebungslogik, die eine Art *conversio* des Piraten beschreibt und Alexander zur positiven, da milden Herrscherfigur stilisiert.

Dennoch enthält das Exempel bei Johannes von Salisbury noch eine Leerstelle und damit ein Spannungselement, das seine Nachfolger in der **Regel schließen: Der ›Policraticus‹** gibt keine Auskunft darüber, ob der anvisierte Wandel des Piraten zum Besseren tatsächlich eintritt. Demgegenüber fügen etwa die (sich ansonsten eng an der Version des ›Policraticus orientierenden‹) ›Gesta Romanorum‹ den Schlusssatz hinzu, dass der Pirat zu einem »Fürsten und Verfechter der Gerechtigkeit« (*princeps et zelator justicie*)¹⁸ wird. Was im ›Policraticus‹ noch deutlich als ein Versuch moralischer Besserung markiert wird, dessen Ausgang offen bleibt, bekommt in den ›Gesta Romanorum‹ eine Gewissheit, die qua allegorischer Auslegung garantiert ist: Der Pirat, so die Exempelsammlung in einer für sie typischen *moralisatio*, sei ein Sünder, dessen eines Leben durch sein einzelnes Schiff verdeutlicht werde.¹⁹ Dieses Leben aber könne durch einen Prälaten (= Alexander) wieder auf den richtigen Weg gelenkt werden. Dass der reuige Sünder wieder aufgenommen wird,²⁰ ist Prämisse des christlichen Denkmodells und schlägt sich daher auch in der Narration nieder.

Volkssprachig ist das historische Exempel von Alexander und dem Seeräuber vor allem über die Tradition der Schachzabelbücher greifbar,²¹ von denen hier exemplarisch auf Konrad von Ammenhausen eingegangen werden soll. Konrads Schachzabelbuch ist eine Kompilation (größtenteils) antiker historischer Exempel, die den Figuren auf dem Schachfeld zugeordnet werden (welche wiederum für korrespondierende Stände und Berufsgruppen stehen) und dort bestimmte Werte exemplifizieren. So ordnet Konrad der **Spielfigur ›König‹**, die auch den Herrscher an sich verdeutlicht, unter anderem die *gerehtekeit* zu. Ein König, so Konrad, solle eine Art Richter sein, und daher für Ausgleich sorgen: *swes keinem gein dem andern gebrist, / das muos er alles rihten ūs* (V. 2494f.). Dann folgt das Exempel von Alexander und dem Seeräuber (der hier Dyomêdes heißt): Konrad bleibt relativ dicht an der Version des Johannes von Salisbury,²² er legt dem Piraten also nach der schlagfertigen Pointe noch eine längere Äußerung zur Fortuna in den Mund (V. 2529–2532: *ich getete niemer mê alsam, / und wurde mir*

gelūke zam, / das mir sō rehte lange vrist / sō gar wilde gewesen ist). Erweitert wird hingegen die Antwort des Königs: Er gibt an, Dyomêdes' Fortuna umzukehren (V. 2544f.: *das ich das ungelūke dir / verkêren wil*), will ihn aber weiterhin beobachten – *tetest aber du mê den unvuog, / liesse ich es ungerochen niht* (V. 2558f.). Der Pirat jedoch gibt sein altes Leben auf und wird zu einem Liebhaber des Rechts: *und das er beidiu naht und tag / mit herzen und mit sinnen / das reht begunde minnen / sō sêre, das en wunder was* (V. 2568–2571).

Konträr zu Augustinus, der beide Figuren als Beispiele für Ungerechtigkeit liest, sind Alexander und Pirat bei Konrad von Ammenhausen Exempel der *iustitia*, wobei Alexander ganz im Sinne der eingangs propagierten ausgleichenden Gerechtigkeit handelt. Doch es ist nicht nur der eklatante axiologische Wandel von Unrecht zu Recht, der in der Überlieferungsgeschichte des Exempels auffällt: Der Dialog zwischen Räuber und Herrscher scheint mit beliebig modellierbaren Diskursen angereichert werden zu können. Schon bei Johannes von Salisbury wird die Herrscherkritik durch eine Fortuna-Diskussion ergänzt, die eine soziale Perspektive impliziert: Der Pirat raube nur, um zu überleben, und werde – bei steigendem Glück – zeigen, dass er mehr Tugend besitze als Alexander. Konrad von Ammenhausen ergänzt dies mit dem topischen Argument, dass der Pirat nicht zwei Mal den gleichen Fehler begehen solle, und lässt Alexander das weitere Verhalten des Seeräubers überwachen. Beide verorten damit gegenüber Augustinus eine etwaige Umkehr beim Piraten: Nicht mehr Alexander ist es, dessen Position als defizitär markiert wird, sondern der Pirat, der vom gerechten und milden Herrscher das verliehen bekommt, was ihm das Schicksal verwehrt hat.

Damit kristallisieren sich zwei Auslegungen der Kurzerzählung heraus, die unterschiedliche politische und christliche Denkformen verdeutlichen (vgl. dazu Cary 1956, S. 95–98). Ermöglicht werden sie durch kleine narrative Verschiebungen und Ergänzungen, die das, was im Exempel implizit

enthalten ist, je neu explizieren. Die Auslegungen von Augustinus und Johannes von Salisbury zeigen zwei konträre Positionen auf, die das Exempel unterschiedlich lesen – beide Lesarten wurden im Mittelalter stark rezipiert und bilden dort relativ stabile Überlieferungsstränge. Demgegenüber scheint erst in der Mitte des 15. Jahrhunderts eine erneute Deutung der exemplarischen Kurzerzählung zu erfolgen.

François Villon baut das **Exempel in sein** »Testament« ein (V. 129–160), wobei er sich in der Narration weitgehend an Johannes von Salisbury orientiert, das Exempel jedoch durch eine autobiographische Reflexion beendet: *Se Dieu m'eust donné r(a)emcontrer / Ung autre piteux Alixandre / Qui m'eust fait en bon cueur entrer* (V. 161–163: »Wenn Gott es mir gegeben hätte, einen anderen milden Alexander zu treffen, der mich auf den rechten Weg gesetzt hätte«; Übersetzung: M. S.-D.), dann wäre Villon nie dem Bösen verfallen. Villon nutzt das Alexander-Exempel als ein Ausgangsbeispiel, um daran anschließend die Erfahrung seiner eigenen, flüchtig vergangenen Jugendzeit (V. 177: *Alé s'en est, et je demeure* – »Sie ist fortgegangen, und ich blieb stehen«) zu beschreiben: Analog zum Piraten habe er seine Jugend in Armut (und konsequenterweise im Verbrechen) verbracht. Das Exempel erhält hier die Funktion, eine Alternative zu Villons Lebensweg aufzuzeigen, das heißt eine Möglichkeit, wie Villons Biographie auch hätte verlaufen können. Dies fokussiert nicht nur eine sonst wenig betonte Seite des Exempels, sondern entfernt dieses auch von einer rein moralphilosophischen Auslegung. Geschichte ist hier nicht mehr Lehrmeisterin des Lebens (*historia magistra vitae*), wie es für das Exempel-Verständnis des Mittelalters in der Regel konstitutiv ist. Stattdessen wird die Geschichte zur Zielfläche subjektiver Projektionen und Wünsche. Wenn das historische Exempel bei Villon nicht mehr auf allgemeingültige Aussagen zielt, sondern in die eigene Lebensreflexion eingebunden ist, scheint der Spielraum aus *narratio* und *moralisatio* weitgehend ausgeschöpft. Nicht mehr Gerechtigkeit oder Tugenden bzw. Laster eines Herrschers interessieren Villon, sondern die Stellung des Subjekts zur Erzählung –

mithin einer Perspektive der Moralistik, also einer Reflexion über den Einzelfall, nicht über allgemeingültige Grundsätze.²³

5. Überschreitung im Selbstverweis: das Gleichnis von ›Wanderer und Satyr‹

Die Breite an Möglichkeiten, einer exemplarischen Kurzerzählung verschiedene Auslegungen zuzuschreiben, scheint damit ebenso auf narrativen Leerstellen wie auf der jeweils angewandten argumentativen Technik zu fundieren. Die hier angeführten **Beispiele der Fabel von ›Ochse, Ziegenbock und Löwe‹** und **des historischen Exempels von ›Alexander dem Großen und dem Seeräuber‹** zeigen beispielhaft, durch welche rhetorischen Strategien eine Erzählung unterschiedlich ausgelegt und mit verschiedenen Kontexten ergänzt werden kann. Offen bleibt jedoch die Frage, inwiefern dieser Prozess der mehrfachen Auslegung auch von einer Erzählung selbst thematisiert werden kann, das heißt inwiefern die Reflexion über das vieldeutige Verstehen schon in der Narration verortet wird.

Die Forschung hat eine derartige Lösung von reiner Funktionalität, die häufig mit einer gleichzeitigen metapoetischen Einbindung aufzutreten scheint, bisher vor allem an der Fabel von ›Hahn und Edelstein‹ festgemacht (vgl. Speckenbach 1978; Scheuer 2013), die etwa in Ulrich Boners Fabelsammlung an prominenter Stelle (direkt nach dem Prolog) angeführt wird. Hier soll **ergänzend auf das Gleichnis von ›Wanderer und Satyr‹** hingewiesen werden, das – so die These – einen ähnlichen selbstreflexiven Verweis liefern kann und damit die Relation von *narratio* und *moralisatio* nochmals neu perspektiviert.

Das Gleichnis²⁴ **von ›Wanderer und Satyr‹** erzählt die Geschichte eines reisenden Mannes, der während eines winterlichen Schneesturmes in einem Wald Schutz sucht. Er trifft auf einen Satyr, der ihn in seine Hütte einlädt. Dort angekommen, haucht der Wanderer in seine Hände, um diese zu erwärmen. Der Satyr bietet ihm daraufhin eine heiße Speise an, wiederum pustet der Wanderer, diesmal zur Kühlung des warmen Essens. Verwundert

und erschrocken über diese doppelte Funktion des menschlichen Mundes verweist der Satyr den Menschen aus seiner Hütte.²⁵

In einer der frühesten greifbaren Versionen, der des Avian vom Beginn des 5. Jahrhunderts, ist das Gleichnis in etlichen Handschriften ohne *moralisatio* überliefert.²⁶ Der spätantike Kontext legt jedoch nahe, den Satyr als Natur-/Kultur-Schnittstelle zu lesen, da er die menschliche Eigenschaft, Gegensätzliches zu tun, nicht begreift (vgl. Schwarzbach 1979, S. 308–310; Stern 1998, S. 51). Das kulturelle Vermögen zur Ambiguität, zum Ausdruck von zwei sich nicht deckenden Verhaltensweisen, bleibt dem Mischwesen unverständlich.²⁷

Das deutschsprachige Mittelalter, das den Satyr mal durch einen *waltman*, mal durch einen *waltschrat* ersetzt, hat die spätantike Leerstelle in der Regel jedoch mit einer dezidierten Schein-/Sein-Kritik gefüllt: Wer eines öffentlich behauptet und dann im Geheimen das Gegenteil sagt, der handele nicht gerecht. Im Epimythion der Version des Strickers²⁸ liest sich etwa:

also sol man si alle uz iagen,
die zweier slahte zunge tragen.
die vor dem manne wol sprechent
und das hinder im zebrechent
mit ungetriwen worten,
die sol man vor der porten
besliezen harte sere.
(Stricker, V. 43–49)

Die Perspektive auf die Randfigur hat sich ins Konträre gewendet: anstatt des törichten Satyr ein kluger *waltman*, der dem doppeldeutigen Menschen als moralische Korrekturfolie gegenübergestellt wird.

Die Überlieferungsgeschichte scheint zu bestätigen, was das kleine Gleichnis dem Menschen per se attestiert: zwei Perspektiven auf den gleichen Gegenstand zu werfen. Auch dies aber lässt sich als rhetorische Technik lesen, als *in utramque partem disputare*, der Erörterung des Für und Wider an jeder Sache, so wie sie auch Seneca in den eingangs zitierten **Controversiae** vorführt. Hans Jürgen Scheuer hat gezeigt, dass die Erzählung diese

Doppeldeutigkeit in subversiver Weise auf mehrere Ebenen projiziert, denn als Mischwesen hat auch der Satyr eine Doppelnatur, die nach außen hin sichtbar wird, während die Zweideutigkeit des Menschen ins Innere bzw. in die Sprache verlagert ist (Scheuer/Vedder 2015, S. 12f.). Was Scheuer als Mensch/Tier-Differenz liest, lässt sich aber auch poetologisch verstehen, fasst man das Gleichnis als Paradigma für die Technik auf, aus einer Sache verschiedene Auslegungen zu ziehen.

Nützig ist dazu ein Blick über das Mittelalter hinaus ins 17. Jahrhundert. **In seinem Erstlingswerk ›Satyrischer Pilgram‹** führt Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen verschiedene Berufsstände, Tätigkeiten oder (meta-physische) **Begriffe** (so etwa ›**Bauern**‹, ›**Tanzen**‹, ›**Schönheit**‹ usw.) an, die er anschließend mit konträren Lehren ergänzt: einmal für, einmal gegen die jeweilige Sache, dann eine abschließende Synthese (vgl. Merzhäuser 2002, S. 30–38). Das rhetorische *in utramque partem disputare* bildet somit auch die Struktur des Textes, der zwischen Rhetorik (als topisches Archiv von Argumenten) und Logik (als Versuch, jeweils eine Konklusion zu ziehen) schwankt. Dem Werk vorangestellt sind drei Vorreden, die dieses Raster aus ›**Für und Wider**‹ aufgreifen. In einer ersten Vorrede lässt Grimmelshausen Momos als antike Gottheit des Tadels auftreten und Kritik an der Ungebildetheit des Verfassers und der Nutzlosigkeit des Textes nehmen. Weiterhin empfiehlt er:

Man solt diesen ja so elenden als freveln Schreiber jenem Satyro schicken / welcher einen Pilger den Er zuvor freundlich zur herberg uffgenommen / keiner andern Ursache halber wider außjagte / als weil er zu erwärmung seiner erstarrten händ warm hauchet: und zur kühlung der heissen speiß kalt bliesse; Damit er ungeholter Schreiber der Gebühr nach auch mit Spott und Schaden von Ihm lernet / was es sey / Schwartz und Weiß auß einer Feder schreiben / und Kalt und Warm auß einem Mund blasen;

(Grimmelshausen: ›**Satyrischer Pilgram**‹, 6,34–7,7)

Wird hier bereits der Ansatz des gesamten Textes kritisch beurteilt, greift der Autor in der folgenden Verteidigungsrede, in der er Momos antwortet,

ebendieses Argument wieder auf, dreht es aber um – auch dies ein aristotelischer Topos:²⁹

Dieweil du mich aber zu deinem Satyro in die Schul schicken wilt / damit ich mit dem Pilger besser gevolt und abgehobelt würde; Sihe so will ich dir zu Trutz den Pilger ehren / und Ihn zu dieser meiner Mißgeburt wie du es nennest / zum Gevattern erkohren haben; Also daß dieselbe meine Frucht seinen Nahmen gleichsam an der Stirn / oder höchsten / obersten / ersten und allererhlichsten Stelle tragen solle; Du aber und deines gleichen behalten indessen den Satyrum damit gleich und gleich beysammen bleibe / und ihr euch der Satyra immerhin desto besser gebrauchen können;

(Grimmelshausen: ›Satyrischer Pilgram‹, 10,5–10,15)

Die Gegenrede dreht damit die Deutung des Gleichnisses um: Das Bild des suchenden, unvoreingenommenen Pilgers wird in Relation zum Neuauteurs gesetzt, der sich – ganz wie der Pilger – von allem Satyrischen und Satirischen entfernen möchte. Was bei Momos als defizitär markiert ist, bekommt in der Rede des Autors (Grimmelshausen schreibt unter dem Pseudonym bzw. Anagramm Samuel Greifnson vom Hirschfeld) Vorbildfunktion. Dies greift auf den Inhalt des Gleichnisses zurück, verdoppelt es aber als Selbstreferenz: Kalt und Warm aus einem Mund zu blasen, das heißt Positives wie Negatives zu sehen, ist bei Grimmelshausen Argument (in den Vorreden), Struktur (des Textes), aber auch Archiv (als kulturelles Wissen über die angeführten Berufe und Tätigkeiten) – womit alle drei von Roland Barthes herausgearbeiteten Funktionsbereiche der Topik abgedeckt sind (vgl. Barthes 2007, S. 66–72). Gleichzeitig aber fungiert das Gleichnis als metapoetische Referenz, die schon in den Vorreden die rhetorische Struktur des Textes als Erzählspiel präfiguriert und auch im Titel des Textes aufgefangen wird. Damit **avanciert das Gleichnis von ›Wanderer und Satyr‹** zum Paradigma einer doppelten Auslegung, die zugleich den Spielraum rhetorischer Argumentation verdeutlicht: Die Gestaltungsmöglichkeiten in der Relation von Erzählung und Epimythion sind Resultat eines un abgeschlossenen rhetorischen Prozesses, der je nach Bedarf andere Schwerpunkte setzen kann.

Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu und ausführlicher zu den genannten Forschungspositionen Schwarzbach-Dobson 2018, meine im Druck befindliche Dissertation. Der vorliegende Aufsatz beruht in Teilen auf Ergebnissen dieser Arbeit.
- 2 Komplexe Prozesse der Textgenese sind hier aus argumentativen Gründen vereinfacht zusammengefasst; vgl. für einen Überblick über die mittelalterliche Rezeption der *genera narrationis* Mehtonen 1996, für eine erzähltheoretische Bestimmung Hübner 2015 sowie Schwarzbach-Dobson 2018.
- 3 Vgl. Benjamin 1977, S. 445f. Zu problematisieren ist hier jedoch, dass Benjamin den weiteren Verlauf des Exempels bei Herodot unterschlägt – Kambyses lässt Psammenit nach seinem Verhalten fragen, dieser antwortet: »[D]ie Leiden meines Hauses sind zu groß, als daß ich darüber noch weinen könnte; aber des Freundes Leid verdiente **meine Tränen**« (Herodot: »Historien«, 3,14). Herodot liefert mithin ein implizites Epimythion in der Figurenrede. Darauf weist auch Messerli 2009, S. 295, Anm. 2, hin.
- 4 Schon hier lässt sich ein Kernproblem der Exempelforschung konstatieren, das sich bis in die Diskussionen um die Positionen von Peter von Moos, Burghart Wachinger, Markus Schürer etc. zieht und heute in einer stärker pragmatisch ausgerichteten und einer stärker texttypologisch ausgerichteten Exempelforschung resultiert. Die komplexe Debatte kann an dieser Stelle nicht nachvollzogen werden, sie wird pointiert dargestellt in Emmelius 2010, S. 48–60.
- 5 Herodot beschreibt seine Intention folgendermaßen: »[D]amit die Taten der Menschen nicht durch die Zeitläufe vergehen« (Herodot: »Historien«, Proömium).
- 6 Blumenberg gibt nicht an, welche Fabelversion er zitiert, zu finden ist die Fabel zum Beispiel in Äsop: »Fabeln«, Nr. 60.
- 7 Babrios: »Fabeln«, Nr. 91; Avian: »Fabeln« (Ed. Guaglianone), Nr. 13. In etlichen Avian-Handschriften des Mittelalters wird der Fabel allerdings ein Epimythion angefügt, vgl. die Hinweise in der Avian-Edition von Guaglianone, S. 26.
- 8 *Hic Caper ostendit, non recto tramite tendit, / Qui non parcit ei quem probat ordo rei.* (»Hier zeigt der Bock an, dass sich der nicht auf den rechten Pfad begibt, der den nicht schont, den die Ordnung der Sache billigt«; Übersetzung: M. S.-D.); »Novus Avianus«, in: Hervieux 1970, S. 436.
- 9 *Hic, ne obpressis aliquo casu noceamus, sed iuvenus ut et ipsi nobis rependant si indigemus;* »Accessus ad auctores« (»Accessus Aviani«), S. 23.
- 10 »Nürnberger Prosa-Äsop«, Nr. 13, 3–7: *Hie vnderweist vnns der maister daz sich chain mensch also rech dauon im selben schaden oder verderben chömen mag. Er schol im ee vertragen, wand wer sich richt dauon er selb zu uerderbleichen schäden chümpft, der ist nicht weis.*

- 11 Vgl. zum Zusammenhang von Fabel und Allegorese Grubmüller 1991.
- 12 Chomsky 1986/2002, S. vii: »St. Augustine tells the story of a pirate captured by Alexander the Great, who asked him ›how he dares molest the sea.« **›How dare you molest the world?‹ the pirate replied: ›Because I do it with a little ship only, I am called a thief; you, doing it with a great navy, are called an emperor.‹**«
- 13 Aufgrund von massiven Textverlusten ist die genaue Struktur des Kapitels unklar.
- 14 *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parua regna? manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis adstringitur, placiti lege praeda diuditur.* (»Was anders sind also Reiche, wenn ihnen Gerechtigkeit fehlt, als große Räuberbanden? Sind doch auch Räuberbanden nichts anders als kleine Reiche. Auch da ist eine Schar von Menschen, die unter Befehl eines Anführers steht, sich durch Verabredung zu einer Gemeinschaft zusammenschließt und nach fester Übereinkunft die Beute teilt«; Augustinus: **›Vom Gottesstaat‹**, S. 173). Vgl. auch Demandt 2009, S. 181; Cary 1956, S. 95f.
- 15 Johannes von Salisbury liefert den ersten Beleg für einen Namen des Piraten, der bei ihm Dionides heißt. Vgl. dazu auch von Moos 1988, S. 209, Anm. 481.
- 16 Vgl. insbesondere zur *clementia* in Fürstenspiegeln des Mittelalters Ubl 2011.
- 17 *Multi autem erunt primi novissimi, et novissimi primi* (Mt 19,30: »Aber viele, die die Ersten sind, werden die Letzten und die Letzten werden die Ersten sein«). Dies hat Udo Friedrich bereits in Bezug auf **die sehr ähnlich erzählenden ›Gesta Romanorum‹** herausgearbeitet; vgl. Friedrich 2017, S. 34.
- 18 **›Gesta Romanorum‹**, Nr. 146. Text und Übersetzung hier zitiert nach der Edition von Nickel.
- 19 *Carissimi, latro in mari cum una galea est peccator in mundo cum sola vita* (**›Gesta Romanorum‹**, Nr. 146, Text zitiert nach der Edition von Oesterley).
- 20 **Die ›Gesta Romanorum‹ zitieren die Bibelstelle, dass es im Himmel mehr** Freude über einen büßenden Sünder geben wird denn über 99 Gerechte, die keine Buße benötigen (Lk 15,7): *et tunc est majus gaudium super uno peccatore penitentiam agente, quam super nonaginta novem [justis,] qui non indigent penitencia* (**›Gesta Romanorum‹**, Nr. 146, Text zitiert nach der Edition von Oesterley).
- 21 Heinrich von Beringen: Schachzabelbuch, V. 726–775; Konrad von Ammenhausen: Schachzabelbuch, V. 2496–2571. Vgl. dazu auch Orland 1974, S. 41–45.
- 22 Konrads direkte Vorlage ist natürlich das lateinische Schachbuch des Jacobus de Cessolis.
- 23 Es ist besonders Montaigne, **der dieses Prinzip in seinen ›Essais‹** – noch wesentlich deutlicher als Villon – vertritt. Vgl. Stierle 1973, S. 366–375, und Stierle 2010.

- 24 Dass die Erzählung im Mittelalter nicht als Fabel (als unwahre Begebenheit), sondern als Gleichnis (als wahrscheinliche Begebenheit) gelesen wurde, bestätigen, trotz anderslautender Begrifflichkeit, die Eingangsverse der Erzählung in der Version des Poeta Astensis: *Rem similem veri, si debet fabula credi, / cum recitare velim, tangat Apollo chelim. / Plura mee laudi superaddat fabula Fauni, / que, nisi casus obest, vera fuisse potest* (»Da ich eine, wenn man der Fabel Glauben schenken darf, wahrscheinlich wahre Begebenheit verkünden möchte, ergreife Apollo die Lyra. Die Fabel vom Faun, die, wenn es der Zufall nicht verhindert, wahr gewesen sein kann, soll meinen Ruhm noch mehr vergrößern«); Poeta **Astensis**: »**Novus Avianus**«, II, Nr. 11, V. 1–4. Damit sind exakt die Eigenschaften eines Gleichnisses (*argumentum*) beschrieben, das nach den Regeln der Rhetorik nicht geschehen ist, aber geschehen könnte. Vielleicht sollte das *fabula* in den Eingangsversen (gegen die hier zitierte Übersetzung von Spreitzhofer) eher generell als »**Erzählung**« übersetzt werden – eine durchaus typische Verwendung des Begriffs.
- 25 Die Inhaltsparaphrase **folgt der Version des Avianus**: »Fabulae«, Nr. 29.
- 26 Vgl. die Hinweise in der Guaglianone-**Edition von Avianus**: »Fabulae«, Nr. 29, S. 52.
- 27 So auch noch im Mittelalter in der **Version des Poeta Astensis**: »**Novus Avianus**«, II, Nr. 11.
- 28 Stricker: Kleindichtung, Nr. 62. Ausführlicher ist das Epimythion bei Ulrich Boner: »**Der Edelstein**«, Nr. 91. **Diese Form der Kritik findet sich ebenfalls in** griechischen Fabelsammlungen, ist dort aber nicht direkt mit der Sprache verknüpft, vgl. etwa **Äsop**: »**Fabeln**«, Nr. 35: »Ebenso müssen auch wir die Freundschaft mit denen meiden, die sich zweideutig benehmen.«
- 29 »Ein weiterer (Topos ergibt sich) daraus, dass man das über einen selbst Gesagte **gegen den wendet, der es sagte**«; **Aristoteles**: »**Rhetorik**«, II, 23.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Antike Fabeln. Griechische Anfänge, Äsop, Fabeln in römischer Literatur, Phaedrus, Babrios, Romulus, Avian, Ignatios Diakonos. Aus dem Griechischen und Lateinischen übers. von Johannes Irmscher, Berlin [u. a.] 1978.

Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 4: Rhetorik, übers. und erläutert von Christof Rapp, Darmstadt 2002.

- Aurelius Augustinus: De civitate dei. Libri I–X, hrsg. von A. Kalb und B. Dombart, Turnhout 1955 (Corpus Christianorum 47).
- Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat (De civitate dei). Aus dem Lateinischen übers. von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen, München 2007.
- Äsop: Fabeln. Griechisch/Deutsch. Übers. und Anm. von Thomas Voskuhl. Nachwort von Niklas Holzberg, Nachdruck der Ausgabe von 2005, Stuttgart 2009.
- Avianus: Fabulae, hrsg. von Antonius Guaglianone, Turin [u. a.] 1958.
- Boner, Ulrich: Der Edelstein, hrsg. von Franz Pfeiffer, Leipzig 1844 (Dichtungen des deutschen Mittelalters 4).
- Cicero: De re publica. Vom Staat. Lateinisch/Deutsch, übers. und hrsg. von Michael von Albrecht, Stuttgart 2013.
- Gesta Romanorum, hrsg. von Hermann Oesterley, Nachdruck der Ausgabe Berlin 1872, Hildesheim 1963.
- Gesta Romanorum: Lateinisch, Deutsch, ausgewählt, übers. und hrsg. von Rainer Nickel, Stuttgart 1991.
- von Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel: Satyrischer Pilgram, hrsg. von Wolfgang Bender, Tübingen 1970 (Gesammelte Werke in Einzelausgaben).
- Das Schachgedicht Heinrichs von Beringen, hrsg. von Paul Zimmermann, Tübingen 1883 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 166).
- Herodot: Historien. Griechisch/Deutsch, hrsg. von Josef Feix, 3. Aufl. München 1980.
- Huygens, Robert B. C.: Accessus ad auctores, Bernard D'Utrecht, Conrad D'Hirsau: Dialogus super auctores. Ed. critique, entierement revue et augmentée, Leiden 1970.
- Johannes von Salisbury: Policraticus, hrsg. von K. S. B. Keats-Rohan, Turnhout 1993 (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis 118).
- Das Schachzabelbuch Kunrats von Ammenhausen, Mönchs und Leutpriesters zu Stein am Rhein. Nebst den Schachbüchern von Jakob von Cessole und des Jakob Mennel, hrsg. von Ferdinand Vetter. Mit einem Exkurs über das mittelalterliche Schachspiel von v. Heydebrand und der Lasa, Frauenfeld 1892 (Bibliothek älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz und ihres Grenzgebietes).
- Novus Avianus, in: Léopold Hervieux: Les fabulistes latins. Depuis le siècle **d'Auguste jusqu'à la fin du moyen âge**. Bd. 3: Avianus et ses anciens imitateurs, Nachdruck der Ausgabe Paris 1894, Hildesheim [u. a.] 1970, S. 430–451.
- Nürnberger Prosa-Äsop, hrsg. von Klaus Grubmüller, Tübingen 1994 (ATB 107).
- Platon: Phaidon. Übers. und Kommentar von Theodor Ebert, Göttingen 2004.
- Poeta Astensis: Novus Avianus. Text mit Einleitung, Übersetzung, Kommentar und Index, hrsg. von Adelheid H. Spreitzhofer, Graz 1995.
- [Ptolemaeus von Lucca: De regimine principum] Divi Thomae Aquinatis de regimine principum ad regem Cypri et De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae.

- politica opuscula duo ad fidem optimarum editionum diligenter recusa. Editio 2, revisa, hrsg. von Joseph Mathis, Turin 1948.
- Rhetorica ad Herennium. Lateinisch/Deutsch, hrsg. und übers. von Theodor Nüßlein. 2. Aufl., Düsseldorf [u. a.] 1998.
- Seneca: Controversiae. Bd. 1: Books 1–6, hrsg. von Michael Winterbottom, Cambridge/Mass. 1974 (Loeb classical library 463).
- Steinhöwel, Heinrich: Äsop, hrsg. von Hermann Oesterley, Tübingen 1873 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 117).
- Die Kleindichtung des Strickers. Gesamtausgabe in fünf Bänden. Bd. 3,1: Gedicht Nr. 41–71, hrsg. von Wolfgang Wilfried Moelleken, Göppingen 1973 (GAG 107).
- Villon, François: Lais, testament, poésies diverses. Édition bilingue, publ., trad., présentation et notes par Jean-Claude Mühlethaler, Paris 2004 (Champion classiques 10).
- Vincenz von Beauvais: Speculum historiale. Nachdruck der Ausgabe von 1624, Graz 1965.
- Vincenz von Beauvais: De morali principis institutione, hrsg. von Robert J. Schneider, Turnhout 1995 (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis 137).

Sekundärliteratur

- Barthes, Roland: Die alte Rhetorik, in: Ders.: Das semiologische Abenteuer. Aus dem Französischen von Dieter Hornig, Frankfurt a. M. 2007, S. 15–101.
- Benjamin, Walter: Der Erzähler, in: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. II,2: Aufsätze, Essays, Vorträge, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1977, S. 438–465.
- Bleumer, Hartmut: Historische Narratologie, in: Ackermann, Christiane/Egerding, Michael (Hrsg.): Literatur- und Kulturtheorien in der Germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch, Berlin/Boston 2015, S. 213–274.
- Blumenberg, Hans: Nachdenklichkeit, in: Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung (1980), S. 57–61.
- Blumenberg, Hans: Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik, in: Ders.: Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1981, S. 104–136.
- Cary, George: The medieval Alexander, hrsg. von D. J. A. Ross, Cambridge 1956.
- Chomsky, Noam: Pirates and Emperors, Old and New. International Terrorism in the Real World. New Edition, London 2002 [zuerst 1986].
- Demandt, Alexander: Alexander der Große. Leben und Legende, München 2009.

- Dicke, Gerd/Grubmüller, Klaus: Die Fabeln des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Ein Katalog der deutschen Versionen und ihrer lateinischen Entsprechungen, München 1987 (Münstersche Mittelalter-Schriften 60).
- Emmelius, Caroline: Kasus und Novelle. Beobachtungen zur Genese des ›**Decameron**‹ (mit einem generischen Vorschlag zur mhd. Märendichtung), in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 51 (2010), S. 45–74.
- Friedrich, Udo: Spielräume rhetorischer Gestaltung in mittelalterlichen Kurzerzählungen, in: Kellner, Beate [u. a.] (Hrsg.): Geltung der Literatur. Formen ihrer Autorisierung und Legitimierung im Mittelalter, Berlin 2005 (Philologische Studien und Quellen 190), S. 227–249.
- Friedrich, Udo: Juristisches Argumentieren **und Erzählen in den ›Gesta Romanorum‹**, in: Doering, Pia/Emmelius, Caroline (Hrsg.): Rechtsnovellen. Rhetorik, narrative Strukturen und kulturelle Semantiken des Rechts in Kurzerzählungen des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Berlin 2017, S. 27–50.
- Grubmüller, Klaus: Fabel, Exempel, Allegorese. Über Sinnbildungsverfahren und Verwendungszusammenhänge, in: Haug/Wachinger 1991, S. 58–76.
- Haug, Walter: **Exempelsammlungen im narrativen Rahmen. Vom ›Pañcatantra‹ zum ›Dekameron‹**, in: Haug/Wachinger 1991, S. 264–287.
- Haug, Walter/Wachinger, Burghart (Hrsg.): Exempel und Exempelsammlungen, Tübingen 1991 (Fortuna vitrea 2).
- Haustein, Jens: Zum Verhältnis von exemplarischer Erzählung und Exempel an drei Beispielen aus der deutschen Literatur des Mittelalters, Leipzig [u. a.] 2006 (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Klasse 139, 6).
- Holznapel, Franz-Josef: Inszenierte Vergleiche und metaphorisches Verstehen. Zur Poetik der mittelhochdeutschen Gleichnisrede, in: Junge, Matthias (Hrsg.): Metaphern in Wissenskulturen, Wiesbaden 2010, S. 109–122.
- Hübner, Gert: Erzählung und praktischer **Sinn. Heinrich Wittenwilers ›Ring‹** als Gegenstand einer praxeologischen Narratologie, in: Poetica 42 (2010), S. 215–245.
- Hübner, Gert: Historische Narratologie und mittelalterlich-frühneuzeitliches Erzählen, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 56 (2015), S. 11–54.
- Jolles, André: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. 8., unveränd. Aufl., Tübingen 2006 (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 15).
- Messerli, Alfred: Blaubarts Wiederkehr oder: (Weiter-)erzählen ist erklären, in: Brednich, Rolf Wilhelm (Hrsg.): Erzählkultur. Beiträge zur kulturwissenschaftlichen Erzählforschung. Hans-Jörg Uther zum 65. Geburtstag, Berlin [u. a.] 2009, S. 293–306.

- Mehtonen, Päivi: Old Concepts and New Poetics. Historia, Argumentum, and Fabula in the Twelfth- and Early Thirteenth-Century Latin Poetics of Fiction, Helsinki 1996 (Commentationes humanarum litterarum 108).
- Mohr, Jan: Verselbständigte Metaphorik. Zur semantischen Organisation des Bspels ›**Die Gäuhühner**‹ von dem Stricker, in: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 239 (2002), S. 366–375.
- Merzhäuser, Andreas: Satyrische Selbstbehauptung. Innovation und Tradition in Grimmelshausens ›**Abentheurlichem Simplicissimus Teutsch**‹, Göttingen 2002.
- von Moos, Peter: Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die *historiae* im ›Policraticus‹ Johanns von Salisbury, Hildesheim [u. a.] 1988 (Ordo 2).
- Orland, Beate: Die Alexander-Anekdoten der **Schachbücher**, ›**Gesta Romanorum** und **Meister Ingolds Goldenem Spiel**‹, Berlin 1974.
- Pethes, Nicolas [u. a.]: Zur Systematik des Beispiels, in: Dens. (Hrsg.): Das Beispiel. Epistemologie des Exemplarischen, Berlin 2007 (LiteraturForschung 4), S. 7–59.
- Rippl, Coralie: Erzählen als Argumentationsspiel. Heinrich Kaufringers Fallkonstruktionen zwischen Rhetorik, Recht und literarischer Stofftradition, Tübingen 2014 (Bibliotheca Germanica 61).
- Scheuer, Hans Jürgen: Keep on Turning! Ein altes Exempel zum besseren Verständnis des Nicht-Verstehens, in: LiLi 172 (2013), S. 189–192.
- Scheuer, Hans Jürgen/Vedder, Ulrike: Tier im Text. Exemplarizität und Allegorizität literarischer Lebewesen. Vorwort, in: Dies. (Hrsg.): Tier im Text. Exemplarizität und Allegorizität literarischer Lebewesen, Bern 2015 (Publikationen zur Zeitschrift für Germanistik 29), S. 9–20.
- Schwarzbach-Dobson, Michael: Exemplarisches Erzählen im Kontext. Mittelalterliche Fabeln, Gleichnisse und historische Exempel in narrativer Argumentation, Berlin 2018 (Literatur – Theorie – Geschichte 14), im Druck.
- Schwarzbaum, Haim: The ›Mishlé Shu’alim‹ (›Fox Fables‹) of Rabbi Berechiah Ha-Nakdan, Kiron 1979.**
- Speckenbach, Klaus: Die Fabel von der Fabel. Zur Überlieferungsgeschichte der Fabel von Hahn und Perle, in: Frühmittelalterliche Studien 12 (1978), S. 178–229.
- Stern, Martin: Kalt und Warm aus einem Munde blasen. Vom Schicksal einer Aesopischen Fabel in christlicher Überlieferung, in: Ehrich-Haefeli, Verena (Hrsg.): Antiquitates Renatae. Deutsche und französische Beiträge zur Wirkung der Antike in der europäischen Literatur, Festschrift für Renate Böschenstein zum 65. Geburtstag, Würzburg 1998, S. 49–62.
- Stierle, Karlheinz: Geschichte als Exemplum – Exemplum als Geschichte, in: Koselleck, Reinhart/Stempel, Wolf-Dieter (Hrsg.): Geschichte. Ereignis und Erzählung, München 1973 (Poetik und Hermeneutik 5), S. 347–375.

Stierle, Karlheinz: Was heißt Moralistik?, in: Behrens, Rudolf (Hrsg.): Moralistik. Explorationen und Perspektiven, München [u. a.] 2010, S. 1–22.

Ubl, Karl: *Clementia* oder *Severitas*. Historische Exempla über eine Paradoxie der Tugendlehre in den Fürstenspiegeln Engelberts von Admont und seiner Zeitgenossen, in: Reinle, Christine (Hrsg.): Historische Exempla in Fürstenspiegeln und Fürstenlehren, Frankfurt a. M. [u. a.] 2011 (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit 4), S. 21–42.

Anschrift des Autors:

Dr. Michael Schwarzbach-Dobson
Universität zu Köln
Institut für deutsche Sprache und Literatur I
Albertus-Magnus-Platz
50923 Köln
E-Mail: michael.schwarzbach@uni-koeln.de

Björn Reich

Die ›Geschichte zweier Kaufleute‹

Zur Polysemie von Exempelerzählungen anhand eines
Beispiels aus dem Schachbuch Heinrichs von Beringen

Abstract. Innerhalb einer tugendethischen Moraldidaxe geht es nicht darum, feststehende Normen zu vermitteln, sondern den Belehrten in die Lage zu versetzen, situativ richtig zu reagieren. Ziel ist es, ihn zur Erkenntnis anzuregen: zur Selbsterkenntnis, zur Erkenntnis des Guten und zur Gotteserkenntnis. Exempel leisten innerhalb der vormodernen Ethik einen wichtigen Beitrag zu diesem Erkenntnisgewinn. Sie sind in vielen Fällen keineswegs simple und einschichtig konzipierte Erzählungen, die einen bloßen Sachverhalt illustrieren, auch wenn die *moralisatio* dies bisweilen nahelegen mag. Am Beispiel der ›Geschichte zweier Kaufleute‹ aus dem Schachzabelbuch Heinrichs von Beringen wird gezeigt, wie die *exempla* in einer durch die hermeneutische Praxis des mehrfachen Schriftsinns geschulten polysemen Lektürehaltung neben der *illustratio* der Verinnerlichung des Gelehrten (*imaginatio*) dienen und den erkennenden Blick auf Gott eröffnen können (*ostentio*).

1. Vom Nutzen der Exempel

Die Bedeutung von Exempeln für die mittelalterliche Didaxe und Paränese lässt sich kaum hoch genug einschätzen. Petrus von Limoges bezeichnet sie in seinem ›Tractatus moralis de oculo‹ (um 1270) als ein notwendiges Mittel der Erkenntnis, und dies ist für ihn die Grundlage, um den Menschen zum Guten hin (und vom Bösen weg) zu führen: *auditorum mentes illuminant, illos ad bonum commovent, a malo retrahunt et elongant, illos letificant et delectant* (»Sie erleuchten den Verstand der Zuhörer, sie bewegen zum Guten, halten sie vom Bösen ab und entziehen sie diesem, sie erheitern und

erfreuen sie«; zitiert nach und übersetzt in Newhauser 1991, S. 108). Dabei scheint es der Literaturwissenschaft mit den Exempeln wie Augustinus mit der Zeit zu gehen: Jeder hat eine Vorstellung davon, was ein Exempel ist oder wann ein Text exemplarisch wirksam wird, eine genaue Definition des Exempels erweist sich aber nach wie vor als schwierig. Das liegt unter anderem daran, dass der Begriff ›Exempel‹ zwei unterschiedliche Dinge bezeichnet, die sich aber zugleich überschneiden:

einerseits einen Texttyp, nämlich die ›Erzählgattung‹ von kurzen exemplifizierenden Erzählungen vorwiegend für den Predigtgebrauch, das sogenannte ›Predigtmärlein‹, andererseits eine ›rhetorische Form oder Funktion, mit der vergangenes Geschehen in persuasiver Absicht auf einen gegenwärtigen Problemfall bezogen wird.« (Schanze 2018, S. 351)

Geht man von der zweiten Definition aus, kann prinzipiell alles ›Exempel‹ sein: »Exempel ist, was als Exempel für etwas anderes dient. Erst die Funktion im Kontext macht das Exempel zum Exempel« (Wachinger 1988, S. 229f.; vgl. de Boor 1966; Haug 1991, S. 264; Knapp 1991, S. 2). Das bedeutet, dass letztendlich jede Geschichte zum Exempel werden kann (vgl. Grubmüller 1991, S. 63; Haug 1991, S. 265)¹ – eben dadurch, dass sie als solches funktionalisiert wird. Es stellt sich dann die Frage, wie diese Funktionalisierung aussieht und welche Möglichkeiten sie dem Rezipienten beim Zugriff auf den Text bietet. Sie ist in besonderem Maße interessant für die Texte, die nach der ersten Definition der ›Textgattung‹ Exempel angehören. Unter solchen *exempla* werden – ohne hier auf die spezifischen Versuche einer Gattungsdefinition näher eingehen zu wollen (vgl. Grubmüller 1991; Knapp 1991; von Moos 1991; von Moos 1996; Schürer 2005, vor allem S. 51–65) – kleinepische Formen mit meist moraldidaktischer Prägung verstanden, die ähnlich wie andere Vertreter der Kleinepik nicht leicht zu bestimmen sind. Neben der oft zweiteiligen Form aus *narratio* und *moralisatio* eignet ihnen eine relative Kürze und eine Zuspitzung auf einen Sinngehalt.² Berlioz nennt die Exempel ›wirksame Erzählungen‹ (*récit efficace*), die sich durch Eindeutigkeit (*univocité*), Kürze (*brièveté*), Authentizität

(*appel à l'authenticité*), Wahrscheinlichkeit (*vraisemblable*), Unterhaltung (*plaisir*), Bildhaftigkeit (*caractère métaphorique*) und (aus ihrer Prägnanz und Anschaulichkeit erwachsend) Erinnerbarkeit (*mémoire*) auszeichnen (Berlioz 1980, S. 118f.; vgl. Schürer 2005, S. 58). Erkauft wird diese Bündelung einer Lehre für Berlioz durch die scheinbare Eindeutigkeit (*univocité*). Der letzte Punkt bildet sozusagen die Crux für das literaturwissenschaftliche Interesse an den *exempla*, denn die Exempelforschung hat sich in den meisten Fällen vornehmlich darum bemüht, die Exempelerzählung im mittelalterlichen Gattungsgefüge irgendwo zwischen *historia* und *fabula* und in (unscharfer) Abgrenzung von anderen didaktischen Kleinerzählungen (Gleichnis, Fabel) zu verorten oder Überlieferungszusammenhänge zu klären. Genuin literaturwissenschaftliche Exempelanalysen finden sich hingegen verhältnismäßig selten, und das mag eben daran liegen, dass die *exempla* vornehmlich in ihrer illustrativen Funktion wahrgenommen werden.³ Einschichtigkeit oder Einsinnigkeit sind Prädikate, die den *exempla* immer wieder zugewiesen werden. Das führt dazu, dass es in Exempeln scheinbar nichts zu interpretieren gibt. Wo die Exempel Narratives aufweisen, das sich der illustrativen Funktion nicht beugen will, wird dann oft genug von narrativem Überschuss gesprochen (vgl. Dicke 1997, S. 536), der zwar nicht per se funktionslos genannt werden kann, weil er die Bildlichkeit und damit Einprägsamkeit des Exempels steigert, aber neben der Evidentialisierung des Erzählten für den Inhalt der Texte kaum einen Nutzen zu haben scheint. Kritisch dazu verhält sich auch Wachinger, wenn er betont: Das Exempel »hat sein eigenes Gewicht, seine Eigendynamik, und damit einen Überschuß an Sinnpotential gegenüber dem Demonstrationszweck. Man müßte Autoren und Publikum schon für sehr beschränkt halten, wollte man annehmen, daß dieser Überschuß als irrelevant ganz aus dem Bewußtsein ausgeblendet worden sei« (Wachinger 1988, S. 230). Es geht mir daher im Folgenden um die Frage, welche didaktische Funktion Exempel neben der Illustration bestimmter Tugenden oder Handlungsweisen haben. Dazu scheint es mir

notwendig, die Exempel zunächst im allgemeinen Rahmen der mittelalterlichen Moraldidaxe zu verorten.

2. *illustratio, imaginatio, ostentio* – Exempel im Rahmen einer erkenntnisorientierten Tugendethik

Die mittelalterliche Moraldidaxe geht in der Regel von einer Strebensethik aus, die als Tugendethik verstanden wird, nicht von einer Sollens- oder Regelethik (zu den Begriffen vgl. Düwell 2000, S. 22; Haker 2000, S. 54; Robling 2007, S. 195). Wenn in den Texten dennoch immer wieder bestimmte Handlungsanweisungen gegeben werden, sind diese meist nicht im Sinne festgelegter Normen zu verstehen.⁴ Dass Witwen und Waisen zu beschützen seien oder dass man sich als großzügig (*milte*) und gerecht erweisen solle, fehlt als Formulierung zwar wohl in keiner Fürstenerziehung; insofern werden natürlich ethische Regeln im Sinne eines grundlegenden Orientierungswissens vermittelt. Diese Regeln dienen aber eben als Orientierungshilfen, wobei sie in konkreten Einzelsituationen relativiert werden oder gar ungültig sein können. Im Übrigen soll der Belehrtete in die Lage versetzt werden, eine eigene innere Haltung zu erwerben, die es ihm ermöglicht, zu erkennen, was z. B. *milte*- oder Gerecht-Sein in einer konkreten Situation überhaupt heißt.⁵ Der Belehrtete soll zur Tugendhaftigkeit gelangen, die es ihm ermöglicht, situativ richtig zu reagieren. Ziel ist es, den Rezipienten eines moraldidaktischen Textes zur Erkenntnis anzuregen – zur Selbsterkenntnis, zur Erkenntnis des Guten und untrennbar damit verbunden auch zur Gotteserkenntnis. Denn das höchste Gut, nach dem in der mittelalterlichen Ethik gestrebt wird, ist Gott selbst (vgl. Ehrismann 1919, S. 139). Die moraldidaktischen Texte nutzen unterschiedliche Strategien, Erkenntnis anzuregen und die Ethik als ein Problem des ›richtigen Erkennens‹ präsent zu halten. Das spiegelt sich in zahlreichen Texten an einer auffällig häufigen Verwendung von Wahrnehmungsverben; insbesondere das richtige Sehen und Hören sowie der Umgang mit den durch die Wahrnehmung vermittelten inneren Bildern wird immer wieder

als grundlegend für den Tugenderwerb diskutiert.⁶ In einer solchen ›epistemologischen Ethik‹ übernehmen die Exempel mehrere wichtige Rollen.

Exempel sind – trotz ihrer deutlichen illustrativen Funktion – ein Mittel der indirekten Didaxe. Da immer wieder betont wird, dass Lernen auch Vergnügen bereiten solle, dass *delectare* fest mit dem *prodesse* verbunden ist (vgl. Ehrismann 1919, S. 194; Lähnemann/Linden 2009, S. 3), ermöglichen sie einen leichten Zugang zur *lère* und verbürgen, eben weil sie den Rezipienten erfreuen, auch eine gute Memorierbarkeit, so dass Berthold von Regensburg über die von ihm verwendeten Exempel in der Predigt sagt: *daz behaltet ir vil lihte baz danne die predige alle samt* (zitiert nach Jackson 1988, S. 215). Zudem stellen sie dem Rezipienten Vor-Bilder vor das innere Auge, an denen er sich nicht nur handelnd orientieren kann, sondern anhand derer er bestimmte Formen des Gut- oder Schlechtseins erkennen kann (vgl. Lumpe 1966, Sp. 1235; Winter 1984, S. 109). Der bloßen *illustratio* steht damit eine Verinnerlichung der *lère* zur Seite. Der Rezipient soll nicht nur erfahren, was z. B. eine bestimmte Tugend ist, er soll sie sich selbst ein-bilden (*imaginatio*). Da dies aber mit einem Erkenntnisprozess zusammenhängt, der auf das Wissen um gut und schlecht abzielt und die einfache direkte Lehre insofern übersteigen kann, als das Exempel eben nicht nur eine feststehende Norm oder ein So-Sein der Weltordnung vermittelt, sondern dem Belehrten die Möglichkeit eröffnet, selbst Einblick in die göttliche Ordnung oder Ähnliches zu nehmen, kann sich im Exempel eine weitere Form von Wahrheit offenbaren (*ostentio*; zum Begriff vgl. Kiening 2007a, S. 350; Kiening 2007b; Prica 2010, S. 175–191; Scheuer 2015, S. 35). Die dreigliedrige Funktion der *exempla* (*illustratio*, *imaginatio* und *ostentio*) **entspricht den drei Erkenntnisweisen in Augustinus’ ›De Genesi ad litteram‹**, wo er die Frage stellt, auf welche Weise Paulus das Paradies geschaut habe (2. Kor 12,2ff.):

Hat er es mit leiblichen Augen (*per oculos*) betrachtet, aufgrund innerer pneumatischer Wahrnehmungsvorgänge (*per spiritum hominis*) ›sich in die Seele eingebildet‹ oder kraft einer dritten, geistigen Instanz (*per contuitum mentis*) mitgeschaut, die den Visionär über die *visio corporalis* und die *visio spiritalis* hinaus zur *visio intellectualis* emporhob? (Scheuer 2015, S. 34f.)

So kommt dem Exempel neben einer illustrativ-induktiven und einer deduktiven eine abduktive Funktion zu, die über das Gesagte hinausweist (zur induktiven und deduktiven Funktion von Exempeln vgl. Dicke 1997, S. 534; Pethes [u. a.] 2007, S. 9). In der *ostentio* kommt es zu einer »Vergegenwärtigung von Heil« (Prica 2010, S. 184). Exempel können dann z. B. dazu dienen, religiöse Erkenntnis anzuregen, also den Blick auf das höchste Gut/Gott hin zu öffnen. Deutlich formuliert findet sich dieser Gedanke etwa bei Humbert de Romanis, der in der Einleitung seiner zwischen 1263 und 1277 entstandenen Exempelsammlung ›De dono timoris‹ den *exempla* einen geradezu sakramentalen Charakter zuweist, da die Sakramente selbst ›exemplarisch‹ sind (vgl. Schürer 2005, S. 86).⁷ Ausdrücklich wird dabei auf das Wirken Christi verwiesen und dessen Eigenart, in Gleichnissen und Exempeln zu lehren: *per similitudines et exempla fere omnia loquebatur* (zitiert nach Schürer 2005, S. 85; vgl. Suchomski 1975, S. 217). *Similitudines* und *exempla* werden nicht streng getrennt. Sie dienen beide dazu, den Blick auf eine in ihnen vermittelte höhere Wahrheit zu lenken (zu den Begriffen vgl. Grubmüller 1991, S. 60). Das bedeutet, dass sich die *exempla* nicht in der Vermittlung einer simplen Lehre erschöpfen. Ebenso wie Gleichnisse, die sich nicht immer von selbst erschließen, müssen auch die *exempla* gedeutet werden, wenn man sie in ihrem religiösen Vermittlungsgehalt begreifen möchte.

3. Im Spiegel der Schriftsinne

Auch die *exempla*, die hinsichtlich ihrer Funktion, zur göttlichen Erkenntnis anzuregen, teilweise den Gleichnissen zur Seite gestellt werden (vgl. Knapp 1991, S. 17; Schürer 2005, S. 86),⁸ weisen eine Vielsinnigkeit auf, die es her-

meneutisch zu entschlüsseln gilt (vgl. Luck/Reich 2016). Wichtig ist, dass das hermeneutische Verfahren des Mittelalters per se, der vier- oder mehrfache Schriftsinn, entgegen eines häufigen Missverständnisses gerade nicht der Kohärenzstiftung und Vereindeutigung dient, also nicht dazu, einen Text bzw. eine Textstelle vollständig zu erklären (vgl. Luck/Reich, S. 70–72; Pfeiffer 2005, S. 17; Pfeiffer 2009, S. 31).⁹ Der mehrfache Schriftsinn eröffnet vielmehr eine mögliche Deutungsp pluralität und fordert zu Mehr-, Um- und Neudeutungen heraus, ohne durch eine der Deutungsarten die anderen zu verstellen. Die scheinbare Einschichtigkeit eines so gelesenen Textes löst sich im polysemen Geflecht der ›Sinne‹ auf. Textgenetisch, also aus Sicht der Rhetorik/Poetik, führt diese Lehre im Rahmen der trivialen Unterrichtsfächer dazu, dass die Autoren gezielt Texte entwerfen, die aufgrund ihrer polysemen Deutungsmöglichkeiten ein höchst divergentes Publikum befriedigen können (vgl. Luck/Reich 2016, S. 82–84), da sie eine Vielzahl von Deutungsoptionen aufweisen.¹⁰ Für zahlreiche andere kleinepische Erzählungen ist das in der Forschung recht gut nachgewiesen, nicht jedoch für die *exempla* – eben weil eine solche Deutungsp pluralität nicht angebracht zu sein scheint, wo doch nur e i n e (also einsinnige) konkrete Lehre vermittelt werden soll. Begreift man die *exempla* jedoch in ihrer wahrnehmungserweiternden und erkenntnisfördernden Funktion, macht auch hier ein mehrsinniges Lesen Sinn (oder besser ›Sinne‹). Ich möchte im Folgenden zeigen, dass auch vermeintlich simple tugendillustrierende Exempel nicht frei sind von einer Deutungsvielfalt, die es dem Rezipienten überhaupt erst ermöglicht, über den rein illustrativen Aspekt hinaus zur wahren Erkenntnis zu gelangen. Der sogenannte ›narrative Überschuss‹ ist dann überhaupt keiner, sondern steht im Dienst von Lesemöglichkeiten, die eben nicht primär die *illustratio* im Auge haben.

4. Zwei Kaufleute – Blickrichtungen der *minne*

Ich werde im Folgenden eine solche Lektüremöglichkeit eines Exempels am Beispiel der ›Geschichte zweier Kaufleute‹, wie sie in Heinrichs von Beringen Schachbuch berichtet wird, vorführen. Heinrichs Text fußt auf dem ›Liber de Moribus‹ des lombardischen Dominikaners Jakobus de Cessolis. Sein Werk dürfte als die wichtigste Exempelsammlung des 14. Jahrhunderts und als eines der meist überlieferten und übersetzten Bücher der Vormoderne bekannt sein (vgl. Gamer 1964, S. 37; Holländer 1998, S. 27; Petzold 1986, S. 118).^[1] Die dort zu findenden rund 100 Exempel entnimmt Jakobus fast ausschließlich der römischen Historie, wobei Valerius Maximus einer seiner wichtigsten Gewährsleute ist. Er präsentiert die Exempel nur knapp. Sein Buch dient als Predigthilfe, die Geschichten waren bei Bedarf vom jeweiligen Prediger im Predigtvollzug auszuschnüffeln (vgl. Honemann 2005, S. 39; Plessow 2007, S. 178). Anders sieht das in einigen der deutschen Textfassungen aus, die für ein Lesepublikum verfasst wurden. Insbesondere die Schachbücher Heinrichs von Beringen und Konrads von Ammenhausen erzählen einzelne Exempel zum Teil aus. Die ›Geschichte zweier Kaufleute‹ ist eine der Erzählungen, die bei Heinrich die breiteste Ausgestaltung erfahren. Sie ist auch außerhalb der Schachzabelbücher häufig überliefert und findet sich in nahezu allen Exempel- und Novellensammlungen. Bei Heinrich ist sie eingebettet in das ›Wollweberkapitel‹, wo die Tugenden der Haut und Wolle verarbeitenden Berufe dargelegt werden. Dazu gehört unter anderem die *triuwe*, die durch die Geschichte exemplifiziert werden soll. Ich gebe zunächst einen kurzen Handlungsabriss von Heinrichs Fassung:

Ein ägyptischer Kaufmann und einer aus Bagdad sind eng befreundet. Als sich der Ägypter verheiraten möchte, entbrennt sein bester Freund in unauslöschlicher Liebe zu dessen Verlobter. Da die Minnekrankheit droht, den Tod des Bagdadaders herbeizuführen, tritt ihm sein ägyptischer Kollege die Dame ab. Hier endet der erste Handlungsteil. Jahre später ist der Ägypter in Not geraten, weil er sein ganzes Vermögen verloren hat. Er macht sich auf den Weg nach Bagdad. Dort angekommen nächtigt er in einem Tempel,

vor dem in derselben Nacht ein Mann erschlagen wird. Als der mittellose Ägypter am nächsten Tag fälschlicherweise des Mordes angeklagt wird, gesteht er die Tat ein, um sich die drohende Folter zu sparen und allgemein sein Elend abzukürzen. Sein Freund erfährt zufällig davon, weil er als Ratsherr tätig ist, und nimmt die Schuld auf sich. Als dies der wahre Mörder sieht, fürchtet er die göttliche Strafe und gesteht seinerseits das Verbrechen. Die Richter sprechen alle drei frei, die beiden Kaufleute teilen ihr Vermögen.

Auch bei Jakobus ist dies eines der ausführlicheren Exempel – aber den rund 20 Zeilen lateinischer Prosa stehen ganze 961 Verse bei Heinrich von Beringen gegenüber. Damit nimmt das Exempel fast ein Zehntel des gesamten Textes ein. Die Forschung hat dort, wo sie auf die Besonderheiten von Heinrichs Erzählstil eingegangen ist, immer wieder betont, wie breit Heinrich das Minnethema ausgebaut hat, und das Ganze mit dem allgemeinen Interesse Heinrichs an höfischen Wertkonzepten und dem zweifellos adligen Lesepublikum, für das Heinrichs Schachbuch konzipiert war, in Verbindung gebracht (vgl. Plessow 2007, S. 83; Zimmermann 1883, S. 413). So gesehen wäre die Minnethematik dann vielleicht tatsächlich im Wesentlichen als narrativer Überschuss zu werten, als Mittel zur Steigerung der Bildhaftigkeit, als Freude für das Publikum, gleichwohl für die *illustratio* der *triuwe* mehr oder weniger unnötig. Problematisch ist dabei, dass die Fokussierung auf das Minnethema den Blick sehr einseitig auf den ersten Teil des Exempels gelenkt hat. Zwar spielt das Thema Minne zweifellos eine entscheidende Rolle, es geht dabei aber weniger um Konzepte höfischen Verhaltens. Blickt man auf beide Handlungsteile, fällt auf, wie stark Heinrich die Wahrnehmungsthematik, die Frage nach dem richtigen Erkennen, ausgebaut hat, und in diesem Rahmen wird auch die Minnethematik verortet. Heinrich schildert die Minneverfallenheit des Bagdaders zunächst gemäß der höfischen Minnelehre als eine Augenkrankheit, eine Fesselung des Blicks (vgl. Reich 2013, vor allem S. 126–131). Die Frau zeichnet sich dadurch aus, dass kein Auge irgendeinen Makel an ihr erkennen könne (V. 5172), *sô daz ein einic ougenswanc* (V. 5245) genügt, um den Bagdader

so hinzureißen, *daz er der sinne nâch ein kint / was worden und der werke blint* (V. 5238f.). Die größte Ausschmückung erfährt das Exempel in der folgenden Passage, in der der Bagdader an der Minne leidet. Seine Sinne sind ihm *entwichen gar* (V. 5500), seine Treue zeigt sich daran, dass er trotz aller Sinnesverwirrung nach außen hin seinen Schmerz verbirgt: Er *bleip verborgen alsô gar, / daz des nie nieman wart gewar* (V. 5430f.), so lange, bis sich die Krankheit nicht weiter verhehlen lässt: *dô ime die sinne entwichen gar. / er wart sô bleich, sô missevar, / daz man daz eigenlichen sach* (V. 5500–5502). Der Ägypter, der die Ursache für die rätselhafte Krankheit seines Freundes ergründen will, wird nun selbst der Sinne *betoubet* (V. 5569) – die ganze Angelegenheit entwickelt sich immer mehr zu einer sinnverwirrenden Geschichte. Als die Ratgeber erraten, dass es sich bei der rätselhaften Krankheit des Bagdaders um Minne handelt, versammeln sie die Damen des Hauses an seinem Bett und lassen ihm Trost zusprechen:

die meister liezen strîche
ir ougen dar als durch ein spehen,
ob sie dehein gebaerd ersehen
möhten, diu taete kunt,
von welcher er waer ungesund
(V. 5693–5697).

Schließlich bemerkt einer der Ärzte, dass der Blick des Kranken immer wieder auf der Dame des Hauses ruht (V. 5709–5712: *der meister einer daz bevant / daz er ie under wîlen lie / ein ouge strîchen hin an die / diu des wirtes gemahel was*). So wird auch die Frau des Ägypters an das Bett des Freundes geschickt, und die Ärzte erkennen sie als Minneursache gerade dadurch, dass er den Blick von ihr abwendet: *sîn vestikeit in des ermant, / daz er sich von ir umbe want* (V. 5768f.). Aus den zwei Sätzen bei Jakobus (S. 485f.) ist bei Heinrich ein kompliziertes Wahrnehmungsgeflecht geworden.

5. Zwei Kaufleute – Genaues Hinsehen im Durcheinander der Sinneseindrücke

Wahrnehmung spielt auch in der zweiten Hälfte der Geschichte eine wichtige Rolle. Zunächst dient ein unmittelbarer Wahrnehmungsakt als Handlungs-auslöser für das folgende Geschehen. Der Ägypter sieht *ein tempel offen stân* (V. 5896) und beschließt sogleich, dort zu übernachten. Es ist nun aber erst einmal das ›Hören‹, das eine entscheidende Bedeutung übernimmt. Als der Ägypter am nächsten Tag vor Gericht gezerrt wird, *dô hört er sî daz von im klagen, / er solt den menschen hân erslagen* (V. 5918f.). Wieder kommt es zu einer großen Sinnesverwirrung, denn als der Bagdader als Ratsherr einbestellt wird, ist das Geschrei bereits so groß geworden, dass sich keine Orientierung mehr bietet: *dâ wart ein ruofen nit vermiten, / ein toblichez gemeinez klagen* (V. 5931f.). Mitten in dieses allgemeine Geraune hinein wird nun plötzlich der Leser aufgefordert, genau zuzuhören: *nu hoeret wunder, daz geschach* (V. 5936). Zunächst aber versucht der Bagdader, die Sinneseindrücke zu ordnen, indem er den Angeklagten, in welchem er seinen ägyptischen Freund zu erkennen glaubt, genau in Augenschein nimmt:

dô in der von Baldach ersach,
sîn friunt und sîn gesellen,
er kund im froüde vellen,
daz er wart aller sinne bar
und wart sô bleich, sô missevar,
daz man daz eigenlichen sach,
daz er im was ein ungemach.
(V. 5937–5943)

Die Not ist wieder bis zu dem Punkt gesteigert, wo sie sich nicht mehr verhehlen lässt. Die Wiederholung des Verses [er] *war sô bleich, sô missevar / daz man daz eigenlichen sach* aus der Minnehandlung markiert die Parallelität der beiden Handlungsabschnitte. Wie im ersten Teil durch die Ratgeber erfolgt nun eine genauere Beobachtung:

der Baldach sach aber dar
und nam des endelichen war,
ob er iht hette missesehen.
dâ kund er eigenlichen spehen,
daz ez sîn liep geselle waz,
der triuwen ein erfültez vaz.
swer triuwe kann nu melden,
der merk ein friuntlich gelden,
daz man hier offenlichen sach
von dem getriuwen von Baldach.
(V. 5944–5953)

Die Freundes-Treue wird durch das *friuntlich gelten*, / *daz man hie offenlichen sach* (V. 5951f.), sichtbar gemacht, zumindest für den Leser, der um diese Freundschaft weiß. Insofern dient das Exempel illustrativ dem Ausweis von *triuwe (illustratio)*. Beim Lesen des Exempels setzt zugleich die Verinnerlichung der *lère* ein (*imaginatio*). Deshalb fordert der Erzähler den Leser auf: *swer guoter gselle welle wesen / der sol daz maer wol überlesen* (V. 6082f.). Es geht darum, durch das Lesen des Exempels nicht nur zu erfahren, was ein *guoter gselle* sei, sondern selbst einer zu werden.¹² Zudem wird in der komplexen Perspektivführung des letzten Handlungsteil die Erkenntnis einer höheren, religiösen Wahrheit angeregt (*ostensio*).

6. Zwei Kaufleute – Das Wunder als eine Frage der Perspektive

Der letzte Abschnitt wird durch einen zweizeiligen Erzählerkommentar eingeleitet. Hatte sich dieser zuvor mit den üblichen Aufforderungen *nu hört* oder *nu seht* begnügt, meldet er sich zu Wort, als der unschuldige Ägypter vor Gericht gebracht wird, und stellt dem Rezipienten eine scheinbar etwas ratlose Frage: *wie well wir in loesen dan / den armen unschuldigen man?* (V. 5934f.). Während in Jakobus' Vorlage die ganze Minnehandlung nur knapp erwähnt wird und der Schwerpunkt des Exempels auf dem freundschaftlichen Auslösen des unschuldig Angeklagten liegt, verschiebt sich bei Heinrich der Fokus durch die ausführlich berichtete Freundschaftstat im

ersten Teil. Er macht die beiden Freundschaftsdienste gleichwertig – es handelt sich um eine gegenseitige Lebensrettung, so dass der Leser die Handlung des treuen Bagdaders, der bereit ist, sich für seinen angeklagten Freund zu opfern, gut nachvollziehen kann. Würde die Geschichte dabei stehen bleiben, dann würde sie ein *triuwe*- und Freundschaftskonzept illustrieren, das auf Gegenseitigkeit gründet und dabei Züge merkantilen Handelns (Gabe und Gegengabe) annimmt. Nicht umsonst handelt es sich bei den beiden Freunden um Kaufleute.¹³ Das *friuntlich gelden* (V. 5951) liefe dann allerdings Gefahr, nichts anderes zu sein, als eine Art ›Kostentrückerstattung‹. So einfach ist es um die Errettung des Ägypters aber nicht bestellt; die Geschichte wird zur Wundergeschichte umgestaltet, als der wahre Mörder das Geschehen um die beiden Freunde beobachtet und sich selbst stellt. Für den Rezipienten, der der merkantilen Freundschaftslogik folgen kann, wirkt das Geschehen zunächst wenig verwunderlich und nicht besonders wunderbar. Das Wunderbare ergibt sich durch die neu hinzugefügte Perspektive des Mörders als einer unvollkommenen bzw. unvollständigen Wahrnehmungsinstanz. Er, der nur die Hälfte der Geschichte ›sieht‹, besitzt zunächst als einziger den ›wahren‹ Blick auf das Geschehen. Er beobachtet etwas für ihn völlig Unverständliches: einen Bettler, der unschuldig angeklagt wurde, und einen angesehenen Bürger, der die Schuld auf sich nimmt. Hier setzen seine Verwunderung und damit das Wunder ein. Es geht dabei nicht, wie in der Geschichte von der ›Bürgerschaft‹, die im Schachzabelbuch ebenfalls erzählt wird, um eine Art Rührung durch die Freundes-treue, sondern um die Erkenntnis eines göttlichen Wirkens:

sich, daz muoz von got ergân,
daz sich der unschuldige lân
wil umb unschulde toeten
und üz des tödes noeten
den loesen, den er nie gesach
(V. 5976–5980).

Der innere Monolog des Mörders verdeutlicht, dass er hier, wo sich ein Unschuldiger für einen anderen opfert, das christliche Sühnmodell wieder-

erkennt. Seine Angst vor der Hölle resultiert daraus, dass er versteht: Wenn er sich nicht zu seiner Tat und damit zu dem Unschuldigen, der bereit ist, sich zu opfern (nämlich Christus), bekennt, ist er *mit im verlorn* (V. 5984). Vor Gericht gesteht er: *dô ich daz wunder sach, / ze hant mîn herze mir verjach, / daz es von gotes heize waer* (V. 6042–6044). Aus dem Sehen entspringt die Gotteserkenntnis. Nun beginnen auch die Richter das Geschehen als Wunder zu beurteilen (V. 6056), und der Mörder wird folgerichtig nicht mehr nach Kriterien weltlicher Gerechtigkeit verurteilt, sondern nach göttlicher Vorgabe gerichtet: Er bekennt seine Schuld und ist frei. Dass die Erkenntnis dieser Vergebung tiefer geht als der menschliche Verstand, wird in der Reaktion der Richter auf das Geschehen deutlich, als der Mörder seine Schuld bekennt:

dô daz gerihte daz erhört,
ir aller wisheit ez zerstört.
ir keiner kund versinnen sich,
wie ez waer ouch mûglich,
daz einr ie für den andern bôt
sich williclichen in den tôt.
(V. 6006–6011)

Der Mörder ist beim Blick auf das Geschehen zur *ostentio* fähig; er erhält eine göttliche Offenbarung. Für den Leser gilt etwas Ähnliches: Ist die Rettung des Ägypters durch den Bagdader, wenn man die Vorgeschichte kennt, zunächst wenig wunderbar, wird in der Errettung des bekennenden Mörders auch für ihn das Wunder vollzogen. Denn weltlich-juristisch gesehen ist der Freispruch des Mörders sinnlos und undenkbar. Im Nachvollzug der angedeuteten christlichen Vergebungstheologie erhält der Rezipient aber einen Eindruck von der göttlichen Gerechtigkeit (*ostentio*).

7. *obscuritas* als Motor des Erkennen-Wollens

Die Minnethematik des ersten Teils steht dezidiert der vergebenden Gottesminne im zweiten gegenüber – nicht aber als etwas anderes, sondern als

etwas, was Anteil hat am selben epistemologischen Vorgang. Es ist ein Erkenntnis-Prozess, der im ersten Teil beginnt und im zweiten zum Abschluss gebracht wird. Dass die beiden Minne-Konzeptionen nicht getrennt sind, sondern ineinander übergehen, dass Frauen-Minne, Freundes-Minne und Gottes-Minne letztlich ›drei‹ Seiten einer Medaille bilden, passt zum allgemeinen Konzept einer Tugendlehre, die erfolgreiches Handeln im Diesseits genauso wie im Jenseits vor Augen hat und lehrt. Das Exempel illustriert das *triuwe*-Konzept Heinrichs und öffnet dabei den Blick über die weltliche *triuwe* hinaus auf den göttlichen Heilsprozess.

Man könnte die etwas müßige Frage stellen, ob die Rezipienten von Heinrichs Schachbuch tatsächlich so viel interpretatorischen Aufwand betrieben. Man muss sich vielleicht klarmachen, dass die Exempel, wie sie sich in den Schachzabelbüchern finden, von Anfang an für ein gebildetes Publikum bestimmt sind. Es handelt sich nicht, wie bei den Jesus-Gleichnissen, um unmittelbar der Lebenswelt der Rezipienten entnommene Vergleichsbilder, sondern um Episoden der ›römischen Geschichte‹, Historien, an denen sicher vor allem die ohnehin Gebildeten ihre Freude hatten (vgl. Palmer 1991, S. 156). Die ›Unverständlichkeit‹ des Überschusses erzeugt zudem angesichts einer rein illustrativen Exempel-Lesart *obscuritas*, und genau das weckt auch das Bedürfnis nach dem Verstehen, regt den eigenen Erkenntnisprozess an. So betont auch Augustinus, es »sei kein Zweifel, daß die Wahrheit viel lieber durch Gleichnisse erforscht als durch unmittelbare Mitteilung aufgenommen werde, und daß man an ihrem Auffinden viel mehr Freude habe, wenn es mit Schwierigkeiten verbunden sei« (Hellgardt 1979, S. 29). Mir geht es nicht darum, allen Exempeln der Schachbücher (oder auch anderer Exempelsammlungen) eine derartige Polysemie zu unterstellen. Vieles berichtet auch Heinrich nur kurz und knapp. Mir geht es vielmehr darum, zu zeigen, dass es sich lohnt, auch bei vermeintlich simplen und einschichtigen Erzählungen näher hinzusehen; nicht nur deshalb, weil viele dieser Geschichten interpretatorische Schätze verbergen, sondern weil so auch ein anderes Verständnis davon, was vormoderne Morallehre

sei, möglich wird. Denn die einsinnige Illustration scheint mir in vielen Fällen nur vom modernen, nicht vom mittelalterlichen Leser gefordert. Er, vertraut mit hermeneutischen Verfahren, die auf die polysemische Rezeption der Texte abzielen, dürfte prinzipiell bereit gewesen sein, sich auf weitere Lesarten einzulassen, und konnte sich so – wo die Exempel die Möglichkeit dazu boten – in der Reflexion das vermittelte Wissens nicht nur als bloß feststehenden Lehrinhalt, sondern als eine flexible Fähigkeit der Tugendanwendungen einbilden (*imaginatio*) oder gar zu einer höheren Erkenntnis gelangen (*ostentio*).

Anmerkungen

- 1 In bestimmten Kontexten wird daher *exemplum* geradezu synonym zu *narratio* verwendet: »One of the results of the use of the term *exemplum* to indicate narration is that it becomes difficult to draw the line between narration in general and narration with a specific, narrow function, the **›exemplary‹ function in the** sense of concrete instance of a general statement. Instead *exemplum* is often used to mean any narration in an oratorical (or rather, preaching) situation, regardless of the function of the narration« (Lyons 1989, S. 11, Hervorhebung im Original).
- 2 »Im strikt terminologischen Sinne [...] sollte der Begriff ungeachtet seiner historischen Extensionen Geschichtsbeispielen vorbehalten bleiben« (Dicke 1997, S. 534).
- 3 Kritisch dazu äußern sich auch Pethes [u. a.], die in ihrer »Epistemologie des Exemplarischen« den »Dynamiken der Wissensproduktion mittels Beispielen« nachgehen: »Die zunächst offensichtlichste Funktion von Beispielen besteht darin, abstrakte Theoriekomplexe oder generelle Regeln zu illustrieren [...]. Gerade darauf richtet sich oft der Vorwurf der Digression und Trivialität« (Pethes [u. a.] 2007, S. 8). Eine zweite grundlegende Funktion findet sich bei *exempla* als Mittel der Beweisführung. Da aber auch unter diesem Blickpunkt das Exempel auf eine feste Lesart beschränkt wird und im Grunde dabei eine Sonderform der *illustratio* vorliegt, ist es nicht notwendig, im Rahmen dieses Aufsatzes weiter zu differenzieren.
- 4 Dass Strebens- und Sollensethik nicht scharf voneinander zu trennen sind, sondern sich gegenseitig ergänzen, versteht sich ohnehin von selbst; vgl. Robling 2007, S. 195.

- 5 Laut der in der mittelalterlichen Ethik zentralen *māze*-Lehre, die auf die aristotelische *mesotes*-Lehre zurückgeht, wird eine Tugend als Mitte zwischen zwei Fehlhaltungen verstanden. Dabei kann prinzipiell alles zum Schlechten hin **ausgeschlagen, wenn es im Übermaß (oder ›Untermaß‹) betrieben wird. Hans Vintler vergleicht in seinen ›Blumen der Tugend‹ die Tugend selbst mit dem Wein, so dass auch hier auf das Zuviel oder Zuwenig zu achten ist: »aber die tugent die ist, / alzeit an ir selber rain. / als man das sicht von dem wein, / das er ist nutz und guet, / und das er doch so vil übel tuet / an den leuten sunderleich, / die in do trinken überflüssleich«** (V. 7297–7303; vgl. Schweitzer 1993, S. 126). Dabei lässt sich die Mitte zwischen zwei Tugenden nicht ein für alle Mal bestimmen. Was *milte* ist, ist z. B. von Stand, Lebensumständen etc. abhängig. Zu schulen ist daher die dianoetische Tugend der Klugheit, die jeweils das Erkennen der Tugendmitte ermöglicht.
- 6 Am bekanntesten ist vielleicht eine Passage aus dem ›Renner‹, wo sich Hugo von Trimberg über das richtige ›Sehen‹ auslässt: *Swer über sich, in sich, under sich / Wol kan sehen, der dunket mich / Wiser denne der neben sich / Siht und selten hinder sich. / ›Über sich‹ gein himel ziuhet, / ›Under sich‹ die helle schiuhet, / ›Hinder sich‹ die sünde wiget, / ›Neben sich‹ des libes pfliget, / ›In sich‹ ist ein spiegel glas / Waz nu, waz noch, waz wilent was. / ›Für sich‹ ir aller panier treit / Gein selden mit bescheidenheit, / Wenne der mensche sol vür sich sehen / Waz guotes und übels müge geschehen, / Und sol sîn herze gein gote rihten / Und ze der werlde lützel pflihten* (V. 6109–6124).
- 7 *Denique quid sunt omnia sacramenta et sacramentalia Ecclesie innumerabilia nisi quedam forma sensibilis et exemplaris spirituale aliquid representans?* (›Was schließlich sind all die unzähligen Sakramente und Sakramentalien der Kirche, wenn nicht eine gewisse sinnlich fassbare und abbildhafte [*exemplaris*] Form, die etwas Geistliches vergegenwärtigt?« – zitiert nach Schürer 2005, S. 86; Übersetzung Schürer/Reich).
- 8 Auch begrifflich lassen sich Exempel und Gleichnis nicht nur im Mittelhochdeutschen nicht unterscheiden (beides wird als *bîspel* bezeichnet; vgl. Dicke 1997, S. 535), auch im Lateinischen werden die Begriffe (*exemplum, similitudo*) nicht immer scharf getrennt (vgl. Grubmüller 1991, S. 60; Haug 1991, S. 268).
- 9 So ist auch die Allegorie in der Literatur als umgekehrt genetisches Verfahren der mehrfachen Schriftsinnigkeit »bewußt auf Uneindeutigkeit bedacht« (Kleinschmidt 1979, S. 392).
- 10 Eine Unterscheidung zwischen rhetorischen und hermeneutischen Verfahren ins Spiel zu bringen, scheint mir sinnlos (anders der Beitrag von Michael

Schwarzbach-Dobson in diesem Band), da sich beide Bereiche nachweislich gegenseitig bedingen, das heißt die rhetorischen Verfahren von der hermeneutischen Praxis abhängen und umgekehrt.

- 11 Der Text liegt in »weit über 250 zum Teil illustrierte[n] Handschriften« (Dittmann 1996, S. 313) vor und wurde in nahezu alle europäischen Volkssprachen übersetzt (vgl. Dittmann 1996, S. 313; Kliewer 1966, S. 11; Murray 1913/2012, S. 546–548; Plessow 2007, S. 72).
- 12 Da Heinrich diese Aufforderung an das Ende der Geschichte stellt, fordert er damit implizit auch zugleich zum Wiederlesen der Geschichte auf.
- 13 Für die Wahl dieses Berufsstands war aber sicher auch die Reisetätigkeit der Kaufleute verantwortlich, die regelmäßige Reisen zwischen Ägypten und Bagdad plausibilisiert.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Heinrich von Beringen: Das Schachgedicht, hrsg. von Paul Zimmermann, Stuttgart/Tübingen 1883 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 166).
- Hugo von Trimberg: Der Renner, hrsg. von Gustav Ehrismann. 4 Bde., Tübingen 1908–1911. Wiederabdruck mit einem Nachwort und Ergänzungen von Günther Schweikle, Berlin 1970 (Deutsche Neudrucke. Texte des Mittelalters).
- Jakobus de Cessolis: Liber de moribus, in: Das Schachzabelbuch Kunrats von Ammenhausen, Mönchs und Leutpriesters zu Stein am Rhein. Nebst den Schachbüchern des Jakob von Cessole und des Jakob Mennel, hrsg. von Ferdinand Vetter. Mit einem Exkurs über das mittelalterliche Schachspiel von v. Heydebrand und der Lasa, Frauenfeld 1892 (Bibliothek älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz. Ergänzungsband).
- Vintler, Hans: Die pluemen der tugent, hrsg. von Ignaz von Zingerle, Innsbruck 1874 (Ältere tirolische Dichter 1).

Sekundärliteratur

- Berlioz, Jacques: Le récit efficace. L'exemplum au service de la prédication (XIII^e–XV^e siècles), in: *Mélanges de l'école française de Rome* 92 (1980), S. 113–146.
- de Boor, Helmut: Über Fabel und Bispel, München 1966 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, 1966/1).
- Dicke, Gerd: Art. Exempel, in: RLW, Bd. 1 (1997), S. 534–537.

- Dittmann, Wolfgang: Zur Erfindung des Schachspiels im Schachzabelbuch: Die erzählte Primär-Rezeption bei Konrad von Ammenhausen, in: Haferland, Harald/Mecklenburg, Michael (Hrsg.): Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit, München 1996 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 19), S. 303–326.
- Düwell, Marcus: Ästhetische Erfahrung und Moral, in: Mieth 2000, S. 11–35.
- Ehrismann, Gustav: Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems, in: ZfdA 56 (1919), S. 137–216.
- Gamer, Helena M.: Politik und Leidenschaft im mittelalterlichen Schachspiel, in: Hodeige, Fritz/Rothe, Carl (Hrsg.): Atlantische Begegnungen. Eine Freundesgabe für Arnold Bergstraesser, Freiburg i. Br. 1964, S. 25–42.
- Grubmüller, Klaus [u. a.] (Hrsg.): Kleinere Erzählformen im Mittelalter. Paderborner Colloquium 1987, Paderborn [u. a.] 1988 (Schriften der Universität-Gesamthochschule Paderborn. Reihe Sprach- und Literaturwissenschaft 10).
- Grubmüller, Klaus: Fabel, Exempel, Allegorese. Über Sinnbildungsverfahren und Verwendungszusammenhänge, in: Haug/Wachinger 1991, S. 58–76.
- Haker, Hille: Narrative und moralische Identität, in: Mieth 2000, S. 37–65.
- Haug, Walter (Hrsg.): Formen und Funktionen der Allegorie. Symposion Wolfenbüttel 1978, Stuttgart 1979 (Germanistische Symposien. Berichtsbände 3).
- Haug, Walter: Exempelsammlungen im narrativen Rahmen: Vom ›Pañcatantra‹ zum ›Dekameron‹, in: Ders./Wachinger 1991, S. 264–287.
- Haug, Walter/Wachinger, Burghart (Hrsg.): Exempel und Exempelsammlungen, Tübingen 1991 (Fortuna vitrea 2).
- Hellgardt, Ernst: Erkenntnistheoretisch-ontologische Probleme uneigentlicher Sprache in Rhetorik und Allegorese, in: Haug 1979, S. 25–37.
- Holländer, Hans: Über Schachfiguren und Schachbretter, in: Seipel, Wilfried (Hrsg.): Spielwelten der Kunst. Kunstkammerspiele. Eine Ausstellung des Kunsthistorischen Museums Wien, Wien 1998, S. 25–34.
- Honemann, Volker: Der Beitrag der mittelalterlichen Schachtraktate zur Beschreibung und Deutung der menschlichen Gesellschaft, in: Ferm, Olle/Ders. (Hrsg.): Chess and Allegory in the Middle Ages, Stockholm 2005 (Runica et mediaevalia. Scripta minora 12), S. 37–56.
- Jackson, Timothy R.: Die Kürze des Exemplums. Am Beispiel der ›Elsässischen Predigten‹, in: Grubmüller [u. a.] 1988, S. 213–223.
- Kiening, Christian: Medialität in mediävistischer Perspektive, in: Poetica 39 (2007a), S. 285–352.
- Kiening, Christian: Wege zu einer historischen Mediologie, in: Germanistik in der Schweiz 4 (2007b), S. 15–21 ([online](#)).
- Kleinschmidt, Erich: Denkform im geschichtlichen Prozeß. Zum Funktionswandel der Allegorie in der frühen Neuzeit, in: Haug 1979, S. 387–404.

- Kliwer, Heinz-Jürgen: Die mittelalterliche Schachallegorie und die deutschen Schachzabelbücher in der Nachfolge des Jacobus de Cessolis, Bochum 1966.
- Knapp, Fritz Peter: Mittelalterliche Erzählgattungen im Lichte scholastischer Poetik, in: Haug/Wachinger 1991, S. 1–22.
- Lähnemann, Henrike/Linden, Sandra: Was ist lehrhaftes Sprechen? Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Dichtung und Didaxe. Lehrhaftes Sprechen in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin/New York 2009, S. 1–10.
- Luck, Peggy/Reich, Björn: Sinn als Geflecht. Untersuchung zur Hermeneutik mittelalterlicher Kleinepik, in: Bauer, Matthias/Potysch, Nicolas (Hrsg.): Deutungsspielräume. Mehrdeutigkeit als kulturelles Phänomen, Frankfurt a. M. 2016 (Littera 7), S. 65–89.
- Lumpe, Adolf: Art. Exemplum, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 6 (1966), Sp. 1229–1257.
- Lyons, John D.: Exemplum. The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy, Princeton 1989.
- Mieth, Dietmar (Hrsg.): Erzählen und Moral. Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik, Tübingen 2000.
- von Moos, Peter: Die Kunst der Antwort. Exempla und *dicta* im lateinischen Mittelalter, in: Haug/Wachinger 1991, S. 23–57.
- von Moos, Peter: Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die *historia* im ›Policraticus‹ Johanns von Salisbury, Hildesheim [u. a.] 21996.
- Murray, Harold James Ruthven: A History of Chess. The Original 1913 Edition, New York 2012.
- Newhauser, Richard: Der ›Tractatus moralis de oculo‹ des Petrus von Limoges und seine *exempla*, in: Haug/Wachinger 1991, S. 95–136.
- Palmer, Nigel F.: Das ›Exempelwerk der englischen Bettelmönche‹: Ein Gegenstück zu den ›Gesta Romanorum‹?, in: Haug/Wachinger 1991, S. 137–172.
- Pethes, Nicolas [u. a.]: Zur Systematik des Beispiels. In: Dies. (Hrsg.): Das Beispiel. Epistemologie des Exemplarischen, Berlin 2007, S. 7–59.
- Petzold, Joachim: Schach. Eine Kulturgeschichte, Leipzig 1986.
- Pfeiffer, Jens: *Obscuritas*. Zum Problem der Dunkelheit in der mittelalterlichen Hermeneutik und Poetik. Habil. masch., TU Berlin 2005.
- Pfeiffer, Jens: Dunkelheit und Licht. *Obscuritas* als hermeneutisches Problem und poetische Chance, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 50 (2009), S. 9–42.
- Plessow, Oliver: Mittelalterliche Schachzabelbücher zwischen Spielsymbolik und Wertevermittlung. Der Schachtraktat des Jacobus de Cessolis im Kontext seiner spätmittelalterlichen Rezeption, Münster 2007 (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des SFB 496, 12).

- Prica, Aleksandra: Heilsgeschichten. Untersuchungen zur mittelalterlichen Bibelauslegung zwischen Poetik und Exegese, Zürich 2010 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 8).
- Reich, Björn: Eros/Minne. Formen korrumpierter Rationalität, in: Antunes, Gabriela [u. a.] (Hrsg.): Rationalität und Formen des Irrationalen im deutschen Sprachraum. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Bern 2013 (Convergences 77), S. 121–144.
- Robling, Franz-Hubert: Redner und Rhetorik. Studie zur Begriffs- und Ideengeschichte des Rednerideals, Hamburg 2007 (Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft 5).
- Schanze, Christoph: Tugendlehre und Wissensvermittlung. Studien zum ›Welschen Gast‹ Thomasins von Zerklære, Wiesbaden 2018 (Wissensliteratur im Mittelalter 53).
- Scheuer, Hans Jürgen: *Non est imaginandum de ostensione Dei sicut de aliis obiectis*. Zeigen und Bezeugen exorbitanter Objekte im Fastnacht- und Fronleichnamspiel, in: Daphnis 43 (2015), S. 29–53.
- Schürer, Markus: Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts, Münster [u. a.] 2005 (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 23).
- Schweitzer, Franz-Josef: Tugend und Laster in illustrierten didaktischen Dichtungen des späten Mittelalters. Studien zu Hans Vintlers ›Blumen der Tugend‹ und zu ›Des Teufels Netz‹, Hildesheim 1993 (Germanistische Texte und Studien 41).
- Suchomski, Joachim: *Delectatio* und *Utilitas*. Ein Beitrag zum Verständnis mittelalterlicher komischer Literatur, Bern 1975 (Bibliotheca Germanica 18).
- Wachinger, Burghart: *pietas vel misericordia*. Exempelsammlungen des späten Mittelalters und ihr Umgang mit einer antiken Erzählung, in: Grubmüller [u. a.] 1988, S. 225–242.
- Winter, Matthias: Kindheit und Jugend im Mittelalter, Freiburg i. Br. 1984.
- Zimmermann, Paul: Anmerkungen zum Schachbuch Heinrichs von Beringen, in: Heinrich von Beringen: Das Schachgedicht, hrsg. von dems., Tübingen 1883, S. 364–417.

Anschrift des Autors:

Dr. Björn Reich
Humboldt-Universität zu Berlin
Institut für deutsche Literatur
Dorotheenstraße 24
10099 Berlin
E-Mail: bjoern.reich@hu-berlin.de

Friedrich Michael Dimpel

Axiologische Dissonanzen

Widersprüchliche Aspekte der evaluativen Struktur in ›Der feige Ehemann‹ und ›Die drei Mönche zu Kolmar‹

Abstract. Im ›Feigen Ehemann‹ wird die *narratio* durch das Epimythion unterlaufen. Entgegen der Darstellung auf der *discours*-Ebene stimmt die Erzählerstimme hier der Marginalisierung der Vergewaltigung als *schädlein* zu. In den ›Drei Mönchen zu Kolmar‹ wird dem Epimythion zufolge nur der vierte Mönch zu Unrecht ermordet, während der Mord an den drei Mönchen aus der axiologischen Diskussion herausgehalten wird. Wenn sich Epimythien zumindest axiologisch ambivalent zur evaluativen Struktur der *narratio* verhalten, werden gegen zuvor etablierte axiologische Konzepte nun Äußerungen einer hierarchisch privilegierten Instanz in Widerspruch gebracht – ein perfides Erzählen, das ein didaktisch-exemplarisches Deuten limitiert.

1. Multiperspektivisches Erzählen

Bei der Lektüre von Hanns Fischers Mären-Regesten erhält man bereits einen guten Eindruck davon, dass ein Epimythion die Lehre der *narratio* keineswegs umfassend spiegeln muss – so etwa im Fall von ›Berchta‹, wo nicht etwa ehebrecherische Ehefrauen oder ehebrecherische Pfaffen inkriminiert werden, vielmehr lautet Fischers Paraphrase: »Epimythion: Wenn eine Frau sich mit einem Pfaffen ins Bett legt, soll sie es vor ihren Kindern verhehlen« (Fischer 1983, S. 446). Nur manche Moralisationen würden, so Fischer, ihre Bezeichnung tatsächlich verdienen (vgl. S. 107; hier zum schwankhaften Märe), oft wird aber eine »typusgerechte Abwandlung der Moralisierungspraxis geschaffen [...], die eine Tangierung des schwankgemäßen Erzählziels vermeidet« (Fischer 1983, S. 109).

Walter Haug sieht in solchen Diskrepanzen eine Bestätigung seiner These von der Sinnlosigkeit der Kurzerzählung. Das Epimythion solle ihr Sinndefizit mit Hilfe einer expliziten Moralbeigabe abmildern oder kaschieren. Oft würde eine kompensatorische Sinnbeigabe »an der Substanz des Erzählten vorbeigehen oder diese sogar verhöhnen« (Haug 1993, S. 8). Klaus Grubmüller konstatiert in Anschluss an Ragotzky zum Stricker-Märe, dass das Epimythion zwar mitunter selektiv verfährt und weitere Diskurse einbinden sowie Anwendungssituationen mahnend oder ironisch herausstellen kann; im Wesentlichen aber formuliert er ein Primat der erzählten Geschichte vor dem Epimythion: An der Handlung, am Ergebnis »ist – ohne jeden Kommentar – zu sehen, was richtiges und was falsches Verhalten ist« (Grubmüller 2006, S. 88). Wenn Rezipienten darauf verzichteten, nicht explizit Erzähltes beim Textverständnis mit zu berücksichtigen, »dann dürfte sich im übrigen auch die immer wieder behauptete Diskrepanz zwischen Erzählung und *Moralisatio* erledigen: Sie entsteht – jedenfalls beim Stricker – nur bei Berücksichtigung anderer als der erzählten Umstände« (Grubmüller 1996a, S. 346).

Dagegen verortet Rüdiger Schnell im Epimythion der ›Drei Mönche zu Kolmar‹ eine höhere Reflexionsebene, die eine Lektüre, die sich nur an der *narratio* orientiere, in Frage stelle (vgl. Schnell 2004, S. 384). Im ›Almosen‹ klammere das Epimythion zentrale Probleme gänzlich aus, fokussiere auf andere Aspekte und etabliere damit eine zusätzliche Sinn- und Bewertungsebene (vgl. S. 389). Schnell plädiert daher dafür, dem Märe statt Sinnlosigkeit besser Mehrsinnigkeit zu attestieren (vgl. S. 399), da eine Vernachlässigung des Epimythions die Sinnkonstitution zahlreicher Kurzerzählungen verfehle.¹

Das Verhältnis von *narratio* und *moralisatio* soll hier anhand der ›Drei Mönche zu Kolmar‹ und von Kaufingers ›Feigem Ehemann‹ untersucht werden. In beiden Mären verhält sich das Epimythion dissonant zum übrigen Text. Untersuchen will ich dabei, welche Funktion die Epimythien mit ihren abschließenden Wertungen realisieren können, wenn darin problematisches

Figurenverhalten deviant oder gar nicht gewürdigt wird.² Bereits die Formulierung ›dissonant‹ ist freilich abhängig von interpretativen Annahmen und Aussagen, denn Aussagen über die ›evaluative Struktur‹ (vgl. Hübner 2003, S. 64–74) eines Textes sind nur durch Interpretation einholbar (vgl. zur Unterscheidung **zwischen Interpretation und** ›neutraler‹ Deskription Kindt/Müller 2015): Die Wertungsstruktur muss rekonstruiert werden, etwa mit Modellen der Wertungstheorie von Simone Winko (vgl. Winko 1991; Prinz/Winko 2013; Worthmann 2004; Dimpel 2014; Dimpel 2015) oder dem Instrumentarium zum multiperspektivischen Erzählen von Nünning/Nünning.³

Epimythien werden mit Erzählerstimme vorgetragen. Die Erzählerstimme ist den Figuren insofern übergeordnet, als sie verschiedene Standpunkte – etwa Wertungen von Figuren – hierarchisch sortieren kann.⁴ Dennoch können Inkongruenzen zu der übrigen evaluativen Struktur manifest werden, so dass bei massiven Diskrepanzen im Einzelfall überlegt werden kann, ob man von einer axiologischen Unzuverlässigkeit⁵ des Erzählers sprechen kann. Widersprüche zwischen Epimythion und evaluativer Struktur stellen ein perfides Erzählen dar, da gegen zuvor etablierte axiologische Konzepte nun die Äußerungen der hierarchisch übergeordneten Instanz in Widerspruch gesetzt werden.⁶ Wertungen, wie sie oft im Epimythion angesiedelt sind, können einen wichtigen Beitrag zur Rezeptionssteuerung leisten (vgl. Hillebrandt 2011, S. 88–103). Auch die evaluative Struktur erfüllt diese Funktion. Wenn es einem Rezipienten auffällt, dass es zu Widersprüchen zwischen evaluativer Struktur und Epimythion kommt, dann ist es ihm möglich, diese Widersprüche zu ignorieren oder zu versuchen, Hypothesen zu bilden, die diese Widersprüche erklären.

Zunächst sei tentativ überlegt, welchen möglichen Gründen Rezipienten solche Diskrepanzen zuschreiben können.⁷ Zunächst ist denkbar, dass ein Rezipient solche Diskrepanzen auf einen Defekt am Text zurückführt – etwa dann, wenn ein Autor nachlässig oder schlecht gearbeitet hat (a: Unzulänglichkeitsthese).⁸ Eine weitere mögliche Erklärung wäre: Ein Rezipient könnte annehmen, dass der Text wesentlich nur auf eine Aussage und auf einen

didaktischen Aspekt fokussiert ist. Alle anderen Aspekte wären dann Nebensache, Norm**verstöße könnten im Dienst der** ›eigentlich‹ wichtigen Sache ohne Kritik bleiben (b: Kollateralschaden-These). Weiterhin wäre möglich, dass Offenheit und Ambivalenzen als zentraler Bestandteil des Textes wahrgenommen werden – etwa, wenn ein vielschichtiges Thema vielschichtig verhandelt wird. Ein Epimythion könnte dann als Kontrapunkt zu einer einseitigen Werkstruktur fungieren (c: Ambivalenz-These).⁹ Schließlich könnte es um Überraschungseffekte, um Komik oder darum gehen, dass sich der Rezipient durch Entautomatisierung gezielt zur Reflexion veranlasst sieht (d: Überraschungseffekt-These).¹⁰ Zudem können Rezipienten, wenn sie dem Autor ein Fiktionalitätsbewusstsein zutrauen, in solchen Diskrepanzen ein metanarratives Spiel mit der Rolle des Erzählers und der Autorität dieser Rolle sehen (e: Metanarrativitäts-These).

Selbstverständlich lassen sich einige Erklärungsmuster miteinander kombinieren. Für den einzelnen konkreten Rezeptionsvorgang spielt es eine wichtige Rolle, ob der Rezipient solche Diskrepanzen textuellen Unzulänglichkeiten oder einem metanarrativen Spiel mit der Rolle des Erzählers **zubilligt**. In den ›Drei Mönchen zu Kolmar‹ und in Kaufringers ›Feigem Ehemann‹ soll nun analysiert werden, inwieweit die Texte welche Rezeptionsmöglichkeit begünstigen.

2. ›Die drei Mönche zu Kolmar‹

In den ›Drei Mönchen zu Kolmar‹ (benutzte Ausgabe: Grubmüller 1996b) will eine fromme Ehefrau zur Beichte gehen. Der erste Mönch legt ihr als Buße auf, mit ihm zu schlafen; er verspricht ihr dafür dreißig Mark. Die Frau sucht einen zweiten und einen dritten Mönch auf, die ebenfalls als Buße ein Beilager verordnen und dafür sechzig bzw. hundert Mark bieten. Ihr Ehemann will daraus Profit schlagen. Er veranlasst seine Frau, alle Mönche zeitversetzt einzubestellen. Als der erste Mönch kommt, schlägt der Ehemann Alarm; die Frau rät dem Mönch, sich in einem Zuber zu ver-

stecken. Den Zuber haben die Eheleute zuvor mit kochendem Wasser gefüllt. Darin stirbt erst der erste Mönch, später auch der zweite und der dritte, und zwar jeweils, nachdem sie das Geld ausgehändigt haben. Ein betrunkenere Student darf sich vier Pfennige verdienen, indem er den ersten Mönch in den Rhein wirft. Nach getaner Arbeit präsentiert der Ehemann den zweiten und sodann den dritten Mönch und behauptet jeweils, die Arbeit sei nicht erledigt. Der Student muss so ein zweites und drittes Mal eine Leiche entsorgen. Der Wiederholungsstruktur wird ein i-Punkt aufgesetzt, da dem Studenten danach ein vierter, lebendiger Mönch begegnet. Weil der Student nicht mehr weiß, wie ihm geschieht (V. 369–371: *der schuoler was erlaffen. / er wist niht, waz er schaffen / solt*), wirft er diesen ebenfalls in den Rhein, womit er ihn vermutlich umbringt.

Der Korridor, in dem sich die evaluative Struktur bewegt, ist nicht leicht zu rekonstruieren. Die Ehefrau verfolgt ein frommes Ansinnen, die Mönche missbrauchen ihr Beichtprivileg. Dass dieses Vergehen in einem exemplarischen Erzähldiskurs eine Bestrafung nach sich ziehen muss, ist evident;¹¹ dass die Mönche zumindest eine materielle Gegengabe angeboten haben, die so stattlich dimensioniert ist, dass sie den Ehemann zum Raubmord inspiriert, lässt das Vergehen bestenfalls graduell, jedoch nicht prinzipiell als weniger gravierend erscheinen.

Allerdings ist fraglich, ob die Eheleute als ausführende Instanz einer solchen gerechten Bestrafung in moralischer Hinsicht sonderlich geeignet sind. Die Eheleute handeln als Partei: Der Ehemann will die Situation ausnutzen, um sich zu bereichern. Diese Intention wird explizit in der Gedankenrede des Ehemanns, der nach den Tränen und dem Bericht der Ehefrau seinen Sinn darauf richtet, dass er sein Vermögen verloren hat: *leider mir ist mîn guot zetrant. / möht ich ez wider gewinnen, / des wil ich hiut beginnen* (V. 162–164). Die Bereicherungsintention steht also an erster Stelle – **gemäß dem** ›*primacy*-Effekt‹ (vgl. Grabes 1978, S. 414–418; Healy [u. a.] 2000; Thakerar/Giles 1981) kommt dem ersten Glied in einer Informationskette besondere Bedeutung zu. Erst danach tätigt der Mann eine Aus-

sage, die man als Trostspenden interpretieren könnte: *es wirt guot rât!* (V. 165).

Die religiösen Nöte der Ehefrau werden im Weiteren ausgeblendet, um Frömmigkeit geht es nun nicht mehr. Das Seelenheilmotiv wird durch das monetäre Begehren substituiert (vgl. Waltenberger 2010, S. 242; Luck/Reich 2016, S. 77). Auch wenn die Sorge um das Seelenheil am Textbeginn virulent war, auch wenn die Unmöglichkeit, Absolution zu erhalten,¹² offenbar Anlass zu Tränen der Verzweiflung gegeben hat, so wird doch durch den Umstand, wie rasch dieses Thema aus dem Fokus gerät, die Frage aufgeworfen, ob es wirklich um ein frommes Leben geht, zumal das Ehepaar danach leichtherzig einen dreifachen Mord begeht (vgl. Schnell 2004, S. 384f.). Betrachtet man die *histoire*-Ebene, so liegt mit dem Verhalten der Eheleute ein Verstoß gegen moralische Wertmaßstäbe und gegen weltliches Recht vor. Wenn das Märe Wertmaßstäbe mitführt, nach denen die Nötigung zum Ehebruch strafwürdig ist, so müssten für Raubmord ähnliche Wertmaßstäbe gelten.¹³ Dass der vierte, unschuldige Mönch ermordet wird, weil die Eheleute nur auf ihr finanzielles Wohl bedacht sind, kann ebenfalls als Problematisierung des Figurenhandelns auf der *histoire*-Ebene gelesen werden.

Auf der *discours*-Ebene wird allerdings ein anderes Bild gezeichnet: Fokalisiert ist am Beginn weitgehend die Ehefrau. Der Rezipient erhält Einblick in ihren guten Vorsatz, zu beichten, und sodann in ihre Sorgen und Nöte nach den Zumutungen der Mönche. Dagegen wird das Leid der Mönche beim Verbrühen dem Rezipienten vorenthalten – die Fokusführung privilegiert also die Figurenperspektive der Ehefrau. Auch nachdem das Ehepaar den Plan zum dreifachen vorsätzlichen Mord ausgearbeitet hat, bleibt der Erzähler bei lobenden Formulierungen: *diu guote vrouwe vil gemeit* (V. 182).¹⁴

Zudem suggeriert die mechanisch-serielle Wiederholungsstruktur, dass die Mönche konsequenterweise eine Bestrafung für ein Vergehen erhalten: Der dreifache Tod im Zuber reagiert auf die dreifache Nötigung der Ehefrau

durch die Mönche zuvor. Ein drittes Mal wird beim Entsorgen der Leichen eine triadische Struktur inseriert (dazu bereits Schupp 1983, S. 236f.) – eine eingängige schematisch geprägte Erzählanlage, die Folgerichtigkeit und lineare Stimmigkeit aufruft. Die ästhetische Gestaltung trägt dazu bei, dass moralische Wertmaßstäbe in den Hintergrund treten; zudem wird das Märe, das mit dem ausgesprochen ernsthaften Anliegen der Ehefrau, zu beichten, begonnen hatte, zunehmend schwankhafter.

Harald Haferland hat gezeigt, dass strukturelle Schematismen dazu geeignet sind, eine moralische Wahrnehmung in den Hintergrund zu drängen.¹⁵ Solche Phänomene sieht Haferland auch **bei den ›Drei Mönchen‹** am Werk: »Es kann keine Moral für einen absurd kontingenten und offenkundig überkonstruierten Handlungsverlauf geben [...]. Man erhält keine Gelegenheit, ein Mitgefühl für den leidtragenden Unschuldigen [den vierten Mönch] zu entwickeln, sondern die akasale Verkettung schiebt sich vor seinen Tod und macht einen lachen« (Haferland 2016, S. 219).

Allerdings wäre zu bedenken, dass beim Vergehen der Mönche sehr wohl moralische Wertmaßstäbe im Spiel sind. Zudem kommt der vierte Mönch ausführlich zu Wort. Bei ihm wird das Thema der Exposition – Sündenvergebung – wieder aufgegriffen. Damit werden moralische Wertmaßstäbe aktualisiert: *nein ich, herre, sô helf mir got! / ich sag iu âne allen spot: / ich wolt dâ hin ze mettî sîn / und gebüezet hân die sünde mîn* (V. 349–352). Ausführlich wird erzählt, wie der vierte Mönch die Gewalttaten des Studenten erfährt (V. 358–364). Danach erhält der Rezipient einen Einblick in die Gedanken des Opfers: **er dâht:** *›ach lieber herre got, / waz wil dirre man an mir begân, / dem ich kein leit hân getân?‹* (V. 366–368). Hier wird explizit der Konnex von Tun und Ergehen zum Thema. Bei der Denkfigur des Tun-Ergehen-Zusammenhangs wird implizit die moralbasierte Annahme mitgeführt, dass gute Taten belohnt und schlechte bestraft werden (vgl. Hübner 2003, S. 69f., sowie das Kapitel »Der ›Tun-Ergehen-Zusammenhang‹ und ›unverschuldetes Unglück‹« in Dimpel 2011b; zur Stelle auch Wolf 2009, S. 183).

Die Perspektivenführung ist damit beim vierten Mönch grundlegend anders als bei den ersten drei Mönchen. Als der erste Mönch den Rat erhält, sich im Zuber zu verstecken, referiert der Erzähler mit spöttischem Tonfall: *der münch mohte kûme erbîten, / biz er in den zuber kam / und er gar verbran* (V. 246–248). Darüber hinaus gibt es beim Tod der drei Mönche keine Bewusstseinsdarstellung. Nachdem die Mönche das Silber ausgehändigt haben, kommen sie nicht mehr zu Wort; jede Darstellung von Leid und jede Innensicht wird ausgespart. Indem die Erzählung beim vierten Mönch auf einen gänzlich anderen Darstellungsmodus setzt, wird auf *discours*-Ebene eine klare Differenz unter den Opfern etabliert. Der Darstellungsmodus entspricht damit dem Umstand, dass der vierte Mönch tatsächlich unschuldig ist und sich auf dem Weg zur Messe befindet, um Absolution zu erlangen (V. 352) – darin ist er parallelisiert mit den bußfertigen Absichten der Ehefrau am Textbeginn. Im Beichtstuhl wäre er also auf der Seite des Beichtenden zu imaginieren und nicht auf der Seite des Beichtvaters – eine weitere Opposition zu den drei Mönchen.¹⁶

Eine Textstruktur, die ausschließlich und monoperspektivisch (vgl. Nünning/Nünning 2000, S. 59–61) auf ein Lachen über das Schicksal des vierten Mönchs zielen würde, würde ihren Zweck besser realisieren, wenn bei ihm ebenfalls darauf verzichtet worden wäre, der Stimme des Mönchs, seiner Not und seinen Gedanken Ausdruck zu verleihen.¹⁷ Damit sei keinesfalls in Abrede gestellt, dass die Passage auch und womöglich sogar primär im Dienst der Komik steht; dennoch widersetzen sich die – dafür unnötigen – Informationen zum vierten Mönch einem Verständnis, das jegliches Nachsinnen über diese Figur unterbunden sehen will. Literatur eröffnet häufig nicht nur ein Verständnispotential, sondern mehrere.¹⁸

Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass in einer Bewusstseinsdarstellung ein komisches Potential aus der Figurenperspektive des vierten Mönchs gerade abgewiesen wird, der den Vorgang gar nicht witzig findet: *dem bruoder was ez kein spot* (V. 365). Auch darüber kann man entweder lachen oder nachdenken oder beides.

Während auf der *histoire*-Ebene moralisch relevante Normverstöße – der Missbrauch des Beichtamtes und Mord aus Habgier und Rache – vorgeführt werden, wird auf der *discours*-Ebene zunächst durch die Privilegierung der Position der Ehefrau dagegen anerzählt, dass der Dreifachmord nach einschlägigen moralischen Wertmaßstäbe zu verurteilen wäre. Getilgt werden können die auf der *histoire*-Ebene gegebenen Informationen dadurch jedoch nicht. Beim vierten Mönch gibt sich auch die *discours*-Ebene mehrdeutig. Es bleibt letztlich bei einer Spannung zwischen den Elementen der *histoire*-Ebene und der Darstellungsart, die während der *narratio* nicht aufgelöst wird.

Diese Spannung kulminiert in der negativen Wertung des Ehemanns nach dem Tod des vierten Mönchs: *dō gedāht er zestunt: / ›leider, du häst übel gevarn. / got müez im sêle und lîp bewarn!‹* (V. 386–388). Zumindest dem Ehemann ist der vierte Mönch nicht gleichgültig, er lacht nicht, vielmehr sorgt er sich um dessen Seelenheil. Während *im* vermutlich auf den vierten Mönch zu beziehen ist, kann das *du* entweder auf den Ehemann selbst¹⁹ im Sinne einer Selbstkritik oder auf den Studenten bezogen werden (so Waltenberger 2010, S. 237). Theoretisch wäre es auch möglich, dass der Ehemann für das Seelenheil des Studenten bittet – dann wäre aber aufgrund der Differenzierung zwischen *du* und *im* das *du* in jedem Fall als Selbstkritik zu verstehen. Auf wen auch immer *du* und *im* zu beziehen sind: Die Gedanken des Ehemanns bezeichnen das Geschehen als *übel*; sodann wird das Seelenheil wieder als etwas Erstrebenswertes ausgestellt.²⁰ Auch wenn die kalauernde Wiederholungsstruktur die Rezeptionssteuerung dominieren mag: Die Bewertung *übel* und die Wiederaufnahme des Seelenheilmotivs sind Elemente der erzählten Welt in finaler und damit in prominenter Position. Ein christliches Denken, das zumindest prinzipiell eindeutige Wertmaßstäbe zu einem Raubmord beinhalten würde, wird abschließend wieder zum Gegenstand der *narratio*.²¹

Das Epimythion wird jedoch – zumindest, wenn man den letzten Vers separat betrachten will – von solcherlei Spannungen und von axiologischen

Ambivalenzen vollständig freigehalten. Lapidar heißt es zum vierten Mönch: Oft geschieht es, *daz der unschuldic muoz engelten / des schuldigen missetât* (V. 392f.). Während auf der *discours*-Ebene beim Darstellungsmodus eine klare Opposition zwischen den drei ersten und dem vierten Mönch etabliert wurde, ignoriert die Erzählerstimme diese Differenz im Epimythion.

Auch das dreifache Kapitalverbrechen aus Habgier und Rachsucht wird mit keinem Wort kritisiert; fokussiert wird nur auf die Mönche.²² Zweimal fällt das Wort *missetât* im Epimythion, eventuell eine implizite Markierung dafür, dass hier nur das eine Vergehen benannt und das andere Vergehen ausgeblendet bleibt. Recht selektiv wird als Lehre formuliert: Wer die Beichte missbraucht, dem wird übel mitgespielt:

wan ez im niht wol ergât,
der versuochet ungewonlich spil
und dâ von niht lâzen wil,
als dise münche nun hânt getân.
des sol man in den schaden lân,
sît si verkêrten die biht.
(V. 398–403).

Der letzte Vers scheint die *moralisatio* des Epimythions mit der Autorität der höchsten Instanz zu untermauern, aber zugleich stellt er doch diese Lehre in Frage. Zunächst wird durch die Involvierung Gottes suggeriert, dass die Mönche ihr grausames Schicksal verdienstermaßen erfahren hätten: *daz richet got* (V. 404). Michael Waltenberger hat jedoch darauf hingewiesen, dass eine solche unausweichliche Verbindung von Tun und Ergehen sogleich wieder vom Text unterlaufen wird:

Da im letzten Vers der Aufruf der höchsten Ordnungsinstanz innerhalb der erzählten Welt (*daz richet got* [...]) dezidiert einer auktorialen Instanz zugeschrieben wird, deren Name diesen Aufruf sogleich wieder annulliert ([...] *sô Nieman spricht*, V. 404), steht der Geltungsanspruch des Textes insgesamt ganz grundsätzlich in Frage. (Waltenberger 2010, S. 238)²³

Die Mönche haben eine drastische Bestrafung erhalten. Auch Waltenberger konstatiert eine »unverhältnismäßig grausame Todesart der drei Mönche«;

eine denkbare finale Notwendigkeit wird jedoch durch den kontingenten Tod des vierten Mönchs »sofort wieder zweifelhaft« (Waltenberger 2010, S. 242). Gerade dadurch, dass sich die andernorts autoritätsverbürgende Erzählinstanz im letzten Vers selbst auflöst, wird auch abschließend erneut die Frage aufgeworfen, ob die Todesart im Rahmen einer poetischen Gerechtigkeit eine »strengere Bestrafung, als es das Vergehen verdient« (Zach 1986, S. 30f.), darstellen könnte, und ob ein Raubmord mit dem Willen des göttlichen Willen bruchlos ineins gesetzt werden kann.

Ob man mit Waltenberger den Geltungsanspruch des Märe insgesamt in Frage gestellt sehen will, muss offen bleiben, da der Text keinen Hinweis gibt, welche Extension man dieser impliziten Relativierung attribuieren soll: Wird nur der Halbvers *daz richet got* mitsamt der Sprecherinstanz annulliert, wird nur ein Fragezeichen hinter das Epimythion gesetzt oder gar hinter die gesamte Erzählung?

Blickt man von hier aus zurück auf denkbare Gründe, die ein potentieller Rezipient den Dissonanzen zwischen Epimythion und *narratio* zuschreiben könnte, dann fällt neben den überraschenden Elementen (d) vor allem das Ausstellen der Konstruiertheit (e: Metanarrativität) ins Auge. Auch die Ambivalenz-These (c) bleibt denkbar.²⁴ Das Epimythion zeigt sich auffällig parteiisch: Es verliert zum Raubmord kein Wort, es inkriminiert einseitig alle Mönche und es zeigt sich gleichgültig gegenüber dem unschuldigen Mönch, obwohl er nicht nur unschuldig ist, sondern auch vom Darstellungsmodus eine gänzlich andere Würdigung als die drei Mönche erfahren hat (vgl. Schnell 2004, S. 384f.). Aufgrund dieser merkwürdigen Parteinahme kann das Epimythion zum Anlass werden, über die evaluative Struktur zu reflektieren.

Auch die Kollateralschaden-These (b) könnte sich ein Rezipient zu eigen machen und annehmen, dem Text ginge es – dem Epimythion folgend – vorwiegend darum, es zu bestrafen, wenn das Beichtamt missbraucht wird. Nicht nur der vierte Mönch wäre somit ein kontingenter Kollateralschaden

(vgl. Waltenberger 2010, S. 237), Raubmord wäre dann ein probates Mittel, um eine gerechte Bestrafung zu gewährleisten.

Eine Hierarchie unter den verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten für die Diskrepanzen zwischen *narratio* und *moralisatio* auszumachen, dürfte mit Blick auf die verschiedenen Voraussetzungssysteme verschiedener Rezipienten kaum zu leisten sein. Ich würde mir die Kollateralschaden-These eher nicht zu eigen machen: Zu offensichtlich sind die Kontraste im Darstellungsmodus zwischen den drei Mönchen und dem vierten. Zudem ist das Habgiermotiv prominent ausgebaut, das bereits eingangs durch den Hinweis auf die wirtschaftliche Situation des Ehemannes (V. 9–13) vorbereitet wird. Wäre es primär um die Bestrafung der drei Mönche gegangen, hätte der Text durchaus auf das Habgiermotiv verzichten können. Bis kurz vor dem Ende substituiert das Habgiermotiv das Seelenheilmotiv vollständig: Die Eheleute rauben nicht nur das Geld der Mönche, auch der Student wird betrogen, er erhält für die dreifache Arbeit nur vier Pfennig – erst das führt zum Tod des vierten Mönchs. Hätte der Ehemann für jede Leiche bezahlt, hätte der Student beim vierten Mönch keinen Wiedergänger vermuten müssen. Tödlicher Geiz: pro Mönch ein Pfennig.²⁵

Die Engführung des Epimythions mit dem letzten Verspaar der *narratio*, in dem das Seelenheilmotiv im inneren Monolog des Ehemanns zum Wiedergänger wird, ist auffällig hart. Das Wort *übel* referiert zwar auf das Ergehen des vierten Mönchs, es greift aber paradigmatisch auch das Handeln an den drei anderen Mönchen wieder auf – eine Lektüre als planvoll ambivalent wäre zumindest konsistent möglich.²⁶ Sowohl das Lob der Ehefrau in der *narratio*, nachdem der Mordplan gefasst ist, als auch das einseitige Epimythion wären dann dem Verdacht ausgesetzt, zumindest multiperspektivisch²⁷ mit offenem Fluchtpunkt (Nünning/Nünning 2000, S. 59–61), falls nicht gar axiologisch unzuverlässig zu erzählen – im Schlusswort steht Niemand für die Verbindlichkeit der *moralisatio* im Epimythion gerade (Formulierung in Anlehnung an Waltenberger 2010, S. 244).

3. Kaufringers ›Der feige Ehemann‹

Das Promythion in Kaufringers ›Feigem Ehemann‹ (benutzte Ausgabe: Grubmüller 1996b) kündigt eine Demonstration für die Maxime von der Wahl des kleineren Übels an: *Ain schädlin wärlich pesser ist / denn ain schad ze aller frist* (V. 1f.). Man verliert besser eine Hand als das Leben. Damit ist im Promythion die Gültigkeit der Lehre bereits bewiesen, so dass es beinahe unumgänglich ist, dass die *narratio* Sinnpotentiale transportiert, die darüber hinausgehen (zur Herkunft des Lehrsatzes vom kleineren Übel vgl. Rippl 2014, S. 121). Auch hier geht es um eine Ehefrau: Sie ist *wolgetan* (V. 28), ist das *allerschönste weib* (V. 29), sie erhält die Attribute *frümkait* (V. 31) und *rain* (V. 42), sie hat *zucht und grosser tuget vil* (V. 33). Die Dame wird von einem anderen begehrt, und zwar von einem Ritter. Der Ritter erhält ebenfalls positive Attribute: Er ist stolz und er dient früh und spät um schöne Damen (V. 45–49).²⁸ Der Ritter bedrängt die Dame, der das keinesfalls willkommen ist: *das was der rainen frawen lait, / wann si wol erkante das, / das es wider ir ere was, / des er an si begert* (V. 58–61). Sie klagt ihrem Ehemann den *grossen überlast* (V. 69). Ihr Ehemann will ihr helfen: Sie soll den Ritter einladen, während er sich in der Kammer verstecken will. Vollmundig kündigt der Ehemann an: *ich sol im lonen seiner minn, / das er fürbas ewiglich / mit gutem frid muoß lassen dich* (V. 78–80).

Das Märe thematisiert also eine Konfrontation eines Bürgers mit einem Ritter. Bereits beim Stricker würde man vermuten, dass die Angelegenheit nicht gut für den Bürger enden kann, da der Bürger dabei seinen Platz im *ordo*²⁹ falsch einschätzt – zumal im Zweikampf: Das Gewaltmonopol ist auf der Seite des Ritters (vgl. bereits Londner 1973, S. 210; Röcke 1988, S. 311). Selbst wenn die genaue Kenntnis der lokalen Gegebenheiten und eine situativ bessere Bewaffnung dem Ehemann einen Vorteil verschaffen könnten, wäre es dem Ritter jederzeit möglich, zurückzukehren und Rache zu nehmen.³⁰ Das Vorhaben ist von Beginn an unklug, es mangelt dem Bürger an *gevüeger kündigkeit* (vgl. Ragotzky 1981, S. 83–91).

Dagegen wäre zu fragen, was tatsächlich das geringste Übel wäre. Von der städtischen oder geistlichen Obrigkeit kann sich eine einfache Bürgersfrau nicht unbedingt verlässlich Hilfe erhoffen. Handlungsoptionen wären, dem Ritter möglichst aus dem Weg zu gehen und, insoweit das nicht gelingt, möglichst nicht alleine das Haus zu verlassen und in der Öffentlichkeit mit verbaler Abweisung zu reagieren. Vermutlich kommt man dennoch nicht um die unerfreuliche Einschätzung herum, dass das Ehepaar eine wirksame Abhilfe gegen die Belästigung kaum selbst herbeiführen kann. In Relation zu einer gewaltsamen Konfrontation mit einem Ritter wäre es jedoch das kleinere Übel, notfalls die Avancen des Ritters zu ertragen und zu hoffen, dass der *lantfarer* (V. 46) irgendwann weiterzieht. Der Ritter hat sich zumindest bislang auf ein Verhalten beschränkt, das man mit modernen Begriffen als leichte bis mäßige Form des Stalking³¹ bezeichnen könnte:

wau er der frawen wart gewar,
so glieng er ir pald ze plick.
zuo ir redt er auch oun schrick
und darzuo in rechtem schimpf,
als er wol kund mit gelimpf,
manig wort in schalkait.

(V. 52–57)

Dagegen muss jede Form eines aktiv eskalierenden Verhaltens gegenüber einem ständisch und militärisch überlegenen Akteur mit einem hohen Risiko, sich ein eklatant größeres Übel einzuhandeln, einhergehen.³² Bereits bei der Entscheidung zur listigen Einladung wird also ein Handeln gezeigt, das der Maßgabe des Promythions zuwiderläuft. Der Erzähler unterlässt es allerdings, darauf hinzuweisen.

Als der Ritter ins Haus kommt, hat der Ehemann in seinem Versteck *ain panzer stark und vein / angelegt und was berait* (V. 126f.). Über welche Offensivwaffe der Bürger verfügt, wird erst einmal übergangen.³³ Der feingekleidete Ritter hat keine Defensivwaffe dabei, wohl aber einen *tegen* (V. 135) – die Bildregie unterstreicht die Asymmetrie in Sachen Gewaltmonopol. Um ihren Mann zu ermutigen, weist die Ehefrau darauf hin, dass

der Ritter ohne Harnisch und Schwert gekommen ist. Die Torheit, die sie dem Ritter deshalb vorwirft, ist ganz die der Eheleute, die der Ansicht sind, *ordo*-Vorgaben ignorieren und einen Ritter mit Gewalt düpieren zu können. Die Ehefrau droht ihm noch und setzt auf den Gewaltdiskurs: Freunde könnten herbeikommen, dann hätte er in einem Kampf keine Erfolgsaussichten. Das Thema Kampf kann der Ritter leicht parieren: *ich pin als stark dabei / und auch muotes also frei, / das mir niemant ist geleich* (V. 157–159). Er lobt seinen Dolch: *darvor kain harnasch ist behuot* (V. 162). Zur Demonstration durchstößt er mit seinem Dolch eine sechslagige Panzerplatte mit den Worten *fraw, nun secht die sterke mein!* (V. 169). Nach der symbolträchtigen Penetration der Panzerplatte wird der Ehemann mutlos. In einem inneren Monolog sorgt er sich darum, dass ihm sein Panzer nicht helfen würde. Der Erzähler bietet in dieser Szene also Einblick in die Gedankenwelt des Ehemanns; davon, dass er darüber nachdenkt, ob eine offensive Aktion mit seinem Schwert einen Erfolg bringen könnte, wird bezeichnenderweise nichts berichtet. Er entschließt sich, nicht einzugreifen: *mir mocht von im geschehen we, / wie es halt dem weib erge* (V. 191f.). Er bleibt ängstlich in seinem Versteck, während der Ritter die Ehefrau vergewaltigt.³⁴

So, wie in den ›Drei Mönchen zu Kolmar‹ das Thema Seelenheil durch das Thema Habgier ersetzt wurde, wird hier die Sorge der Ehefrau um ihre Ehre durch den Gewaltdiskurs ersetzt. Die Ehefrau bittet den Ritter nicht mit moralischen, juristischen oder theologischen Argumenten, auf Zudringlichkeiten zu verzichten. Vielmehr droht sie dem Ritter: *ich gestatte ew kainer minn. / mein man ist in dem haus hinn. / [...] er lat es ungerochen nicht* (V. 197–200). Die Ehefrau platziert mit der Androhung einer Racheaktion eine ›Themenvorgabe‹ (vgl. Dimpel 2011b, S. 56–58): Das von der **Frau inserierte Thema** ›Gewalt‹ wird vom Ritter insofern aufgegriffen, als nun auch der Ritter gewalttätig wird. Eine dafür nicht-disponierte Partei setzt auf den Gewaltdiskurs; die Ehefrau hat die schlimmen Folgen dafür zu tragen.³⁵ Danach erklärt der Ehemann seiner Frau gemäß der Lehre des Pro-mythions, dass ein kleines *schädlein* (V. 259) besser sei, als wenn der Ritter

ihn getötet hätte.³⁶ Hätte er diese Situation von vornherein vermieden, so könnte er darauf verzichten, nun noch das Leid der Ehefrau als *schädlein* zu marginalisieren.

Seine Güterabwägung steht in Widerspruch zur Figurenperspektive der Ehefrau, die ihren Mann massiv kritisiert: *wie leistu hie, du böser hunt! / wie hastu zuo diser stunt / mich gelassen in grosser not!* (V. 241–243). Aus ihrer Sicht liegt kein kleiner, sondern ein erheblicher Schaden vor: *mir wär wäger vil der tot* (V. 244). Für sie gilt ihr Schaden ebenso viel wie der Tod – eine multiperspektivische Würdigung (zur positiven Sympathiesteuerung zugunsten der Ehefrau vgl. Rippl 2014, S. 115).

Im Epimythion wird die Position des Ehemanns relativiert:

er hat war und doch nit gar,
wann wär er palde komen dar, [...]
so wär es nicht ergen also
und war auch da kain schädlein
an der lieben frawen sein
noch kain schad an im volbracht.
(V. 275–283).

Der Erzähler beschimpft den Ehemann:

er ist ain böser wartman,
der es also sicht und hört,
das man sein guot fraind betört,
und den nit hilft aus der not.
ich wünsch im bis an seinen tot
als ungelück ze leipgeding.
(V. 288–293)

Die einleitende Lehre von der Bevorzugung des kleineren Übels wird nicht zurückgenommen, sondern dahingehend ergänzt, dass man selbst ein *schädlein* durch anderes Verhalten (nämlich frühzeitiges Eingreifen) ganz hätte vermeiden können. Es wird nicht diskutiert, wie sich die Beschimpfung zur Wahl des kleineren Übels verhält. Die Beschimpfung zielt auf den Zeitpunkt, als der Ehemann der Gewalttat zusieht, nachdem also die zuerst genannte Möglichkeit des frühzeitigen Eingreifens verstrichen ist. Lässt sich daraus

ex negativo schließen, der Ehemann hätte in jedem Fall sein Leben riskieren und eingreifen sollen?³⁷ Wäre mitunter auch ein großer Schaden in Kauf zu nehmen? Dann wäre die Maxime vom kleineren Übel zumindest als nicht universell gültig entlarvt und die Erzählerstimme hätte sich selbst widersprochen – sie wurde im Promythion mit dem Anspruch eingeführt, *ze aller frist* (V. 2) gültig zu sein. Allerdings wäre eine Schimpftirade ein merkwürdiges Mittel, um ein altruistisches Selbstopfer für nahestehende Personen als Handlungsprinzip zu empfehlen.

Dass das Epimythion die Bagatellisierung der Vergewaltigung als *schädlein* von der Figurenebene auf die Erzählebene übernimmt, wirkt nicht nur aus moderner Perspektive fragwürdig, sondern es steht auch in einem Spannungsverhältnis zur *narratio*. Das Leid der Ehefrau wurde ganze 19 Verse lang dargestellt, und zwar als großer Schaden (vgl. auch Stede 1993, S. 61): *si schrai vil sehr und auch vast. / der ritter was ir überlast. / ir kom niemant ze hilfe do* (V. 205–207); *Da dem weib der ungemach / von dem ritter so geschach, / si wainet gar von herzen ser* (V. 217–219).³⁸ Ausgeblendet wird vom Epimythion, dass zuvor in multiperspektivischer Manier erzählt wurde: Die Ehefrau wäre lieber tot als vergewaltigt.

Ein Irritationspotential wird auch dadurch inseriert, dass die Lehre von der Wahl des kleineren Übels nicht spezifisch eingeschränkt wird (V. 275: *er hat war und doch nit gar*), weil die Handlung vorführt, wie problematisch es damit werden kann. Daneben wird anhand des Beispiels, dass der Ehemann früher hätte eingreifen können, die Aussage gesetzt, es sei besser, einen Schaden ganz zu vermeiden. Die Relevanz dieser Alternative bleibt allerdings zweifelhaft: Ist es plausibel, dass sich ein Vertreter der adeligen Kriegerkaste von einem Bürger hätte hinauskomplimentieren lassen, wenn der Ehemann gleich hinzugekommen wäre? Würde sich damit tatsächlich eine Konfrontation vermeiden lassen? Und falls doch: Würde es etwas daran ändern, dass der Ritter der Ehefrau nachstellt und dass ihre Ehre, die die Ehefrau bedroht sieht (V. 36, 60 und 66; vgl. auch V. 220), damit weniger gefährdet wäre, nachdem man den Ritter einbestellt hat?

Den entscheidenden Punkt thematisiert das Epimythion nicht: Ein Ritter ist kein Mönch aus Kolmar. Zu den üblichen Interaktionsmustern eines Vertreters der adeligen Kriegerkaste gehört es eher nicht, einer Auseinandersetzung aus dem Weg zu gehen, sondern Herausforderungen anzunehmen (vgl. das Kapitel »Agon« in Haferland 1989). Nicht thematisiert wird, dass es unter *ordo*-Gesichtspunkten von vornherein falsch ist, wenn ein Bürger versucht, einen Ritter mit dessen Mitteln zu schlagen, und ihn ins Haus einlädt – gerade mit Blick auf das Promythion.³⁹ Das Epimythion argumentiert also meilenweit an der zentralen Problemlage vorbei. Die Sinngebung durch die Erzählerstimme wird mehrfach unterlaufen: Das Epimythion widerspricht zwar dem Promythion, aber die aufgezeigte Alternative (frühzeitiges Eingreifen) ist unplausibel, und die Schimpftirade offeriert keine klar greifbare Lehre. Ausgeblendet bleibt auch die Vergewaltigung. Der Erzähler bewertet nur den Ehemann. Das Verhalten des Ritters wird im Epimythion nicht problematisiert.⁴⁰ Dem korrespondiert die Bagatellisierung als *schädlein*.⁴¹ Die evaluative Struktur wird unterlaufen, weil das Verhalten des Ritters nicht zum Gegenstand auktorialer Bewertung avanciert.

Das Epimythion wird nicht nur dadurch unterlaufen, dass es den zentralen *ordo*- und Gewaltdiskurs und das Verbrechen des Ritters ausblendet. Das Epimythion weist den promythischen Lehrsatz als unvollständig aus und endet mit einer Beschimpfung der Figur, die sich an diesen Lehrsatz hält. Die Regel, die der Erzähler anfangs etabliert,⁴² ist am Ende unzureichend. Ein solches Erzählen, das seine axiologischen Setzungen selbst relativiert, gibt Anlass, auch die Autorisierungsstrategien im Epimythion zu hinterfragen.⁴³ Damit wird das Modell eines angeblich didaktisch-exemplarischen Erzählens unterlaufen.⁴⁴

Wenn man nun danach fragt, welchen möglichen Gründen Rezipienten solche Diskrepanzen zuschreiben können, wird man bei Kaufringer nicht zu allererst die Unzulänglichkeitsthese im Sinn haben (vgl. Rippl 2014, S. 83). Allerdings lässt der Text die anderen oben skizzierten Rezeptions-

modi zu: Man kann die Vernachlässigung einer Kritik am Ritter als Kollateralschaden betrachten und die Marginalisierung des *schädleins* einer evaluativen Blindheit oder einer misogynen Werthaltung zurechnen oder sie als sarkastisches Zitat der Figurenstimme lesen. Traut man Kaufringer dagegen zu, selbst die Erzählerstimme als Zutat zu einem Spiel zu sehen,⁴⁵ in dem alle Elemente ein Ganzes von verschiedenen Seiten ausleuchten, dann kann man die breite Leiddarstellung mit dem Epimythion kontrastiert sehen. Auch das Ignorieren des Gewaltdiskurses wäre in Spannung zur *histoire*-Ebene zu denken. Möglich wären dann sowohl die Ambivalenz-These, die Überraschungseffekt-These (vgl. dazu etwa Willers 2002, S. 84) als auch die Metanarrativitäts-These.⁴⁶

4. *moralisatio* und *narratio*

Exemplarische Didaxe beruht auf Folgerichtigkeit, Kohärenz und zuverlässigen Bewertungshandlungen der Wertungsinstanz. Das leisten beide Texte nicht.⁴⁷ In den Epimythien werden Positionen vertreten, die nur partiell mit der evaluativen Struktur konkordant sind und die weitgehend ein Anergählen gegen das Erzählte innerhalb der *narratio* selbst ignorieren – so, als ob monoperspektivisch erzählt worden sei: Solche axiologische Dissonanzen zeigen Grenzen für exemplarische Didaxe auf.⁴⁸ Das exemplarische Erzählen selbst wird so reflektiert und problematisiert. Zu lernen ist hier, falls überhaupt, dass man einfache Lehrsätze und autoritativ vorgetragene Lehrmeinungen stets hinterfragen muss. Damit wird die Autorität von lehrenden Instanzen hinterfragt. Die partielle evaluative Blindheit in den Epimythien zwingt die Rezipienten dazu, selbst die evaluative Struktur zu reflektieren; fokussiert wird damit auf die literarische Artifizialität und auf die eigene Urteilsfähigkeit des Rezipienten. Zumindest wird der Rezipient angeregt, seine eigene Beurteilung der *narratio* an den Wertungen im Epimythion zu messen.

Man ist damit rasch bei der recht grundsätzlichen Frage nach den Logiken des Märenerzählens. Blickt man nur auf den dominanten Diskurs, blickt man von der Abstraktionsebene einer literaturgeschichtlichen Überblicksdarstellung auf die Mären, so könnte man bei der Kollateralschaden-These bleiben und mit Grubmüller argumentieren, es sei nötig,

die Umstandslosigkeit des Erzählens im Märe ernst zu nehmen, oder noch viel einfacher: der Erzählstrategie der Texte zu folgen und nicht im Nicht-Erzählten den Sinn zu suchen. So wenig wie ein im Text nirgendwo angelegtes Mideid [sic] mit dem Schneekind für das Verständnis dieses Märe eine Rolle spielt, so wenig ein (verständliches) Bedauern über das herbe Schicksal des [...] völlig unschuldigen vierten Mönches von Kolmar. Auf sie richtet sich die Erzählperspektive entweder gar nicht [...] oder nur in dem einen erzählrelevanten Punkt. Die Einmischung menschlicher Regungen verhindert – genau wie beim Witz – das Verständnis. (Grubmüller 1999a, S. 346)

Dann entfalle auch die Diskrepanz zwischen *narratio* und *moralisatio* (vgl. ebd.).

Grubmüller sieht wohl richtig, dass Empathie mit dem vierten Mönch oder mit dem Schneekind nicht das primäre Ziel der Perspektivenstruktur ist. Aber wie wäre zu entscheiden, ob Texte tatsächlich nur einen erzählrelevanten Punkt realisieren? Einzuwenden wäre auch, dass manche Rezipienten – sogar manche Forscher⁴⁹ – mit Empathie auf Nebenfiguren reagieren. Solche Aussagen kann man zwar als »Fehler« (Grubmüller 1996a, S. 345), als einen unverständigen Umgang mit den Texten diskreditieren. Zugleich aber bleibt es bei dem Phänomen, dass es zu solchen Reaktionen kommt, weil ein entsprechendes Rezeptionsangebot im Text zumindest niederschwellig enthalten ist. Wenn die Fragestellung lautet, »welche Potentiale [...] der Text für Rezipienten [eröffne]«, so wird man nicht dabei bleiben können, dass man nur eine einzige »Erzählstrategie« (beide Zitate Grubmüller 1996a, S. 346) ausmachen kann. Vielmehr wären dann auch multiperspektivische Aspekte in den Texten zu würdigen.

In der Fassung A des ›Schneekindes‹ findet man einen Bericht zur sorgfältigen Erziehung des Schneekindes, der immerhin 9% des gesamten Um-

fangs des Märe ausmacht (V. 35–42; benutzte Ausgabe: Grubmüller 1996b). Dieser Bericht bietet das Potential, dass ein Rezipient Empathie dem Kind gegenüber entwickeln kann.⁵⁰ In Fassung B fehlt gerade dieser Bericht. Man könnte darüber spekulieren, dass damit eventuell gegenüber Fassung A das Informationsangebot reduziert werden sollte, an dem womöglich bei manchen Rezipienten ein Engagement für das Kind ansetzen könnte; allerdings wird das Kind hier an eine *diet ungetoft* (V. 64) verkauft. In beiden Fassungen handelt das Epimythion von der klugen Rache des Mannes. Doch bietet der Text nicht auch ein Reflexionspotential dahingehend, dass der Verkauf eines Kindes kein geeignetes Mittel zur Rache an dem Fehler eines Dritten sein könnte? Ist nach der ausführlichen Leiddarstellung bei der **vergewaltigten Ehefrau im** ›Feigen Ehemann‹ oder beim vierten Kolmarer Mönch ein Engagement für das jeweilige Opfer abwegig? Solche Reaktionen wird man bestenfalls im Rahmen von autoritativen Setzungen⁵¹ als **unvereinbar mit der** ›Erzählstrategie‹ einstufen können. Die Rezeption in der Moderne zeigt dagegen, dass es immerhin Verstehensprozesse gegeben hat, **bei denen eine** ›Einmischung menschlicher **Regungen**‹ nicht ausgeblieben ist.

Anmerkungen

- [1] Vgl. Schnell 2004, S. 403. Auch Millet analysiert ausführlich Unstimmigkeiten zwischen *narratio* und *moralisatio* in drei Mären. Etwas überraschend kommt Millet jedoch zu dem Ergebnis, dass man zwar die *moralisationes* »nur noch als leere Floskeln sehen« kann, am Ernst der Aussage müsse man jedoch nicht zweifeln: »Auch wenn diese Texte weit vom klerikalen Kontext entfernt zu sein scheinen, so läßt sich das Prinzip der Lehrhaftigkeit in ihnen – wenn auch auf sehr niedrigem Niveau – nicht widerlegen« (Millet 2000, S. 290). Ähnlich Ragotzky 2001, S. 62, zum Stricker-Märe: »Im Hinblick auf die Erkenntnisleistung der erzählten Geschichte bleibt das, was im Epimythion geschieht, immer selektiv, aber das Epimythion kanalisiert gewissermaßen den diskursiven Kontext, den die erzählten Geschichten um sich bilden; es bietet ein Verweisgefüge auf andere didaktische Reflexionsmöglichkeiten an.« Dagegen werde vom Kaufringer das

- »Spannungsverhältnis zwischen gängigen moralischen Maximen und erzähltem Fall dann geradezu gattungskonstitutiv genutzt« (S. 63).
2. Eigens zu untersuchen wären Fälle, in denen sich das Epimythion zwar dissonant zu bestimmten Wertmaßstäben wie »Du sollst nicht töten«, jedoch konsonant zur Perspektivenstruktur des Textes verhält – **so etwa in Kaufringers »Unschuldiger Mörderin«**; vgl. dazu Millet 2000, S. 281–287. Als einen weiteren Typus könnte man Konstellationen beschreiben, in denen zwar zunächst bestimmte Wertungen nahegelegt oder explizit werden, die jedoch nach einer Peripetie innerhalb der erzählten Welt selbst widerrufen werden und in denen das Epimythion konsonant zum **Schlussstil bleibt. Die »Frauentreue«** wäre ein Beispiel dafür.
 3. Vgl. Nünning/Nünning 2000, hier S. 59–64. Nünning/Nünning zeigen, wie verschiedene Standpunkte gegeneinander geführt werden können. Gegenläufige Wertungshandlungen können so strukturiert sein, dass die Perspektivenstruktur dennoch einen **klaren Fluchtpunkt ausweist** (»geschlossene Perspektivenstruktur«). In diesen Fällen existieren zwar verschiedene Positionen, sie sind jedoch so hierarchisiert, dass der Text eine klare Orientierung darüber anbietet, welche Position **als »richtig« suggeriert wird. Multiperspektivisches Erzählen kann allerdings** auch so strukturiert sein, dass die Inkommensurabilität der Perspektiven hervortritt – **eine »offene Perspektivenstruktur«**.
 4. Axiologische Analysen sind nicht auf die Ebene der Erzähleräußerungen zu begrenzen, vielmehr ist die gesamte evaluative Struktur einzubeziehen; vgl. auch Prinz/Winko 2014; Hübner 2003, S. 64–74. Dazu gehören unter anderem auch Wertungen von Figuren, implizite Wertungen, *primacy*-Effekte, die Privilegierung von Positionen durch Fokalisierung und die Schlussgebung, aber auch indirekte Semantisierungen – etwa wenn der Schurke im Western schwarze Kleidung trägt.
 5. Zur Unterscheidung von mimetischer und axiologischer Unzuverlässigkeit vgl. Kindt 2008, S. 48–51. Zum Unzuverlässigen Erzählen vgl. etwa Nünning 1998.
 6. Solche axiologisch ambivalenten Erzählmodelle sind nicht erst ein Phänomen der Moderne, sie sind bereits im Mittelalter verbreitet. Vgl. exemplarisch Dimpel 2011a; Dimpel 2011b, S. 402–411; Dimpel 2012a; Dimpel 2012b; Dimpel 2013a; Dimpel 2015.
 7. Selbstverständlich sollen hier keine Aussagen darüber getroffen werden, welche Zuschreibung auktorial intendiert sein könnten – das wäre auch deshalb nur peripher, weil ein Text z. B. »unfreiwillig komisch« sein kann. Im Zentrum steht die Frage, welche Schlüsse Rezipienten bei solchen Diskrepanzen ziehen können. Dass manche Rezipienten den Grund für solche Unstimmigkeiten beim Autor suchen dürften, ist allerdings plausibel. Literatur kann als Teil einer literarischen

Kommunikation betrachtet werden. Zum Kooperationsprinzip bei der narrativen Kommunikation nach Grice vgl. Jannidis 2004, S. 52–60.

- 8 Vgl. dazu etwa Knapp 2013, S. 196, der zu Lücken und Widersprüchen in Texten bemerkt, es sei ebenfalls möglich, dass mittelalterliche Autoren und Rezipienten sich nicht um Stimmigkeit gekümmert hätten – »sei es aus Unfähigkeit oder aus Gleichgültigkeit«. Knapp 2013, S. 197f., listet einige Fehler auf – so lasse etwa **das** »Rolandslied« bereits gefallene Krieger später wieder am Kampf teilnehmen.
- 9 Dies könnte etwa dann der Fall sein, wenn evaluative Äußerungen an verschiedene Akteure delegiert sind, deren Legitimität nicht eindeutig hierarchisiert wird. Die evaluative Struktur kann nicht immer eindeutig rekonstruiert werden: Während bei Texten mit Schwarz-Weiß-Malerei oft Klarheit besteht, können bei offeneren Texten mitunter nur Korridore beschrieben werden, bei denen die Frage, welche Wertmaßstäbe priorisiert werden, nur mit einer gewissen Plausibilität innerhalb eines gewissen Bereichs beantwortet werden kann.
- 10 **Zur** »Verfremdung« **und** »Entautomatisierung« im Russischen Formalismus vgl. etwa Sklovskij 1971.
- 11 Luck/Reich 2016, S. 76, weisen darauf hin, dass man den Tod der drei Mönche nicht nur als gerechte Strafe verstehen kann, sondern auch als Märtyrertod: Im Rahmen einer »verdrehten Logik« sterben die Mönche »zwar nicht für den Glauben, aber immerhin der Liebe wegen«. Der Tod im kochenden Wasser erinnere an »Bilder von Höllenstrafen«; auch bei Martyrien finde kochendes Wasser Verwendung, um die Taufe zu verhöhnen – den Tod im Wasser bezeichnen Luck/Reich als »pervertierte Taufe«.
- 12 Dass Wolf 2009, S. 176, von einer gültigen Absolution bereits nach dem ersten Beichtversuch ausgeht, erschließt sich mir nicht. Der Mönch fordert: *ich gibe dir vür die sünde dîn, / daz du nû sâ mich lâzest in / und du tuost den willen mîn* (V. 46–48). Die Ehefrau erachtet offenbar die Absolution für nicht erteilt.
- 13 Dass sowohl Beichtmissbrauch als auch Mord auf moralische Wertmaßstäbe beziehbar sind, übergeht Wolf 2009, S. 179; er zeichnet das Verhalten als zweckrational: »Da die Ehefrau aber nicht zur Erfüllung ihrer aus dem Angebot erwachsenen Verpflichtung bereit ist, bestehen die Gefahr eines nachträglichen Rücktritts der Mönche vom Vertrag und der Verlust des gewonnenen Geldes. Nur durch die Ausschaltung der Mönche werden Reklamationen verhindert und der Gewinn gesichert.« Vgl. auch S. 184f.
- 14 Im Gleichnis vom Sämann (Mk 4,8) verdirbt ein Teil der Saat. Die Körner, die auf fruchtbaren Boden fallen, bringen dreißig-, sechzig- oder hundertfache Frucht. Indem das Ehepaar **dreißig, sechzig und hundert Mark** »erntet«, wird das Ehe-

paar implizit mit dem erfolgreichen Teil des Saatvorgangs im Sämänn-Gleichnisses verklammert. Für den Hinweis auf das Gleichnis danke ich Silvan Wagner.

- 15 Haferland illustriert dies anhand von Kinderreimen wie »Alle Kinder halten an der Klippe, nur der Peter geht noch einen Meter« oder »Allen steht das Wasser bis zum Hals; außer Heiner, der ist kleiner«. Eine Figur kann gerade in kurzen Texten »infolge des kalauernden Reims auf seinen Namen umso leichter in den **Tod geschickt werden [...]. Wenn man beim ersten Hören vom schlimmen Ende noch überrascht wird, wird doch jegliche Bestürzung durch den banalen Reim gelöscht**« (Haferland 2016, S. 213–221; Zitat S. 217).
- 16 Während Schnell 2004, S. 385, überlegt, ob nicht der vierte Mönch auch eine gerechte Strafe für denkbare Verbrechen erhält, weist Waltenberger 2010, S. 240, **darauf hin, dass eine solche** »Hermeneutik des Verdachts« die Grenzen des Textes weit überschreite; der Autor bezeichne ihn als unschuldig. Anders Luck/Reich mit dem Hinweis, dass der vierte Mönch noch nicht gebeichtet habe und eine Taufe im Rhein erhalte: »Das doppelte Epimythion lässt sich der verquerten Schwanklogik gemäß auch so lesen, dass hier in der Tat der Unschuldige mit dem Schuldigen stirbt – nämlich die drei Märtyrer zusammen mit dem ungebeichteten Mönch« (S. 77).
- 17 Zum rezeptionssteuernden Potential der inneren Figurenrede vgl. bereits Booth 1974, Bd. 2, S. 17 und passim. Barthel 2008, S. 32 sowie 54–56, bezeichnet Bewusstseinsdarstellung als Ansatzpunkt für die Genese von Empathie; Hillebrandt 2011, S. 76–84, **rubriziert unter** »empathieermöglichende Textstrukturen« Informationen, die Hinweise auf den emotionalen Zustand einer Figur geben. In Dimpel 2016, S. 256–259, **schlage ich vor, den Begriff** »Engagement« **dem Begriff** »Empathie« vorzuziehen.
- 18 Luck/Reich 2016, S. 65, fordern eine stärkere Beachtung der Mehrdeutigkeit mittelalterlicher Kleinepik ein, die nicht nur in einem Nebeneinander verschiedener Lesarten bestehe, sondern die als »bewusst gestaltetes Sinngeflecht« wahrgenommen werden kann: »Der vierfache Schriftsinn eröffnet die mögliche Deutungspluralität eines Textes und fordert immer wieder zu Mehr-, Um- und Neudeutungen heraus, indem er verschiedene Wege durch den als Sinngeflecht verstandenen Text anbietet, ohne durch eine der Deutungsarten die anderen zu verstellen.« (S. 71) In Anschluss an Jens Pfeiffer weisen Luck/Reich darauf hin, dass sich das Auslegungsverfahren auch mit Blick auf die Textproduktion zu einem poetischen Prinzip umkehren lasse.

- 19 Eine Selbstanrede mit ›Du‹ findet sich beispielweise im ›Armen Heinrich‹, V. 1241–1256, im ›Iwein‹, V. 3509 und in Ulrichs von Türheim ›Rennewart‹, V. 10584–10675.
- 20 Wie Millet 2000, S. 288, darin einen Hinweis auf das gute Gewissen des Ehemannes sehen kann, erschließt sich mir nicht.
- 21 Auch hier ist es abermals relevant, dass der Ehemann nicht in gesprochener Figurenrede sagt, *got müez im sêle und lip bewarn*, so wie man es eventuell auch ohne innere Überzeugung oder innere Anteilnahme reflexhaft bei einer Nachricht von **einem Unglücksfall formelhaft** ›dahinsagen‹ könnte, sondern dass hier die Gedanken des Ehemanns wiedergegeben und damit als authentisch ausgegeben werden. Diesen Aspekt übergeht Schupp 1983, S. 253, der die Formulierung als ›floskelhaft‹ bewertet.
- 22 Eine selektive Wertungsstrategie, die »an der makabren Schlusspointe« vorbeigeht, macht auch Millet 2000, S. 288, in Epimythien aus: Die *moralisatio* kann »nur begrenzt oder selektiv auf die Handlung bezugnehmen, und zwar so, daß die Identifikation des Publikums mit den Protagonisten nicht berührt wird, daß die Sympathie für sie nicht durch ein strenges moralisches Urteil zerstört wird. Das hat zur Folge, daß Verhaltensweisen, die aus einer objektiven und streng geistlichen Perspektive zu tadeln wären, in der *Moralisatio* gar nicht in den Blick kommen, was aber nicht bedeuten muß, daß diese Epimythien unernst gemeint seien oder nur einen moralischen Deckmantel für die Geschichte bieten wollen« (S. 290).
- 23 Weniger plausibel sieht Beine 1998, S. 31, im Epimythion ein »Plädoyer für die Selbstjustiz der Laien im Falle klerikaler Korruption«. Zum Schlussvers vgl. auch Millet 2000, S. 289; Schnell 2004, S. 381f.; Grubmüller 2006, S. 221.
- 24 Wolf 2009, S. 186, sieht einen »Versuch, die unterschiedlichen Wirklichkeitsauffassungen hart miteinander zu kontrastieren.« Das Geschehen lasse sich als »Realitätsdefinition des Textes verstehen, die eine eindeutige Wirklichkeit nicht kennt, vielmehr es dem Rezipienten auferlegt, die Existenz verschiedener Wirklichkeitsauffassungen zu begreifen«.
- 25 Waltenberger 2010, S. 243, sieht hier auktoriale Intentionalität und auktoriale Willkür ausgestellt. Bemerkenswert ist im Sinne einer Wertungsübertragung der monetäre Preisvergleich von Mönch und dem Beilager mit der Ehefrau, das 30 bis 100 Mark wert ist, während ein Mönch mit nur einem Pfennig in Verbindung gebracht wird; dass zumindest den drei Mönchen wenig Wert zugemessen wird, korrespondiert mit der Perspektive des Epimythions.

- 26 Waltenberger 2010, S. 241, weist darauf hin, dass der Text einer »exemplarischen Funktionalisierung« widerstrebt. Er stellt einen universalen Geltungsanspruch infrage und verleiht einer »unabgestimmten Konkurrenz heteronomer Teilordnungen Evidenz«: Religion und Ökonomie lassen sich innerhalb des Textes nicht hierarchisieren. Auch wenn ich ebenfalls keine klare Hierarchie erkennen kann, scheint mir das letzte Verspaar der *narratio* doch zumindest vorsichtig eine Priorität der religiösen Dinge anzudeuten.
- 27 Waltenberger 2010, S. 232, gibt (ohne den Begriff zu nennen) eine luzide Beschreibung von multiperspektivischen Erzähloptionen, bei denen »nicht nur in der Perspektivenstruktur der erzählten Welt verschiedene Urteile und Geltungsansprüche zueinander ins Verhältnis gesetzt werden können«: die »Perspektivik auch auf der Ebene des Erzählens selbst« muss nicht aufgehoben sein, sondern kann unentschieden bleiben. »Eine übergeordnete Instanz kann als notwendig erweisen, was aus untergeordneter Perspektive kontingent erscheinen mag – jedoch kann auch umgekehrt aus (vermeintlich) untergeordneter Perspektive die Notwendigkeitsbehauptung einer übergeordneten Instanz – ja sogar die des Erzählers selbst – bestritten werden. Eine oberste Ebene [...] muss im Erzählen selbst nicht sichtbar werden; ihre Erwartung kann auf den Ko(n)text verschoben sein« (Hervorhebung im Original).
- 28 Rippl 2014, S. 103f., weist darauf hin, dass dem Ritter *Iantfarer* (V. 46) und *schalkait* (V. 57) attribuiert wird. Er tritt damit nicht »als Idealvertreter seiner Gattung auf«. Vgl. auch Willers 2002, S. 82.
- 29 Zum *ordo*-gemäßen Verhalten beim Stricker vgl. Grubmüller 2006, S. 81–90. Noch deutlicher **ist der Standeskontrast im ›Cocu armé‹** ausgearbeitet; vgl. Rippl 2014, S. 100–103.
- 30 Eine Rache des Ritters wäre nur auszuschließen, wenn der Ehemann ihn töten würde. Der Erzähler äußert sich jedoch nicht konkret zu den Zielen des Ehemanns, es bleibt bei dem allgemeinen Vorsatz, dem Ritter *grosses lait* (V. 128) zuzufügen. Genauer als der Text ist Classen 2016, S. 225, informiert: Der Ehemann will den Ritter »nicht nur abschrecken, sondern ihn zugleich demütigen.«
- 31 Die zitierte Formulierung *wau er der frawen wart gewar* (V. 52) scheint sich auf zufällige Begegnungen im Alltagsleben zu beziehen. Von aktiven Nachstellungen ist nicht die Rede. Erst nachdem das Ehepaar die listige Einladung beschlossen hat, wird von einer konkreten Belästigung erzählt, als der Ritter die Dame in direkter Rede um ein Schäferstündchen bittet (V. 88–96). Schallenberg 2015, S. 142, betont, dass die Nachstellungen von der Dame als »ein Akt verbaler Gewalt angesehen« werden.

- 32 Bereits Steinmetz, 1999, S. 72, notiert: »Durch Vorsicht hätte sich die ganze Situation vermeiden lassen.« Worin diese Vorsicht bestehen könnte, führt Steinmetz jedoch nicht aus.
- 33 Später – erst nach der Vergewaltigung – erfährt man, dass sich der Bürger mit Panzer und Schwert hinter einem Fass versteckt; er wird als *küene[r] weigant* (V. 237) verspottet.
- 34 Während Coxon 2008, S. 189, **vermutet, dass hier »wohl der »Titelheld« ausgelacht werden«** soll, verweist Kugler 1998, S. 367, darauf, dass die stimmige Motivierung das »Terrain für lächernde Pointen« recht schmal werden lässt.
- 35 Stede 1993, S. 63, sieht »ein Moment von Tragik« darin, dass sie selbst den Weg zu ihrer Vergewaltigung ebnet. Ich würde eher auf die misslungene Einschätzung der Situation fokussieren.
- 36 Vgl. Kugler 1998, S. 367: »Nachher hat seine Empörung nichts von der Mechanik eines Springteufels, sondern er argumentiert griesgrämig-langatmig wie ein Rechtsanwalt.«
- 37 Als entschieden stuft Classen 2000, S. 32, diese Frage ein: Der Ehemann hätte »Gewalt anwenden sollen.«
- 38 Vgl. auch Kugler 1998, S. 365: »die Dinge nehmen ihren Lauf ganz ähnlich wie **im »Cocu armé«**, doch traktiert der deutsche Erzähler sein Sujet mit einem entschieden moralistischeren Duktus. Bei ihm fällt viel mehr Aufmerksamkeit auf die Widerständigkeit, die die Frau der männlichen Verführungsgewalt entgegensetzt. In dem von ihr nicht gewollten Stelldichein wehrt sie sich hilferufend und muß von dem *stolzen ritter* regelrecht vergewaltigt werden.«
- 39 Gerade umgekehrt ist die ständische Zuordnung **in Kaufringers »Rache des Ehemanns«**: Hier ist es *ein ritter küen und hochgemuot* (V. 1; benutzte Ausgabe: Grubmüller 1996b), der sich im Schlafzimmer versteckt und später den nicht-adeligen Ehebrecher bestraft. Vgl. Dimpel 2013b, sowie Mühlherr (in Vorbereitung).
- 40 Eher exkulperierend Rippl 2014, S. 121: Der Ritter wisse nichts von einer Falle, er sei zum Stelldichein eingeladen und könne sodann das aufgerufene Verhaltensprogramm nicht unterbrechen. Willers 2002, S. 85, geht sogar davon aus, dass die Gewaltanwendung nicht als defizitär gewertet werden könne; mit der Einladung habe die Dame die Erlaubnis zum Beilager gegeben. Allerdings sei doch unterstrichen, dass die Ehefrau klar Widerspruch einlegt; danach steht die Leiddarstellung im Vordergrund.

- 41 Schallenberg 2015, S. 147, akzentuiert angesichts der Marginalisierung der Vergewaltigung etwas zu stark, dass sich die Stimme des Erzählers »für die weibliche Perspektive einsetzt und damit zum Sprachrohr der Protagonistin wird«.
- 42 Allerdings deutet das Promythion an, dass die Lehre bereits in der *narratio* relativiert werden könnte: *die trifft dise red an zwar / etwie vil und doch nit gar* (V. 23f.). Vgl. auch Stede 1993, S. 64f.
- 43 Auch Friedrich 2005, S. 231, unterstreicht, dass sich der Erzähler einer »eindeutigen Bewertung enthält«: Dadurch, dass die Geschichte nicht zum Promythion passt, werden Spielräume der Bewertung eröffnet.
- 44 Kasten 1999, S. 184, sieht ein Umschlagen des exemplarischen Erzählens, das jedoch wieder in das Exemplarische münde: der Ehemann werde zum Beispiel eines schlechten Beschützers.
- 45 Vgl. zum Potential der Selbstreflexivität in **Kaufringers** »Rache des Ehemanns« Mühlherr (in Vorbereitung). Auch Kiening, 2008, S. 335, sieht bei Kaufringer ein »Spielfeld also für rhetorische Effekte, aber auch ein Spielfeld, auf dem die Bedingungen des Spiels selbst immer wieder umkreist werden können.«
- 46 **In der** »Buhlschaft auf dem Baume« bleibt nicht nur der Ehebruch straflos; auch dass Petrus mit dem Messer bedroht wird, bleibt mit dem Hinweis auf den Tod Christi für die Sünder ohne Folgen. Aufgerufen ist damit eine Absage an das Erzählmodell des Tun-Ergehen-Zusammenhangs – ähnlich wie beim Gottesurteil **im** »Tristan« und in Kontrast etwa zum Stricker-Märe. Insofern realisiert auch hier die abschließende Bilanz in der Figurenrede Christi eine metanarrative Funktion, die sich funktionsäquivalent zu einem Epimythion verhält. Vgl. zur »Buhlschaft« Reichlin 2010.
- 47 Vgl. auch Forster [u. a.] 2010, S. 19: Eine Verbindlichkeit wie in normativen Texten »gibt es im Rahmen des didaktischen Erzählens nur bedingt.«
- 48 Ähnlich Schnell 2004, S. 385: Das Fokussieren auf konträre Positionen führe zu einer zusätzlichen Erkenntnis, »die Einsicht in die Beschränktheit menschlicher Urteile.« Vgl. auch Kasten 1999, S. 184.
- 49 **Vgl. etwa zum** »Schneekind« **Strasser 1989, S. 335**, die das Kind »völlig unschuldig für das Fehlverhalten Dritter und Vierter büßen« sieht. Auch Ziegeler 1985, S. 193, sieht im Verkauf des Kindes das »eigentliche Skandalon«.
- 50 Bereits Ziegeler 1985, S. 194, hat auf den vorsichtigen Ausbau der Identität des Schneekindes hingewiesen, wodurch eine Rezipientenreaktion mit Mitleid möglich werde.
- 51 **Grubmüller 1996a, S. 345**, reduziert das »Schneekind« auf die grausame »Struktur des Witzes«, die »den Blick in aller einseitigen Prägnanz nur auf Handlung und

Gegenhandlung richtet und vielleicht sogar noch einen gewissen Reiz aus der Vernachlässigung aller Umstände (z.B. menschlichen Mitgefühls) bezieht.« Grubmüller räumt ein, dass in Fassung A mit dem Erziehungsbericht die »Umstandslosigkeit« als »Signal der Witz-Struktur« beseitigt wird; allerdings sieht Grubmüller darin nicht etwa einen Anlass, die eigene Interpretationsperspektive zu überdenken, sondern er attestiert dem Autor einen Fehler: »Ingrid Strasser ist nicht die erste, **die das** »Schneekind« nicht richtig verstanden hat; angefangen hat damit bereits der Autor der Fassung A«.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Novellistik des Mittelalters. Märendichtung, hrsg., übersetzt und kommentiert von Klaus Grubmüller, Frankfurt a. M. 1996b (Bibliothek des Mittelalters 23/Bibliothek deutscher Klassiker 138).

Sekundärliteratur

Barthel, Verena: Empathie, Mitleid, Sympathie. Rezeptionslenkende Strukturen mittelalterlicher Texte in Bearbeitungen des Willehalm-Stoffs, Berlin/New York 2008 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 50).

Beine, Birgit: Die Darstellung der **Geistlichkeit im Märenfragment »Die Frau des Seekaufmanns«**, in: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 10 (1998), S. 27–38.

Booth, Wayne C.: Die Rhetorik der Erzählkunst. 2 Bde., Heidelberg 1974.

Classen, Albrecht: Mord, Totschlag, Vergewaltigung, Unterdrückung und Sexualität. Liebe und Gewalt in der Welt von Heinrich Kaufringer, in: Daphnis 29 (2000), S. 3–36.

Classen, Albrecht: Angst vor dem Tod. Jämmerliche Männerfiguren in der deutschen Literatur des Spätmittelalters (von Mauritius von Craun zu Heinrich Kaufringer und Til Eulenspiegel), in: Tuczay, Christa Agnes (Hrsg.): Jenseits. Eine mittelalterliche und mediävistische Imagination. Interdisziplinäre Ansätze zur Analyse des Unerklärlichen, Frankfurt a. M. 2016 (Beihefte zur Mediävistik 21), S. 213–232.

Coxon, Sebastian: Keller, Schlafkammer, Badewanne. Innenräume und komische Räume bei Heinrich Kaufringer, in: Hasebrink, Burkhard [u. a.] (Hrsg.): Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters. XIX. Anglo-German Colloquium Oxford 2005, Tübingen 2008, S. 179–196.

- Dimpel, Friedrich Michael: *er solts et hân gediuhet nider*. Wertende Erzähleräußerung in der Orgeluse-**Handlung von Wolframs ›Parzival‹**, in: Euphorion 105 (2011a), S. 251–281.
- Dimpel, Friedrich Michael: Die Zöfe im Fokus. Perspektivierung und Sympathiesteuerung durch Nebenfiguren vom Typus der Confidante in der höfischen Epik des hohen Mittelalters, Berlin 2011b (Philologische Studien und Quellen 232).
- Dimpel, Friedrich Michael: Das Häslein ist kein Sperber. Multiperspektivisches Erzählen im Märe, in: ZfdPh 132 (2012a), S. 29–47.
- Dimpel, Friedrich Michael: *du bist aller tugent vol*. Rezeptionssteuerung im ›Nonnenturnier‹, in: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 249 (2012b), S. 31–49.
- Dimpel, Friedrich Michael: Füchsische Gerechtigkeit – *des weste Reinharte niman danc*, in: PBB 135 (2013a), S. 399–422.
- Dimpel, Friedrich Michael: Sprech- und Beißwerkzeuge, Kunsthandwerk und Kunst **in Kaufringers ›Rache des Ehemanns‹**, in: Daphnis 42 (2013b), S. 1–27.
- Dimpel, Friedrich Michael: Wertungsübertragung und Kontiguität. Mit zwei Beispielen zur **Wertung des Frageversäumnisses im ›Parzival‹**, in: Journal of Literary Theory 8 (2014), S. 343–367.
- Dimpel, Friedrich Michael: Wertungsübertragungen und korrelative Sinnstiftung im ›Herzog Ernst B‹ **und im ›Partonopier‹**, in: DVjs 89 (2015), S. 41–69.
- Dimpel, Friedrich Michael: Sympathie trotz *ordo*-widrigem Handeln? Engagement **und Distanz im ›Fortunatus‹**, in: Ders./Velten 2016, S. 227–259.
- Dimpel, Friedrich Michael/Velten, Hans Rudolf (Hrsg.): Techniken der Sympathiesteuerung in Erzähltexten der Vormoderne. Potentiale und Probleme, Heidelberg 2016 (Studien zur historischen Poetik 23).
- Fischer, Hanns: Studien zur deutschen Märendichtung. 2., durchgesehene und erweiterte Aufl. besorgt von Johannes Janota, Tübingen 1983.
- Forster, Regula [u. a.]: Einleitung, in: Dies./Günthart, Romy (Hrsg.): Didaktisches Erzählen. Formen literarischer Belehrung in Orient und Okzident, Frankfurt a. M. 2010, S. 7–20.
- Friedrich, Udo: Spielräume rhetorischer Gestaltung in mittelalterlichen Kurzerzählungen, in: Kellner, Beate [u. a.] (Hrsg.): Geltung der Literatur. Formen ihrer Autorisierung und Legitimierung im Mittelalter, Berlin 2005 (Philologische Studien und Quellen 190), S. 227–249.
- Grabes, Herbert: Wie aus Sätzen Personen werden. Über die Erforschung literarischer Figuren, in: Poetica 10 (1978), S. 405–428.
- Grubmüller, Klaus: Der Tor und der Tod. Anmerkungen zur Gewalt in der Märendichtung, in: Gärtner, Kurt [u. a.] (Hrsg.): Spannungen und Konflikte des menschlichen Zusammenlebens in der deutschen Literatur des Mittelalters, Tübingen 1996a, S. 340–347.

- Grubmüller, Klaus: Die Ordnung, der Witz und das Chaos. Eine Geschichte der europäischen Novellistik im Mittelalter. Fabliau – Märe – Novelle, Tübingen 2006.
- Haferland, Harald: Höfische Interaktion. Interpretationen zur höfischen Epik und Didaktik um 1200, München 1989 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 10).
- Haferland, Harald: Poetische Gerechtigkeit und poetische Ungerechtigkeit, in: Dimpel/Velten 2016, S. 181–226.
- Haug, Walter: Entwurf zu einer Theorie der mittelalterlichen Kurzerzählung, in: Ders./Wachinger, Burghart (Hrsg.): Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts, Tübingen 1993 (Fortuna Vitrea 8), S. 1–36.
- Healy, Alice F. [u. a.]: Comparing Serial Position Effects in Semantic and Episodic Memory Using Reconstruction of Order Tasks, in: Journal of Memory and Language 42 (2000), S. 147–167.
- Herberichs, Cornelia/Reichlin, Susanne (Hrsg.): Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur, Göttingen 2010 (Historische Semantik 13).
- Hillebrandt, Claudia: Das emotionale Wirkungspotenzial von Erzähltexten. Mit Fallstudien zu Kafka, Perutz und Werfel, Berlin 2011 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 6).
- Hübner, Gert: Erzählform im höfischen Roman. Studien zur Fokalisierung im ›Eneas‹, **im ›Iwein‹ und im ›Tristan‹**, Tübingen 2003 (Bibliotheca Germanica 44).
- Jannidis, Fotis: Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie, Berlin/ New York 2004 (Narratologia 3).
- Kasten, Ingrid: Erzählen an einer Epochenschwelle. Boccaccio und die deutsche Novellistik im 15. Jahrhundert, in: Haug, Walter (Hrsg.): Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze, Tübingen 1999 (Fortuna vitrea 16), S. 164–186.
- Kiening, Christian: Verletzende Worte – verstümmelte Körper. Zur doppelten Logik spätmittelalterlicher Kurzerzählungen, in: ZfdPh 127 (2008), S. 321–335.
- Kindt, Tom: Unzuverlässiges Erzählen und literarische Moderne. Eine Untersuchung der Romane von Ernst Weiß, Tübingen 2008 (Studien zur deutschen Literatur 184).
- Kindt, Tom/Müller, Hans-Harald: Zum Verhältnis von Deskription und Interpretation. Ein Bestimmungsvorschlag und ein Beispiel, in: Borkowski, Jan [u. a.] (Hrsg.): Literatur interpretieren: Interdisziplinäre Beiträge zur Theorie und Praxis, Münster 2015, S. 73–90.
- Knapp, Fritz Peter: Kausallogisches Erzählen unter den weltanschaulichen und pragmatischen Bedingungen des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Schneider, Christian/Kragl, Florian (Hrsg.): Erzähllogiken in der Literatur des Mittelalters

- und der Frühen Neuzeit. Akten der Heidelberger Tagung vom 17. bis 19. Februar 2011, Heidelberg 2013 (Studien zur historischen Poetik 13), S. 187–206.
- Kugler, Hartmut: Grenzen des Komischen in der deutschen und französischen Novellistik des Spätmittelalters, in: Kasten Ingrid [u. a.] (Hrsg.): Kultureller Austausch und Literaturgeschichte im Mittelalter/Transfert culturel et histoire littéraire au Moyen Age (Pariser Colloquium), Sigmaringen 1998 (Beihefte der Francia 43), S. 359–371.
- Londner, Monika: Eheauffassung und Darstellung der Frau in der spätmittelalterlichen Märendichtung. Eine Untersuchung auf der Grundlage rechtlich-sozialer und theologischer Voraussetzungen, Diss. Berlin 1973.
- Luck, Peggy/Reich, Björn: Sinn als Geflecht. Untersuchung zur Hermeneutik mittelalterlicher Kleinepik, in: Potysch, Nicolas/Bauer, Matthias (Hrsg.): Deutungsspielräume. Mehrdeutigkeit als kulturelles Phänomen, Frankfurt a. M. 2016, S. 65–89 (Littera 7).
- Millet, Victor: Zum Verhältnis von weltlichem Sinnangebot und geistlicher Moralisierung in drei mittelhochdeutschen Kurzerzählungen, in: Huber, Christoph [u. a.] (Hrsg.): Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters, Tübingen 2000, S. 273–290.
- Mühlherr, Anna: Gewaltsame **Gaben. Zu Heinrich Kaufingers** ›Rache des Ehemanns‹, in: Silvan Wagner (Hrsg.): Mären als Grenzphänomen (in Vorbereitung).
- Nünning, Ansgar: Unreliable Narration zur Einführung. Grundzüge einer kognitiv-narratologischen Theorie und Analyse unglaubwürdigen Erzählens, in: Ders. [u. a.] (Hrsg.): Unreliable Narration. Studien zur Theorie und Praxis unglaubwürdigen Erzählens in der englischsprachigen Literatur, Trier 1998, S. 3–39.
- Nünning, Ansgar/Nünning, Vera: Multiperspektivität – Lego oder Playmobil, Mal-kasten oder Puzzle? Grundlagen und Kategorien zur Analyse der Perspektivenstruktur narrativer Texte. Teil 2, in: Literatur in Wissenschaft und Unterricht 33 (2000), S. 59–84.
- Prinz, Katharina/Winko, Simone: Wie rekonstruiert man Wertungen und Werte in literarischen Texten? in: Rippl, Gabriele/Winko, Simone (Hrsg.): Handbuch Kanon und Wertung. Theorien, Instanzen, Geschichte, Stuttgart/Weimar 2013, S. 402–407.
- Prinz, Katharina/Winko, Simone: Sympathienlenkung und textinterne Wertungen. Überlegungen zu ihrer Untersuchung und exemplarische Analyse der Figur des unglücklichen Mordgehilfen Olivier Brusson, in: Hillebrandt, Claudia/Kampmann, Elisabeth (Hrsg.): Sympathie und Literatur. Zur Relevanz des Sympathiekonzeptes für die Literaturwissenschaft, Berlin 2014 (Allgemeine Literaturwissenschaft 19), S. 99–127.
- Ragotzky, Hedda: Gattungserneuerung und Laienunterweisung in Texten des Strickers, Tübingen 1981 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 1).

- Ragotzky, Hedda: Die *Klugheit der Praxis* und ihr Nutzen. Zum Verhältnis von erzählter Geschichte und lehrhafter Fazitbildung in Mären des Strickers, in: PBB 123 (2001), S. 49–64.
- Reichlin, Susanne: Zeitperspektiven. Das Beobachten von Providenz und Kontingenz **in der ›Buhlschaft auf dem Baume‹**, in: Herberichs/Dies. 2010, S. 245–270.
- Rippl, Coralie: Erzählen als Argumentationsspiel. Heinrich Kaufringers Fallkonstruktionen zwischen Rhetorik, Recht und literarischer Stofftradition, Tübingen 2014 (Bibliotheca Germanica 61).
- Röcke, Werner: *schade und market*. Zum Wandel feudaler Selbstverständigung im höfischen und schwankhaften Märe des Spätmittelalters, in: Buschinger, Danielle (Hrsg.): Sammlung – Deutung – Wertung. Ergebnisse, Probleme Tendenzen und Perspektiven philologischer Arbeit, Stuttgart 1988 (FS Wolfgang Spiewok), S. 301–313.
- Schallenberg, Andrea: *Ist ez ein si oder ein er?* Geschlechterbilder in spätmittelalterlichen Verserzählungen, in: **Sieburg, Heinz (Hrsg.): ›Geschlecht‹ in Literatur und Geschichte. Bilder – Identitäten – Konstruktionen**, Bielefeld 2015, S. 129–153.
- Schnell, Rüdiger: Erzähl**strategie, Intertextualität und ›Erfahrungswissen‹**. Zu Sinn und Sinnlosigkeit spätmittelalterlicher Mären, in: Wolfram-Studien 18 (2004), S. 367–404.
- Schupp, Volker:** ›Die Mönche von Kolmar‹. Ein Beitrag zur Phänomenologie und zum Begriff des schwarzen Humors, in: Schirmer, Karl-Heinz (Hrsg.): Das Märe. Die mittelhochdeutsche Versnovelle des späteren Mittelalters, Darmstadt 1983 (Wege der Forschung 558), S. 229–255.
- Sklovskij, Viktor: Die Kunst als Verfahren, in: Jurij Striedter (Hrsg.): Texte der russischen Formalisten. Texte zur allgemeinen Literaturtheorie und zur Theorie der Prosa. Bd. 1, München 1971, S. 3–35.
- Stede, Marga: Schreiben in der Krise. Die Texte des Heinrich Kaufringer, Trier 1993 (Literatur – Imagination – Realität 5).
- Steinmetz, Ralf-Henning: Heinrich Kaufringers selbstbewußte Laienmoral, in: PBB 121 (1999), S. 47–74.
- Strasser, Ingrid: Vornovellistisches Erzählen. Mittelhochdeutsche Mären bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts und altfranzösische Fabliaux, Wien 1989 (Philologica Germanica 10).
- Thakerar, Jitendra N./Giles, Howard: They are – so They Spoke: Noncontent Speech Stereotypes, in: Language & Communication 1 (1981), S. 255–261.
- Waltenberger, Michael: Der vierte Mönch zu Kolmar. Annäherungen an die paradoxe Geltung von Kontingenz, in: Herberichs/Reichlin 2010, S. 226–244.
- Willers, Michaela: Heinrich Kaufringer als Märenautor. Das Oeuvre des cgm 270, Berlin 2002.

- Winko, Simone: Wertungen und Werte in Texten. Axiologische Grundlagen und literaturwissenschaftliches Rekonstruktionsverfahren, Braunschweig 1991 (Konzeption Empirische Literaturwissenschaft 11).
- Wolf, Gerhard: Zufall und Notwendigkeit im Märe von den **›Drei Mönchen zu Kolmar‹**, in: **Briški, Marija Javor [u. a.] (Hrsg.): Sprache und Literatur durch das Prisma der Interkulturalität und Diachronizität**, Ljubljana 2009 (Festschrift für Anton Janko zum 70. Geburtstag), S. 169–190.
- Worthmann, Friederike: Literarische Wertungen. Vorschläge für ein deskriptives Modell, Wiesbaden 2004.
- Zach, Wolfgang: Poetic Justice. Theorie und Geschichte einer literarischen Doktrin. Begriff – Idee – Komödienkonzeption, Tübingen 1986 (Buchreihe der Anglia, Zeitschrift für Englische Philologie 26).
- Ziegeler, Hans-Joachim: Erzählen im Spätmittelalter. Mären im Kontext von Minnerehen, Bispeln und Romanen, München/Zürich 1985 (MTU 87).

Anschrift des Autors:

PD Dr. Friedrich Michael Dimpel
Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg
Department Germanistik und Komparatistik
Bismarckstr. 1
91054 Erlangen
E-Mail: friedrich.m.dimpel@fau.de

Silvan Wagner

Bedenck es!

Schwank und Moral bei Johannes Pauli am Beispiel seines **Kapitels ›Von den Spilern‹ in ›Schimpf und Ernst‹**

Abstract. Bislang wurden die Schwänke Johannes Paulis oftmals entweder auf ihre *moralisatio* reduziert oder im Fall von Spannungen zwischen *narratio* und *morallsatio* als schlecht komponiert angesehen. Bei näherer Betrachtung zeigt sich aber, dass Paulis Schwänke hochkomplexe Gebilde sind, die gerade durch Sinnirritationen eine differenzierte Interpretationsweise anregen. Ihre moralische Ebene wird dadurch vielschichtig und bedient unterschiedliche Abstraktionsniveaus innerhalb eines Schwanks. Der Beitrag zeigt diese Vielschichtigkeit am Beispiel der Darstellung von Spiel als Sünde.

1. Schwank und Didaxe

Das Verhältnis des Schwanks zur Didaxe ist ein gespanntes. In den klassischen Definitionsversuchen des Schwanks wird ein didaktischer oder moralischer Impetus nur sporadisch behauptet (eine Übersicht über klassische Definitionsversuche zum Schwank gibt Straßner 1978, S. 2f.). Huizinga etwa spricht dem Schwank eine moraldidaktische Natur grundsätzlich ab: »Der Schwank ermahnt nicht zur Tugend, beklagt nicht die Untugend, sondern er erzählt wohlgelungene Streiche« (Huizinga 1930, S. 143).

Speziell die Predigtschwänke aber, wie die hier behandelten der ersten Schwanksammlung von **Johannes Pauli, die den Titel ›Schimpf und Ernst‹** trägt,¹ werden immer wieder in lehrhaftem Kontext verstanden und besitzen

mit ihren *moralisationes* auch deutliche Markierungen einer moraldidaktischen Perspektive. Freilich fällt das Urteil der Forschung gerade in Bezug auf die logische und literarische Qualität dieser moralischen Perspektivierungen nicht positiv aus: »Die einzelnen Geschichten sind bei Pauli straff erzählt, die Moral wirkt meist gezwungen« (Straßner 1978, S. 29). Entsprechend erschienen die einzelnen Schwänke bei Pauli für interpretative Fragestellungen bislang kaum interessant; die Forschung konzentriert sich fast vollständig auf die Stoffgeschichte.²

Nach meinem Dafürhalten werden die Schwänke Paulis als literarische Kunstwerke immer noch unterschätzt.³ Dies liegt wohl vor allem an einem Missverständnis des moralischen Schwanks, der entweder auf die Aussage seiner *moralisatio* reduziert⁴ oder – im Fall einer Spannung zwischen *moralisatio* und *narratio* – als schlecht komponiert eingestuft wird. Diesem Missverständnis möchte ich zunächst thesenhaft, dann exemplarisch **anhand des Kapitels ›Von den Spilern‹** begegnen. Zunächst zu den Thesen, die zugleich die Prämissen der darauffolgenden Interpretation darstellen:

- (1) Paulis Schwänke sind Sprachkunstwerke eines äußerst begabten Predigers (vgl. Warnock 1989, Sp. 369). Sie sind – gerade weil sie auch als Predigtexempel dienen sollten – auf eine Wirkung auf ganz unterschiedlichen Ebenen ausgerichtet.⁵ Freilich öffnen sie sich auch einer oberflächlichen Lesart, doch bieten sie zudem durchweg Gegenstände für hochkomplexe Lesarten (was in der Forschung bislang vernachlässigt wurde).
- (2) Die rhetorische und literarische Qualität von Paulis Schwänken begünstigt einen gewissen Vertrauensvorschuss, der die kurzen Texte einem Komplexitätsverdacht aussetzt: Damit sie ihren tiefen Witz entfalten, muss man Paulis Schwänke sehr ernst nehmen. Die Diagnose einer Spannung etwa zwischen *narratio* und *moralisatio* kann damit nur der Beginn einer Interpretation, nicht aber ihr Ergebnis sein.

- (3) Paulis Schwänke lassen sich nicht auf (moralische) Aussagen reduzieren.⁶ Sie sind prägnant im Wortsinne: Sie kreißen mit Bedeutung, sie gehen schwanger mit Sinn, der aber erst in der konkreten Anwendung und im Interpretationsakt – und dies unterschiedlich – erzeugt wird.
- (4) Auch die *moralisationes* nehmen dem Rezipienten diese Interpretationsleistung nicht ab, sondern stoßen sie vielmehr erst an: Sie sind Wegweiser durch die *narratio*, die aber das geistige Wandern durch den Text nicht ersetzen wollen und können.
- (5) Und schließlich: Paulis Schwänke sind als Schwanksammlung komponiert. Sie stehen bereits in der Schwanksammlung selbst im intertextuellen Verbund, entfalten aber auch darüber hinaus eine breite intertextuelle Vernetzung (vgl. grundsätzlich Classen 2003), die zu verfolgen sich lohnt (und dies gerade jenseits einer bloßen Motivgeschichte).

Folgt man diesen Arbeitsthesen, so entfalten die Schwänke Paulis eine überaus reichhaltige und vielschichtige Didaxe, die freilich auch für eine spezifische Verwendung radikal reduziert werden kann – dies aber eben in ganz unterschiedlichen Ausformungen.

2. Vorbemerkungen zum Sündendiskurs der Vormoderne

Johannes Pauli lebte von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis 1520, also in einer Epoche, die von einer intensiven gegenseitigen Durchdringung klerikaler und laikaler Perspektiven geprägt war.⁷ Er war ein gelehrter Franziskanermönch und wirkte als Prediger, Lesemeister und Guardian in Villingen, Basel, Straßburg, Bern, Schlettstadt und Thann. Neben seinen Predigten schrieb Pauli das erste **deutschsprachige Schwankbuch**, ›Schimpf und Ernst‹, eine Sammlung von knapp 700 Geschichten, die 1522 zum ersten Mal gedruckt wurde, äußerst erfolgreich war und nachhaltig vorbildhaft wirkte (vgl. Warnock 1989). Paulis Schwänke bauen auf einer breiten theologischen Basis auf, die ihre Moraldidaxe prägt.

Dies ist auch bei den hier exemplarisch behandelten vier Schwänken des Kapitels ›Von den Spielern‹ (Schwänke 376–379) der Fall:⁸ Sie sind offensichtlich und durchweg bestimmt von einem christlich-theologischen Diskurs,⁹ der Spiel grundsätzlich als Sünde liest (vgl. Ceccarelli 2003). Wie zu zeigen sein wird, geht die vor diesem Hintergrund naheliegende Annahme völlig fehl, dass Pauli in seinen Schwänken zum Spiel in erster Linie moralisch vor dem Spiel als Sünde warnt. Der Hintergrund für Paulis differenzierten Umgang mit dem Spiel als Sünde ist der seinerseits differenzierte Sündenbegriff der christlichen Theologie, der im Folgenden nur schlaglichtartig beleuchtet werden kann.

Grundsätzlich ist Sünde als Handeln und/oder Streben wider den Willen Gottes in christlicher Perspektive stark negativ behaftet. Die Entwicklungen der Tauf- und Bußpraxis der frühen Kirche und die Ausgrenzungen unterschiedener Reinheitsverfechter als Ketzer belegen aber regelmäßig, dass eine radikale Verdammung der Sünde – und vor allem eine endgültige Ausgrenzung der Sünder – nicht dem christlichen Selbstverständnis entspricht. Im theologischen Diskurs wird daher Sünde immer wieder differenziert diskutiert. Sünde wird dadurch freilich nicht gut, aber doch zumindest ambivalent. Diese Ambivalenz ist grundsätzlich in der Denkfigur eines Syllogismus fassbar: Wenn Christus um die Sünde des Menschen willen gestorben ist (Prämisse 1) und wenn sein Erlösungswerk umfassend ist, also für jeden Menschen gilt (Prämisse 2), dann muss jeder Mensch Sünder sein (Schluss).

Aurelius Augustinus entwickelt auf diesem Wege im 5. Jahrhundert seine Lehre von der Erbsünde, die letztlich eine Folgerung aus diesem Syllogismus ist: Es ist denkbare, dass jeder Mensch – und eben auch schon das neugeborene Baby – Sünder ist, um der Erlösung teilhaftig werden zu können. Sünde wird hier zur Voraussetzung der Erlösung. Bei Martin Luther wird dann im 16. Jahrhundert aus dieser Denkfigur sein berühmtes *peccate fortiter!* als Ausdruck der unbedingten Gewissheit, durch Christus von der Sünde erlöst zu sein. Sünde wird dadurch sicherlich nicht

gut, aber sie ändert ihren Status: Sie ist nicht mehr das unbedingt zu Vermeidende, das die Ursache für die Verdammung des Menschen ist, sondern sie ist das Unvermeidliche, das die Bedingung für seine Erlösung ist.¹⁰

Anhand der vier Schwänke des Kapitels ›Von den Spilern‹ soll nun untersucht werden, wie sich der Erzähler Johannes Pauli in diesem Spannungsfeld der Sünde situiert.

3. Schwank 376: ›Alle Forteil uff dem Spilen ließ der Vatter den Sun lernen‹

Es het ein Vatter ein Sun, der wolt ein Spiler sein. Der Vater strafft in und ließ in in den Thurn legen und ließ in schlagen; es halff als nichtz. Da der Vatter **sahe, das er überein ein Spiler wolt sein, da verdinckt er in zû den besten Spilern**, die in dem Land waren, damit das er gelert wûrd in dem Spil und alle List, Kunst und Forteil daruff kûnt, als dan kein Spil ist, es hat ein Vorteil, damit sein Sun nit betrogen wûrd von den Spilern. Und was also verblent, das Sorg ist, in beiden **zû übel kumen sei. Bedenck es!**

(›Schimpf und Ernst‹, S. 229)

Die Geschichte erzählt von einem Vater, dessen Sohn unbedingt Spieler sein will. Der Vater wirft ihn ins Gefängnis und schlägt ihn, doch nichts hilft. Schließlich sorgt der Vater für den besten Unterricht im Spiel, damit es kein einziges Spiel mehr gibt, in dem der Sohn betrogen werden kann. Der Erzähler kommentiert, dass der Vater so verblendet um Fürsorge bemüht war, dass es beiden zum Schaden gereichte.

In diesem ersten Schwank des Abschnitts zum Spiel steckt Pauli zwei extreme Umgangsweisen mit dem Spiel als Sünde ab, und er inszeniert den Vater als Kippfigur zwischen beiden Extremen: Zuerst will dieser mittels körperlicher Züchtigung den Sohn vom Spielen abhalten, dann – übergangslos – lässt er ihn zum besten Spieler ausbilden.

Zunächst fällt auf – was für alle vier Schwänke grundsätzlich gilt –, dass ›Spiel‹ indifferent und unspezifisch verwendet wird: Der Sohn will allgemein Spieler werden, und der Vater lässt ihn *in dem Spil* unterrichten, damit es kein einziges Spiel mehr gibt, in dem er unterliegt. ›Spiel‹ kann

damit als ein perfektes Paradigma der Sünde fungieren: Kein spezifisches Spiel, keine spezifischen Regeln werden thematisiert, sondern das Spiel an sich, das **etwa auch in Sebastian Brants ›Narrenschiff‹** pauschal als Sünde deklariert wird: *Spyl mag gar selkten sin on sünd / Eyn spyeler ist nit gottes fründt / Die spyeler sint des tufels kynd* (›Narrenschiff‹ 77, 94–96).

Sucht man nach der ›Aussageabsicht‹ des Schwanks, so liegt es nahe, Stichworte des Schwanks auf moralische Basisnarrative zu beziehen und auf diese Weise einfache Handlungsanweisungen und Sentenzen zu extrahieren. Hier könnten entsprechende Ergebnisse etwa lauten: Man soll nicht spielen; Sünde zieht Sünde nach sich; ein Sohn soll auf seinen Vater hören etc. Freilich wären all diese Moralisierungen möglich und in einer entsprechenden Einbettung des Schwanks – etwa als Predigtmärlein – auch stimmig. Doch die Form, die Pauli der Geschichte gibt, lenkt den Fokus in eine andere Richtung: Nicht der Sohn und sein Spiel – das sicherlich Sünde ist – wird von der *narratio* zentral gesetzt, sondern der Vater und dessen Handeln. Ebenso zielt auch die *moralisatio* ganz auf den Vater. Was er tut, ist letztendlich den Teufel mit Beelzebub austreiben: Er lässt seinen Sohn im Spiel unterrichten, *damit sein Sun nit betrogen würd von den Spilern*. Damit begegnet er mit dem Betrug zwar einem sündhaften Aspekt des Spiels, letztendlich wird der Sohn auf diese Weise aber eben im Betrügen unterwiesen, damit er den anderen Spielern ebenbürtig ist. Der Vater wehrt Betrug durch Betrug ab. Entsprechend stellt die Moral auch den Vater in den Mittelpunkt: Dieser sei derart verblendet um seinen Sohn besorgt gewesen, dass zu befürchten ist, dass es beiden zum Unglück gereichte. *Verblent* ist hier der zentrale Begriff der *moralisatio*: Der Vater sieht etwas nicht oder falsch, was beide unglücklich macht. Das Einzige, worauf der Vater im Schwank blickt, ist sein Sohn und dessen Tun. Und er wendet offenbar alle moralischen Basisnarrative an, die auch dem Leser zur Verfügung stehen, wenn er sich auf das Verhalten des Sohnes konzentriert. Die Verblendung des Vaters korrespondiert mit der oben skizzierten oberflächlichen Lesart des Schwanks: Der Sohn will Spieler werden, Spielen ist Sünde,

also muss man alles tun, um ihn daran zu hindern. Freilich steht an keiner Stelle, dass der Sohn bereits Spieler (und damit Sünder) ist, zumindest nicht vor dem intensiven Unterricht, den sein Vater initiiert. Der Sohn *wolt ein Spiler sein* – und die Reaktion des Vaters auf dieses Vorhaben, diesen Wunsch, diese Phantasie¹¹ ist denkbar übertrieben: Er lässt ihn ins Gefängnis werfen und schlagen – wohlgermerkt entweder für ein bloßes Vorhaben oder für eine schlimmstenfalls sporadisch und laienhaft ausgeführte Tat, die zwar strafbar ist, aber nicht in diesem Maße.¹² Als der Vater merkt, dass er die Einstellung seines Sohnes nicht ändern kann, reagiert er ebenso extrem in die andere Richtung und lässt den Sohn zum besten und abgefeimtesten Spieler ausbilden. Aufgrund seiner Verblendung ist sein Verhalten in beide Richtungen unangemessen, und er führt tatsächlich sich selbst und seinen Sohn ins Unglück: Der Vater macht sich der *unmāze* schuldig, und der Sohn ist am Ausgang der Geschichte tatsächlich ein vollendeter Spieler – und Sünder.

Der Schwank ist sicherlich – neben den oben angebotenen einfachen Moralisierungen – auch als Beispielgeschichte für den unberechenbaren Eigensinn der Jugend oder schlicht als lustige Geschichte über einen dämlichen Vater lesbar, und die im Vorwort angelegte Multifunktionalität des Schwankbuches schließt keine dieser Perspektiven aus. Will man aber dem Text als literarischem Ganzen gerecht werden und seinen so spärlichen wie präzisen Wegweisern folgen, so relativiert sich eine einfache Moralisierung deutlich. Nicht das Spiel selbst ist in der Eingangsgeschichte des Spielekapitels das Problem, sondern der Umgang mit ihm – und zwar der übertriebene Umgang mit dem Spiel als Sünde von einem, der eben nicht spielt. Implizit blitzt in diesem ersten Schwank auch bereits eine Differenzierung der Sünde auf, wie sie den folgenden Schwank bestimmen wird: Da die Verblendung des Vaters ins Zentrum rückt, qualifiziert der Schwank das Dasein des Sohnes zu Beginn implizit als weniger sündhaft als am Ende, das den Sohn als perfekt ausgebildeten Spieler zeigt.

4. Schwank 377: ›Uff den Zunften solt man spinnen‹

In einer Statt an dem Rein was einer in dem Rat, der bracht an, man solt das Spil verbieten in der Stat in allen Wirtzhüsern, uff allen Stuben. Etlich in dem Rat waren daran, etlich waren darwider. Es ward ein Ratztag gesetzt, das man eigentlich von der Sach reden wolt und beschliessen. Da was einer in dem Rat, **der sprach:** ›Lieben Herren, ir wöllen alle Spil verbieten und sein schier al-samen daran und raten, was man nit sol thun, wan die Burger uff den Stuben zusammenkumen; es wil aber euwer **keiner ratten, was man thun sol.**‹ Sie sprachen, er solt dasselb Urteil ußsprechen, was man thun solt. Da sprach er: ›Es ist mein Rat, das man jeglichem ein Kunckel anleg, das er spin. Ir gon mit Narrenwerck umb. Die Burger kumen selten zusamen, und wan sie zusamenkumen, was sollen sie sunst thun dan etwan umb die Ürtin in dem Bret spilen oder in der Karten umb ein Pfennig! Verbieten die grosen Spil und die grosen Schwür und den Wucher, Fürkauff und Ebruch, deren ir wol Kuntschafft haben, und lassen die kleinen Spil, die **man umb Kurtzweil thut, bleiben!**‹ Also ward nichtz daruß.

(›Schimpf und Ernst‹, S. 229f.)

Der zweite Schwank des Kapitels erzählt von einer Stadt, deren Rat das Spiel komplett verbieten will, sowohl in Wirtshäusern als auch in allen Bürgerstuben. Man diskutiert. Schließlich meldet sich ein Ratsherr zu Wort und kritisiert seine Kollegen: Alle Spiele sollen verboten werden, aber der Rat bietet keine Alternative an für die Zusammenkünfte der Bürger. Befragt, was er denn als Alternative vorschlagen würde, antwortet er: Man soll jedem einen Spinnrocken geben zum Spinnen – gleich darauf wirft er dem Rat närrisches Vorgehen vor: Die Bürger kommen so selten zusammen, und wenn sie zusammenkommen, was sollen sie denn sonst tun außer Spielen! Der Rat soll die großen Spiele verbieten, die Gotteslästerungen, den Wucher, ungerechten Handel und Ehebruch, und die kleinen Spiele belassen. Also geschah gar nichts, schließt der Schwank lapidar.

Das Argument des Ratsmitglieds fußt auf Natürlichkeit bzw. Selbstverständlichkeit: Das Spiel als Unterhaltung ist den Bürgern angemessen. Er führt dieses Argument nicht positiv, sondern zweimal *ex negativo* aus, indem er zuerst mit dem Scheinvorschlag, den Bürgern Spinnrocken zu geben,

einen Genderbruch formuliert und abschließend mit der rhetorischen Frage *was sollen sie sunst thun* die Kritik an Würfel- und Kartenspiel abtut. Obwohl er damit zwei konkrete Spiele benennt, erfolgt im Schwank dennoch keine wirklich qualitative Differenzierung des Spiels; das Ratsmitglied unterscheidet vielmehr über den **Geldeinsatz quantitativ diese ›natürliche‹** Form des Spiels als Unterhaltung vom Spiel als (großer) Sünde: *was sollen sie sunst thun dan etwan umb die Ürtin in dem Bret spielen oder in der Karten umb ein Pfennig!* – **so argumentiert er. ›Um die Ürtin im Bret spielen‹** bedeutet um die Zeche spielen, die auf dem Zahlbrett liegt (vgl. Grimm, Bd. 24, Sp. 2562–2567); **›in der Karten um ein Pfennig‹** bedeutet um einen kleinen Einsatz Karten spielen (vgl. Grimm, Bd. 11, Sp. 234–239). Diesem Spiel um kleinen Einsatz und als lässliche Unterhaltung stellt der Ratsherr *die grosen Spil* gegenüber, also die Spiele um einen sehr hohen Einsatz (vgl. Grimm, Bd. 16, Sp. 2275–2320, vor allem Sp. 2300). Diese Spiele parallelisiert er mit anderen großen Sünden, die sich lose am Dekalog orientieren: Gotteslästerung, Wucher, ungerechter Handel und Ehebruch.

Spiel um kleines Geld ist keine Sünde, Spiel um großes Geld dagegen ist eine Hauptsünde, so könnte man den Schwank moralisieren. Doch hier ist Vorsicht geboten: Eine Moralisierung fehlt im Text, dessen moralische Bewertungen ausschließlich in Figurenrede aufgehoben sind. Der Schwank selbst schließt mit dem unbefriedigenden Ausblick *Also ward nichtz daruß*, was auf den ursprünglichen Plan des Rats zu beziehen ist, alle Spiele zu verbieten. Der Ausblick des Schwanks zeigt die Argumentation des Ratsherrn nicht etwa als erfolgreich, sondern vielmehr den Rat als unwillig oder unfähig, seinem Ratschlag zu folgen und die *grosen Spil* zu unterbinden. Um der kleinen Spiele – der kleinen Sünden – willen bleiben auch die großen Spiele – die großen Sünden – bestehen, auch so wäre der Schwank moralisierbar, wobei dann der Ratsherr eine zumindest ambivalente Exempelfigur darstellte. **Der Schwank spricht das ›kleine Spiel‹** nicht einfach von Sündhaftigkeit frei; allerdings differenziert er quantitativ nach dem Geldeinsatz. Und die kleinen Spiele um kleines Geld mögen zwar Sünden bleiben, sie

sind aber kaum vermeidbar und weitgehend unproblematisch – wenn nicht **ihre Verbindung mit den ›großen Spielen‹** wäre, die freilich in erster Linie der Rat selbst herstellt durch sein Nicht-Handeln. Auch im zweiten Schwank also geraten moralisch die Spieler selbst aus dem Blick zugunsten des Umgangs mit dem Phänomen Spiel.

5. Schwank 378: ›Der Tüffel holet den, der seiner Frawen Gürtel het‹

In Sicilia was ein jung Gesel in einer Stat, der was ein groser Spiler und ein Gotzlesterer. Uff einmal het er seiner Frawen heimlich ein guldin Gürtel **genumen und het in in den Büsen gestosen, ob er das Gelt verspilt, das er den Gürtel het zû verkauffen und auch verspilt. Die Spiler kamen für eins Burgers** Huß uf ein Laden, und da sie also spiltten, da kam des Königs Stathalter und **sprach zû demselben Gesellen: ›Güt Gesel, gang in das Kloster in iren Garten und bring mir ein Salat uf das Nachtmal! Ich mag sunst nichtz essen.‹ Der Gesel sprach: ›Her, gern‹**, und nimpt sein Gelt und gat anhin. Und uff dem Weg da nam der **Tüffel Leib und Seel und fürt in hinweg. Der Her wartet des** Salatz; es kam nieman. Er ward zornig und ließ den Gesellen in seinem Huß **süchen und in der gantzen Stat, er was verloren. Uff einmal für ein Schiff für** den Berg anhin, der da heißt Vulchanus, der da ligt in Sicilia, da man Flamen uff sicht gon und ein ellend Geschrei da gehört würt von Frawen und von Mannen, und glaubt man, das die Hel ein Thür da hab. Da ward ein grusamlich **Geschrei gehört, das sprach also: ›Patron, Schifman!‹** Er gab im kein Antwort. Darnach kam noch ein **grusamlichere Stim, die sprach: ›Schifman, Patrone!‹** Er schweig aber stil. **Zû dem dritten sprach die Stim: ›Wiltu mir nit Antwort geben, so wil ich das Schiff machen undergon.‹** Die Lüt, die in dem Schiff waren, die weinten und schruwen und **sprachen zû dem Schiffman, er solt Antwort geben. Der Patron sprach: ›Wer bistu?‹ Die Stim sprach: ›Ich bin der Tüffel‹** Der Schiffman sprach: **›Was wiltu?‹ Der Tüffel sprach: ›Sag dem Stathalter des Königs, das er den Gesellen nit me süch! Wan ich hab in geholt umb seiner grosen Leckerei willen des Spils und hab in geführt in die Hel, da er ewiglich brennen muß.‹** Und ließ den Frawengürtel in das Schiff fallen und **sprach: ›Den Gürtel gib seiner Frawen wider! Er hat in in dem Büsen gehebt.‹** Der Tüffel schickt der Frawen den Gürtel wider, nit darumb das er so gerecht **wer, das er widerkeren wolt unrecht Güt, nein: aber darumb das sie me Fröd und Hoffart mit treib. Wan die gröst Hoffart, die ein Frawe an irem Leib treiben mag, das ist und sein die beschlagenen Gürtel. Warumb? Da ist aller-**meist Matery der Demütikeit, der Magen, der Katsack, als ein Prophet spricht:

(Mich. 6. **Humiliatio tua in medio tui.**) ›Dein Demut ist in der Mittin in dem Leib.« Ein füderig Faß mit kostlichem Wein mag man mit etlichen Reiffen **binden, und kost einer etwan drei Pfennig. Und den Trecksack, den Leib muß** man mit einem Gürtel binden, der etwan 30 oder 40 Guldin wert ist, und treiben so vil Hoffart mit dem Schlempen. Es heißt ein Glimpff; den Glimpff werffen sie über die Achßlen uß an den Rucken. We den Frawen, die iren Glimpff an den Rucken werffen!

([↳Schimpf und Ernst](#)«, S. 230f.)

Der dritte Schwank des Kapitels ist vergleichsweise komplex strukturiert und umfangreich. Er besteht aus zwei Handlungsteilen und einer *moralisatio*: Ein großer Spieler und Gotteslästerer stiehlt einen goldenen Gürtel seiner Frau und verbirgt ihn in seinem Wams, gleichsam als eiserne Reserve, falls ihm das Spielgeld ausgeht. Als die Bürger sich zum Spiel treffen, kommt auch der Statthalter des Königs und bittet den Spieler, ihn aus dem Klostergarten Salat zu holen – er wolle heute nichts weiter essen. Der Spieler geht und wird auf dem Weg vom Teufel geholt. Der Statthalter wartet vergebens auf seinen Salat, und in der ganzen Stadt wird umsonst nach dem Spieler gesucht. Hier beginnt der zweite Handlungsteil, und die Geschichte springt zu einem Schiff, das vor Sizilien an dem Berg Vulcanus vorbeifährt. Dreimal ertönt eine schreckliche Stimme, die den Schiffsmann ruft und schließlich mit der Versenkung des Schiffes droht. Der Schiffsmann antwortet, und nun erklärt die Stimme, dass er der Teufel sei. Der Schiffsmann solle dem Statthalter ausrichten, dass der Spieler nicht mehr zurückkomme, weil er wegen seines Spiels in der Hölle brenne. Der Teufel lässt den goldenen Gürtel auf das Schiff fallen und befiehlt, dass er der Frau wiedergegeben werde. Nun schaltet sich der Erzähler ein für eine umfangliche *moralisatio*: Nicht etwa aufgrund seiner Gerechtigkeit schicke der Teufel der Frau den gestohlenen Gürtel wieder, sondern damit sie mit dem Gürtel weiter Hoffart treiben könne. Dies funktioniere eben mit dem Gürtel, weil der Magen der Sitz der Demut ist, wie der Prophet sagt. Ein Fass mit einem Fuder süßen Weins müsse man mit Reifen zu 3 Pfennig binden, doch einen Drecksack (also den Menschen als vergänglichen Madensack) müsse man mit einem Gürtel zu

dreißig oder vierzig Goldstücken fassen, mit dessen Schnalle (vgl. Grimm, Bd. 8, Sp. 102f.) man Hoffart treibe. Die Frauen werfen die Schnalle sogar hinter sich auf den Rücken – wehe ihnen!

Zunächst **irritiert die ›moralische Spannweite‹** des Schwanks, der mit einem Diebstahl beginnt, das Spiel behandelt – ohne dass es tatsächlich zu einem Spiel kommt! – und schließlich bei der Hoffart landet. Eine erste Hypothese wäre, dass Pauli eine Prozesshaftigkeit darstellen will, an deren Beginn ursächlich das Spiel steht. Im ersten Handlungsteil wäre auch tatsächlich eine durchgehende Ursächlichkeit des Spiels beobachtbar: Weil er Spieler ist, stiehlt der Spieler seiner Frau den Gürtel; weil er Spieler ist, nimmt ihn der Teufel auf dem Weg zum Klostergarten mit sich, und weil er Spieler ist, muss schließlich der Statthalter des Königs vergeblich auf seinen Salat warten. Spiel führt zu weiteren Sünden und Versäumnissen, so könnte man lesen – aber diese Moralisierung bleibt merkwürdig blass, vor allem in Bezug auf den Salatkopf, dessen Verlust kaum als finales Glied einer Unglückskette taugt. Zudem sind die Geschehnisse des zweiten Handlungsteils scheinbar überhaupt nicht mehr mit dem Spiel verknüpft. Stattdessen erfährt die Geschichte eine äußerst überraschende räumliche Ausdehnung: Der Erzähler springt zum Berg Vulkan auf Sizilien und inszeniert umständlich eine an sich folgenlose Teufelsbegegnung, nur um am Ende der Frau den Gürtel wieder zukommen zu lassen. Die Geschichte um das Spiel des Mannes zieht weite geographische und personelle Kreise: Es beginnt mit einem Diebstahl an der Frau, dann kommt die Interaktion mit anderen Spielern in einem Laden, dann die personelle Interaktion mit dem Statthalter, der Gang zum Klostergarten, die Mitnahme in die Hölle, der Berg Vulkanus und eine ganze Schiffsbesatzung – und schließlich am Ende wieder die Frau vom Beginn. Diese Rahmung der Erzählung (die Frau mit ihrem Gürtel) ist es, mit der sich schließlich die *moralisatio* ausschließlich beschäftigt. Hoffart ist das Thema, von Spiel ist hier nicht mehr die Rede.

Die Versuchung liegt nahe, den Schwank als mehr schlecht als recht zum Thema passenden Text abzutun. Vor allem für eine Perspektive auf die

gesamte Schwanksammlung, wie sie bislang regelmäßig angelegt wurde, ist diese Hypothese einer eher mäßigen Ordnungsleistung Paulis einschlägig (vgl. etwa Mühlherr 1993, S. 129). Arlene Epp Pearsall führt sie exemplarisch am Bereich des Klerus aus:

[Pauli] attempted to arrange the narratives in groups determined by the thematic content of the narratives and by the characters depicted in them. Thus, in the earlier part of the collection, Pauli created separate groups such as ›von ordenszlüten vnd **guoten brüdern**‹ (Nos. 55–64), ›von **rosztüschern**‹ (Nos. 109–12), ›von der geitigkeit‹ (Nos. 176–89). Problems of overlapping and mismatching arise at once – for example, all three categories just named come together in a tale about a horse trader who becomes a monk. Ordered by his abbot to sell a sick horse, the monk fails because he is no longer greedy (No. 111). A dozen or more narratives and commentaries about nuns are scattered through the anthology, but most are attached to other sections, and the section ›**von den nunnen**‹ contains only two. Problems like these must have been a concern for Pauli from the beginning, and towards the end he switched to **general headings such as ›von mancherlei dingen**‹ (Nos. 564–630) and ›**allerlei zuosamen gesamelt**‹ (Nos. 631–46). (Pearsall 1994, S. 10)

Diese Perspektive geht von der Gesamtheit der Schwanksammlung aus, deren knapp 700 einzelne Geschichten vom Kompilator Pauli nach Stichworten oberflächlich kategorisiert worden wäre. Es ist aber auch möglich, auf Pauli als versierten Prediger zu blicken, der seine Geschichten in unterschiedlichem Kontext eingesetzt und sie intensiv durchdrungen hat. In der Sammlung wären sie dann nicht nach oberflächlichen Schlagworten angeordnet, sondern nach literarischen und intertextuellen Gesichtspunkten. Die allgemeinen Kapitel gegen Ende der Sammlung wären dann nicht Indizien für eine umfassende Ordnungsverlegenheit, sondern ein Hinweis darauf, dass dieser komplexe Ordnungswille bei wenigen Schwänken nicht funktioniert hat – bei der weitaus größeren Anzahl von Schwänken allerdings schon. Der auf dieser Perspektive aufbauende Vertrauensvorschuss kann unterstellen, dass es auch beim vorliegenden Schwank zentral um das Spiel geht, weshalb die interpretatorische Arbeit fortzusetzen ist, bis dieser Zusammenhang offen liegt.

Und in der Tat wird man bei einer solchen deduktiven Vorgehensweise fündig: Gerade auch die *moralisatio* ist vom Thema Spiel bestimmt, betrachtet dabei aber keineswegs den Spieler des Schwanks. Wie bereits bei den beiden vorausgehenden Schwänken gerät der Spieler selbst aus dem moralischen Fokus, stattdessen schildert die *moralisatio* die Spielregeln eines ganz anderen Spiels: das des Teufels¹³ um die Seele der Frau. Der Teufel setzt – analog zum Vorhaben des Spielers – den Gürtel wieder als Spieleinsatz ein und kann sich mit der Seele der Frau einen großen Gewinn erhoffen. Innerhalb der Geschichte ist zwar in keiner Weise beschrieben, was die Frau mit dem Gürtel tut. Doch gerade die *moralisatio* macht es sehr wahrscheinlich, dass die Frau mit dem Gürtel der Sünde der Hoffart anheimfällt. Diese Lesart integriert auch die auffällige Ausweitung des Geschehens um den Sünder: Dessen Handlungen sind eine Allegorie auf die Handlung des Teufels. Der Gürtel, den der Spieler stiehlt, um einen Spieleinsatz zu haben, wird vom Teufel zurückgegeben, um einen Spieleinsatz um die Seele der Frau zu setzen. Der Spieler agiert innerhalb seines begrenzten Lebensraums, der Teufel aber allgemein – deswegen der Raumsprung zum Berg Vulkanus, bei dem auch der Übergang zur Transzendenz liegt. Und der Statthalter des Königs mit dem Klostergarten wären in dieser Lesart eine Allegorie des Priesters und des Himmels, zu dem der Spieler aufgrund seines sündigen Spiels eben nicht gelangt. Der Statthalter gibt mit seinem Verlangen lediglich nach einem Salat ein Beispiel für die Tugend der Genügsamkeit,¹⁴ doch wird dem Spieler sein bisheriger Lebenswandel zum Verhängnis, er wird auf dem Weg zum Klostergarten – auf dem Weg zur Reue, weg vom Spiel – vom Teufel geholt. Der immanente Einzelfall des Spielers verweist auf das transzendente Spiel des Teufels, dessen Spiel das ganze Leben ist und damit auf die ganze Welt ausgedehnt ist. Und der Meisterspieler Teufel wird mit hoher Wahrscheinlichkeit die Seele der Ehefrau des Spielers ebenfalls bekommen, wie die Ausführungen zur Verbindung zwischen dem Gürtel und der Todsünde der Hoffart in der *moralisatio* nahelegen. Der Spieler selbst, von dessen Schicksal die erste Hälfte des

Schwanks handelt, interessiert den Schwank als Ganzes tatsächlich kaum – er wird gezeigt als jemand, der im Wortsinne ausgespielt hat und in die Transzendenz wechselt, während das Spiel des Teufels weitergeht.

6. Schwank 379: ›Der Dieb warff ein würfel uff‹

Uf einmal was ein erfarnen Schuler, einer, der mit der schwartzen Kunst kunt, und thet den Lüten vil Schaden mit Rauben und Stelen, und kunt im nieman zukumen. Er ward gefangen, und einer gewaltigen Frawen und Witwen ward er fürbracht. Die fragt in, wie er der Sachen thet, das er also groß Glück het zu **stelen**. **Er sprach:** ›Frau, ich hab ein Würfel, den wirf ich: da sein nit me dan drei Augen uff. Zu dem ersten Wurff spricht der Würfel: Gang! Zu dem andern Wurff spricht er: Gang bald! So gang ich noch nit. Zu dem dritten Wurff spricht er: Gang bald, bist sicher! Oder schweigt **stil**. **So far ich dan darvon.**‹ **Da sprach die Edelfrau:** ›Wie ist es dan jetz gangen? Wie hat dir die Kunst gefelt?‹ Er sprach: ›Ich hab den Würfel dreimal geworfen wie vor, und hat mir auch Antwort geben wie vor, aber zu dem driten Mal hat er mir gefelt und hat mich **betrogen, und bin gefangen worden.**‹ Also hanckt man in. Also sein vil Menschen, die sünden und gon bald, aber in der Sicherheit werden sie betrogen; wan wen sie an dem minsten meinen, so werden sie betrogen, so faren sie anhin. Wan der Dot ist blind, er sicht niemans an.

(›Schimpf und Ernst‹, S. 231)

Die Verknüpfung von einem ›Verspielen‹ im buchstäblichen und im übertragenen Sinne (vgl. dazu Grimm, Bd. 25, Sp. 1408–1424) steht beim vierten und letzten Schwank des Kapitels im Vordergrund. Es handelt sich dabei um den am schwierigsten zu interpretierenden und komplexesten Schwank der Reihe.

Die *narratio* erzählt von einem Gelehrten der Schwarzen Kunst, der seine Fähigkeiten zum Stehlen einsetzt und dabei nicht gefasst wird. Er wird schließlich doch gefangen genommen und vor eine mächtige Frau gebracht, die Witwe ist. Sie fragt ihn, woher sein großer Erfolg beim Stehlen gekommen sei. Der Dieb erklärt, dass er einen Würfel mit nur drei Augen habe, den er dreimal werfe. Beim **ersten Wurf spricht der Würfel ›Geh‹**, beim **zweiten ›Geh bald‹** – dann geht der Dieb noch nicht – und beim dritten Wurf

spricht der Würfel ›**Geh bald, bist sicher**‹ – oder er spricht hier gar nichts. Die mächtige Witwe fragt nun, wie es denn gekommen sei, dass der Dieb schließlich gefasst worden sei. Er antwortet, dass er genauso dreimal gewürfelt habe wie zuvor, dass aber der Würfel beim letzten Wurf falsch geraten habe. Man henkt den Dieb. In der *moralisatio* erklärt der Erzähler, dass es so vielen Sündern geht, die ›**bald gehen**‹, aber in ihrer Sicherheit betrogen werden. Wenn sie es am wenigsten erwarten, werden sie betrogen und fahren dahin, denn der Tod ist blind.

Freilich kann auch dieser Schwank oberflächlich verstanden werden als Warnung vor dem Spiel, speziell vor dem damit oft verbundenen Betrug, der schließlich auf den Betrüger zurückfällt. Aber wieder erscheint eine Zuordnung zum **Kapitel ›Von den Spielern‹** gezwungen, und zudem wartet der Schwank mit einigen Irritationen auf, die sich einer Interpretation vorerst sperren. Eine adäquate Interpretation des Textes müsste – geht man von einem gut komponierten und passend platzierten Text aus – zumindest folgende Fragen beantworten und einarbeiten: Wie genau funktioniert das ›**Spiel**‹ des Spielers, Diebs und Zauberers? Warum taucht eine mächtige Witwe auf, die (vor allem als Witwe) kaum handlungsrelevant wird? Wieso wird in der *moralisatio* der unerwartete Tod ins Zentrum gerückt? Warum lügt das Orakel am Ende einmal? Und schließlich, wie bereits im vorausgehenden Schwank: Inwiefern behandelt der Schwank als Ganzes das Spiel?

Das Spiel des Spielers ist alles andere als selbstverständlich. Ausgehend von seinem Zweck, handelt es sich um ein Würfelorakel: Der Spieler und Zauberer möchte über den Ausgang eines geplanten Raubzuges aufgeklärt werden und erwürfelt ein Orakel mit einfachen Handlungsanweisungen. Nun sind Würfelorakel in der Frühen Neuzeit zwar sehr beliebt und weit verbreitet (vgl. Boehm 1933, Sp. 1391), doch ihre Ausführung unterscheidet sich signifikant von der im Schwank geschilderten Praxis: Würfelorakel werden im 16. Jahrhundert meist mittels mehrerer sechsseitiger Würfel

und eines Losbuchs erstellt. Die erwürfelten Zahlenwerte können im Losbuch nachgeschlagen werden und verweisen so auf einen Losspruch, der auf die gestellte Frage des Würfelnden angewendet werden kann. Im **›Straßburger Losbuch‹** von 1529 etwa ergibt die Kombination von drei gewürfelten Einsern den Losspruch: *Kein gringer schantz am würffel ist / Ob du wilt / gnügsam gwarnet bist / Also geht's dir in alle weg / Ein krebsgang han all dein anschleg* (**›Straßburger Losbuch‹**, S. XIII). Demgegenüber schildert der Zauberer im Schwank folgende Praxis: *Frau, ich hab ein Wirfel, den wirf ich; da sein nit me dan drei Augen uff. Zu dem ersten Wurff spricht der Wirfel: Gang! Zu dem andern Wurff spricht er: Gang bald! So gang ich noch nit. Zu dem dritten Wurff spricht er: Gang bald, bist sicher! Oder schweigt stil. So far ich dan darvon* (**›Schimpf und Ernst‹**, S. 231). Ungewöhnlich ist, dass die Würfel hier nur drei Zahlenwerte aufweisen (was noch damit erklärt werden könnte, dass ein sechsseitiger Würfel die Ziffern 1 bis 3 jeweils zweimal zeigen müsste). Sehr ungewöhnlich ist, dass nur drei Lossprüche zur Verfügung stehen, die zudem einander sehr ähnlich sind – alle enthalten die Aufforderung *Gang!* Völlig außerhalb der **historischen Praxis** (vgl. dazu **›Straßburger Losbuch‹**, S. 3–21) ist schließlich, dass es offenbar überhaupt nicht um die erwürfelten Zahlenwerte geht, sondern um die Würfelakte selbst: Der Spieler und Dieb wirft einfach drei Mal vor jedem Raubzug, und immer sind die ersten beiden **Antworten des Würfels ›Geh‹ und ›geh bald‹**. Der Würfel spricht offensichtlich tatsächlich, denn er kann auch schweigen – was unsinnig wäre, **wenn ›Sprechen‹** nur eine Metapher für Zahlenbedeutung wäre: Beim dritten Wurf entscheidet es sich, denn hier spricht der Würfel entweder **›Geh bald, bist sicher‹** – dann geht der Dieb –, oder er spricht nichts – dann verzichtet der Dieb auf seinen Raubzug. Auf diese Weise kann er tatsächlich ein scheinbar eindeutiges Orakel für seine Raubzüge erwürfeln, wobei allerdings die Zahlenwerte der Würfel völlig irrelevant sind und ihre Reduzierung auf die Ziffern 1 bis 3 zusammen mit den drei Würfelakten lediglich die göttliche Zahl 3 betonen. Bei seinem letzten Raubzug muss der Würfel

beim dritten Wurf ›Geh bald, bist sicher‹ gesprochen haben, denn der Dieb, der ja offensichtlich aufgebrochen ist, betont, dass der Würfel beim dritten Wurf gelogen habe.

Die restlichen offenen Fragen (siehe oben) sind ausgehend von der Rolle des Todes in der *moralisatio* zu klären, die mit den Worten schließt: *Wan der Dot ist blint, er sicht niemans an* (›Schimpf und Ernst‹, S. 231). Der blinde Tod, der niemanden ansieht, ist der große Gleichmacher und Ausgleicher. Er holt alle Menschen, ungeachtet ihres Standes. Und er hat bereits vor dem Dieb im Schwank zugeschlagen: Er hat den mächtigen Mann der Witwe geholt – die sicherlich durch den Tod ihres Mannes zu ihrer Macht gekommen ist und nicht als Witwe topischerweise das ohnmächtige und hilfsbedürftige Opfer des Diebes wird. Dieser Tod, der die Menschen holt, *wen sie an dem minsten meinen* (›Schimpf und Ernst‹, S. 231), hat sein Vorbild im Tod der Totentänze, für die es etwa auch in Basel, Straßburg und Bern berühmte Vertreter zu Lebzeiten Paulis gibt. Unter anderem im Basler Totentanz¹⁵ wird der Tanz mit dem Tod auch als Spiel bezeichnet, und hier taucht auch der Spieler als Tanzpartner auf. Das Motiv vom Spieler ist das Einzige im gesamten Basler Totentanz, in dem nicht der Tod selbst spricht, sondern der Teufel, der sich an den Tod wendet: *Weil du dem Spielen Tag und Nacht / So embsiglich hast nachgetracht, / Huy Tod druck ab die Gurgel sein / So ist der Leib und Seele mein* (›Der Todten-Tantz‹, S. 40).

Wenn man aus dieser Perspektive wieder auf den Schwank blickt, dann fallen mehrere Parallelen zwischen der Figurenrede des Diebes und der *moralisatio* auf: Der Dieb kleidet seinen Entschluss, nach dem Rat des Würfels zum Raubzug aufzubrechen, in die Worte: *So far ich dan darvon* (›Schimpf und Ernst‹, S. 231), doch der Erzähler bezeichnet mit der ganz ähnlichen Formel *so faren sie anhin* (›Schimpf und Ernst‹, S. 231) den Sterbeakt der Menschen. Zunächst etwas verwirrend ist die Floskel in der *moralisatio*, dass es viele Menschen gebe, die sündigen *und gon bald* (›Schimpf und Ernst‹, S. 231). Damit wird die zeitliche Bestimmung aus der *narratio* wieder aufgegriffen: Der Würfel antwortet dort zweimal mit den

Worten *gang bald!* (>**Schimpf und Ernst**<, S. 231). Das *und gon bald* muss aber in der *moralisatio* anders verstanden werden: Viele Menschen sündigen und gehen unvermittelt von dieser Welt, sie sterben unvorbereitet, ohne büßen zu können, Sakramente zu erhalten und sich dadurch von den Sünden reinwaschen zu können – sie sterben einen schlechten Tod.¹⁶ In dieser Perspektive lesen sich die Ansagen des Würfels durchweg als Hinweise auf die Sterblichkeit und auf den baldigen Tod: Immer spricht der Würfel *Gang!* – eine für ein Entscheidungsorakel verwirrende und dysfunktionale Eigenheit.

All die Merkwürdigkeiten und scheinbaren Unstimmigkeiten des Schwan-kes können aufgelöst werden, wenn man davon ausgeht, dass der Spieler und Zauberer sich grundsätzlich irrt: Er denkt, dass er mit dem Würfel sein eigenes Spiel – den Diebstahl – spielen würde; doch tatsächlich spielt der Tod mit ihm sein Spiel, nämlich den Tanz des Todes. Bei dieser Deutung kann der merkwürdige Ablauf des Spiels als Hinweis der Transzendenz (sei es des Teufels, des Todes oder Gottes) auf das baldige, unerwartete Ende des Spielers gelesen werden, was von diesem freilich missinterpretiert wird; die mächtige Witwe führt den ausgleichenden Tod bereits in der *narratio* ein, bevor er in der *moralisatio* ins Zentrum rückt; der Tod bestimmt deswegen die *moralisatio*, weil er selbst ein Spieler ist, der zum Totentanz aufspielt; das Orakel hat schließlich überhaupt nicht gelogen, sondern wurde missverstanden.

Freilich löst gerade diese Lesart nicht alle Fragen, sondern ermöglicht vor allem eine neue Frage, die für die Pointe der Geschichte – oder besser gesagt: für ihre mögliche Pointierung bei ihrer Verwendung in einem bestimmten Kontext – von entscheidender Bedeutung ist: Wer genau spricht aus den Würfeln? Setzt man den Tod selbst ein, dann wird aus dem letzten Satz *Gang bald, bist sicher!* die fatalistische Pointe der Totentänze, dass jeder – ungeachtet seiner Person, seines Standes und seiner Begabungen – am Ende sterben wird. Setzt man dagegen den Teufel ein – was etwa der Paralleltext des Basler Totentanzes und die Betonung der Sündhaftigkeit

des Spielers plausibilisieren würde –, dann wird aus demselben Satz der Hinweis, dass der in Sünde gestorbene Dieb direkt in die Hölle fährt. Setzt man aber schließlich Gott als Sprecher ein – was durch die auffällige, weil für das Orakel dysfunktionale Betonung der Dreizahl des Würfels indiziert wäre –, so wird im Gegenteil aus dem letzten Satz eine Verheißung der Gnade. Dass auch letztere Lesart möglich ist, belegt etwa der Mittelrheinische Totentanz von Heidelberg, der 1488 zum ersten Mal gedruckt wurde: Hier werden sowohl ein Dieb als auch ein Spieler präsentiert, die trotz ihrer ungebüßten Sünden keineswegs schlicht verdammt werden. Sie können beide noch um Gnade bitten, wobei der Dieb sogar die Rolle des armen Schächers an der rechten Seite Christi einnehmen kann:

Eya lieber herre Ihesü Crist
Wann dü für mich gestorben bist
Vnd hast gelÿten ain schenntlichen tödt
Hÿlf meÿner sele auß aller nōt
Das ich die helle mÿg vermeÿden
Das fegfeur will ich willig leÿden
Ich bit vmb die gnad / die empfieng
Der schecher der zü der rechten seyten hienng
Wie wol er spät darnach warb
Als er beÿ dier am Creütz erstarb
Des selben laß her geniessen mich
Vnd begnad mich jetzünd reÿchlich
Das es mier nit gannng nach meÿner thät
Anders ich wer sünst gar verspät
(Mittelrheinischer Totentanz, fol. 127r)

Hieran lässt sich zeigen, dass auch eine intensive Analyse der Schwänke Paulis diese nicht vereindeutigt: Sie bleiben im Wortsinne prägnant und erhalten ihren Sinn letztendlich erst durch die Einordnung in einen Zusammenhang, der über ihren eigenen Textbestand hinausgeht.

7. Zusammenfassung

Entgegen einer gegenteiligen Interpretationstendenz in der bisherigen Forschung stellt sich das Kapitel ›Von den Spilern‹ als ein sehr konzentrierter Beitrag zum Thema Spiel dar, und dies trotz des anfänglichen Eindrucks, dass dieses Thema nur marginal behandelt werden würde. Dies zu erkennen, setzt jedoch eine mitunter eingehende Analyse voraus.

Das Spiele-Kapitel erweist sich darüber hinaus als in sich gut strukturiert: Der erste Schwank (›Alle Forteil uff dem Spilen ließ der Vatter den **Sun lernen**‹) setzt die Perspektive dominant, die alle vier Schwänke als roter Faden durchzieht: Den Umgang mit dem Spiel. Als Scharnier zwischen dem **ersten und dem zweiten Schwank** (›Uff den Zunften solt man spinnen‹) fungiert die Differenzierung des Spiels als leichtere und schwerere Sünde. Dem **zweiten und dem dritten Schwank** (›Der Tüfel holet den, der seiner **Frawen Gürtel het**‹) gemeinsam ist der Perspektivenwechsel vom einzelnen, einfachen Spiel hin zur allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschen. Und die Verbindung des **dritten mit dem vierten Schank** (›**Der Dieb warff ein würfel uff**‹) besteht im gleichsam anagogischen Zusammenhang zwischen immanentem und transzendtem Verspielen, der beide Schwänke grundsätzlich bestimmt. Inwieweit dieser stark ausdifferenzierte und komplexe Ordnungswille für ›**Schimpf und Ernst**‹ insgesamt repräsentativ ist, bedarf freilich weiterer Forschung, die dann jedoch nicht von Überblicksdarstellungen, sondern von Einzelinterpretationen ausgehen müsste.

Im Vergleich der vier Schwänke des Spiele-Kapitels kristallisiert sich eine theologische Haltung gegenüber dem Spiel als Sünde heraus: Spiel ist und bleibt Sünde, doch liegt das moralische Augenmerk vor allem auf dem rechten Umgang mit dem Spiel, keineswegs aber auf seiner kompletten Meidung. Pauli verortet sich damit zumindest als Erzähler im anfangs skizzierten theologischen Diskurs konsequent als praktischer Seelsorger, dem an einem praktikablen Umgang mit der Sünde mehr gelegen ist als an ihrer systematischen Durchdringung und radikalen Verdammung.

Freilich entfaltet sich auch diese theologische Haltung keineswegs in Form von Lehraussagen, die es zu übernehmen gälte. Die moralische Lehre des Schwanks bei Pauli geht grundsätzlich nicht in der Vermittlung von Aussagen auf. Der Schwank inspiriert hier vielmehr den Leser dazu, sich selbst zu belehren im Akt der Interpretation oder als Anwender den Schwank in einen bestimmten Zusammenhang zu stellen und damit zu vereindeutigen. Die *moralisatio* bietet lediglich einen Anstoß für den dazu notwendigen Interpretationsakt, nimmt diesen aber nicht ab. Der Schwank bei Pauli erweist sich damit im Wortsinne als prägnant: Er kreißt mit Sinn, der aber erst durch einen – mitunter langwierigen – Hebammendienst hervorzu-bringen ist.

Anmerkungen

- 1 Freilich ist die Vereindeutigung der Schwänke Paulis als Predigtschwänke problematisch, da Pauli multidimensionale Texte schafft, die für ganz unterschiedliche Zwecke verwendet werden sollen – wie er auch im Vorwort schreibt: Als Predigtmärlein, zur entspannenden Unterhaltung, als Lehrtexte (vgl. Anm. 5). Doch ist die Fokussierung auf den Predigtgebrauch der Schwänke durchaus sinnvoll, wie Mühlherr 1993 herausarbeitet.
- 2 Vgl. überblickshaft Warnock 1989, Sp. 372. Die fast ausschließlich stoffgeschichtliche Erschließung betrifft auch den gesamten Bereich der Predigtmärlein, vgl. Grubmüller 2007, S. 157. Zum literaturwissenschaftlichen Desiderat vgl. Classen 2003, S. 214: »Die genaue literaturwissenschaftliche Analyse dieser ungewöhnlichen Sammlung von vergnüglichen und moralischen Erzählungen einerseits und moralischen Predigtmärlein andererseits, die nicht nach einem schlicht rekonstruierbaren Schema oder System aufgebaut sind, steht noch bei weitem aus.«
- 3 Freilich gibt es zunehmend Stimmen, die auch dem Schwank eine hohe Komplexität nicht absprechen (vgl. etwa Scheuer 2009). Doch Pauschalurteile wie etwa Gero von Wilperts Charakterisierung des Schwanks an sich als »heiterharmlose[] Gattung« bzw. der Schwanksammlung Paulis als »derb-volkstümlich« (beide Zitate von Wilpert 2001, S. 742) sind nach wie vor wirkmächtig. Selbst Gerd Dicke reduziert die Funktion von Paulis »Schimpf und Ernst« tendenziell auf ein literarisches Mittel »gegen den Predigtschlaf« (Dicke 2007,

- S. 537), wobei er sich freilich auf Paulis **Selbstaussage im Vorwort zu ›Schimpf und Ernst‹** stützen kann (vgl. Anm. 5), die jedoch vor dem Hintergrund der topischen Herausgeber-Bescheidenheit einerseits und der ebenda ausgeführten Multidimensionalität der Schwank-Funktionen gelesen werden muss.
- 4 So tendenziell Stroszeck 1970, S. 52, der an wenigen Schwänken eine Gesamtstruktur der Schwanksammlung exemplifizieren will: »[D]ie Technik der Darstellung und der Auslese des Dargestellten ist unmittelbar auf das Morale hingeeordnet. Das heißt, daß bereits im exemplifizierenden Teil des Textes mit Rücksicht auf das Morale abstrahiert wird.«
- 5 Vgl. ›Schimpf und Ernst‹, S. 13f.: ***Und ist dis Bûch getaufft und im der Nam uffgesetzt ›Schimpff und Ernst.‹ Wan vil schimpfflicher, kurtzweiliger und lecherlicher Exempel darin sein, damit die geistlichen Kinder in den beschloßnen Klöstern etwa zû lesen haben, darin sie zû Zeiten iren Geist mögen erlûstigen und rûwen, wan man nit alwegen in einer Strenckheit bleiben mag, und auch die uff den Schlössern und Bergen wonen und geil sein, erschrockenliche und ernstliche Ding finden, davon sie gebessert werden, auch das die Predicanten Exempel haben, die schlefferlichen Menschen zû erwecken und lûstig zû hören machen, auch das sie Osterspil haben zû Ostern; und ist nichtz hergesetzt, dan das mit Eren wol mag gepredigt werden.***
- 6 Hier könnte die Literaturwissenschaft von der theologischen Gleichnisforschung lernen, wie diese sich von jener seit den 1960er Jahren inspirieren ließ: In Abarbeitung an Jülichers Gleichnisbegriff, der das *tertium comparationis* zwischen Bild- und Sachhälfte dominant setzte und damit Gleichnisse tendenziell auf Aussagen reduzierte, importierte die biblische Theologie literaturwissenschaftliche Herangehensweisen, um spätestens mit Dan Otto Via 1970 zu einem neuen Gleichnisbegriff zu gelangen, der Gleichnisse als autonome literarische Kunstwerke betrachtet, die ihren Sinn aus ihrer Gesamtheit aufbauen und nicht auf ihre Pointe reduzierbar sind.
- 7 Vgl. – speziell auf Paulis Schwanksammlung ausgerichtet – Classen 2003, S. 235: »Obwohl seine Erzählungen primär für die Predigt gedacht waren, reflektieren sie in außerordentlich beeindruckender Weise das Ausmaß, zu dem im 15. und 16. Jahrhundert der kirchliche und der weltliche Bereich zumindest literarhistorisch aneinanderrücken konnten und beiderseitig zutiefst inspirierende Wirkung ausübten.«
- 8 Dieser Beitrag beruht auf einem Vortrag, den ich unter dem Titel »Verspielt, verhurt, versoffen: Spiel im Sündendiskurs Johannes Paulis« auf der von Björn Reich und Matthias Standke veranstalteten Konferenz »Karten, Würfel, Schach:

Spiele in der Vormoderne« vom 20.07.–22.07.2017 in Berlin hielt. Darin ist auch die Auswahl der Schwänke begründet; zahlreiche Einzelinterpretationen weiterer Schwänke Paulis in meinen Seminaren indizieren aber, dass die hier aufgezeigte literarische Komplexität nicht auf die Schwänke dieses Kapitels beschränkt ist, **sondern ›Schimpf und Ernst‹** grundsätzlich prägt.

- 9 Diese Perspektive gilt grundsätzlich für Paulis Schwänke, vgl. Pearsall 1994, S. 15: »The world outside Christendom seems hardly to have existed for Pauli. **Only a few of the narratives in ›Schimpf und Ernst‹** touch on cultures and religions beyond the Christian sphere. Furthermore, the Christian world depicted in ›Schimpf und Ernst‹ is almost wholly restricted to the church in the West.«
- 10 Vgl. zu diesem Zusammenhang von Sünde und Erlösung die Auseinandersetzung zwischen Augustinus und Pelagius; dazu McGrath 1997, S. 40f.
- 11 Pauli verwendet die Konstruktion *wolt* + Infinitiv regelmäßig zur Bezeichnung eines noch nicht ausgeführten Vorhabens, vgl. etwa ›Schimpf und Ernst‹, S. 386: *Uf einmal erstach einer einen ob dem Spil. Und der da dot was, der het ein **Brüder**, der w o l t sein Brüder rechen und gieng im lang nach und w o l t in auch erstechen. Es fügt sich uff den heiligen Karfreitag, das derselbig Dotschleger werloß w o l t gen Florentz in die Stat gon. Da begegnet im des Erstoehen Brüder mit andern Burgern, und sobald er den Dotschleger sahe, da zohe er sein Schwert uß und w o l t in erstochen haben.*
- 12 **Befragt man etwa die ›Strassburger Zunft- und Polizeiverordnungen‹**, S. 470–485, dann finden sich zwar sowohl Geld- als auch Gefängnisstrafen für das Spiel, allerdings werden durchweg Haftstrafen nur für den Fall verhängt, dass eine Geldstrafe nicht gezahlt werden konnte. **Zudem werden regelmäßig ›kleine Spiele‹ ausgenommen und lediglich das ›große Spiel‹**, also das regelmäßige Glückspiel um große Einsätze, unter Strafe gestellt. Vor diesem Hintergrund bestraft der Vater im Schwank seinen Sohn doppelt (sowohl mit Geld- als auch mit Haftstrafe) und für ein Ausmaß, das der Sohn erst am Ausgang des Schwanks – und mit Hilfe des Vaters – erreicht.
- 13 Gerade die Figur des Teufels ist bei Pauli in keiner Weise vorbestimmt und muss für jeden Schwank eigens konturiert werden. Zur Disparatheit der Teufelsfigur bei Pauli vgl. Pearsall 1994, S. 8 und 15.
- 14 Die breiten Ausführungen zum Magen als Sitz der Demut oder eben Hoffart in der *moralisatio* bekräftigt diese Interpretation auch *a posteriori*.
- 15 **Vgl. ›Der Todten-Tantz‹**, S. 27: *Was wollen wir für ein Tänzle haben, / Den Bättler oder schwartzten Knaben, / Mein Kilbehans, Spiel wär nicht gantz, / Wärst du auch nicht an diesem Tantz.* Der Basler Totentanz von ca. 1440 war

ursprünglich ein Fresko auf einer Wand des Laienfriedhofes des Predigerklosters in Basel. Es wurde mehrfach restauriert und schließlich 1805 abgebrochen; vorhanden sind nur noch Bruchstücke. Allerdings wurde das Fresko mehrfach kopiert und im Druck herausgegeben, so dass die auf das ursprüngliche Fresko zurückgehende Form überliefert ist. Die Spiel-Metapher verwendet etwa auch der Füssener Totentanz von 1602: *Ich hab gemaltt den todttten tantz / Mueß auch in spil, sonst werß nit gantz* (vgl. Riedmiller 2002).

- 16 Zur mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Vorstellung eines guten und eines schlechten Sterbens vgl. grundsätzlich Ariès 1982.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Brant, Sebastian: Das Narrenschiff, hrsg. von Manfred Lämmer, 4. Aufl., Tübingen 2004.
- Strassburger Zunft- und Polizei-Verordnungen des 14. und 15. Jahrhunderts. Aus den Originalen des Stadtarchivs ausgewählt und zusammengestellt von J. Brucker, Strassburg 1889 ([online](#)).
- Das Straßburger Würfelbuch von 1529, hrsg. von Alfred Götze, Straßburg 1918 ([online](#)).
- Der Todten-Tantz, wie derselbe in der weitberühmten Stadt Basel, als ein Spiegel Menschlicher Beschaffenheit, gantz künstlich mit lebendigen Farben gemahlet, nicht ohne nützliche Verwunderung zu sehen ist, Gebrüder von Mechel, Basel 1786 ([online](#)).
- Riedmiller, Thomas: 400 Jahre Füssener Totentanz, Füssen 2002.
- Mittelrheinischer Totentanz, in: Wilhelm Werner in: Zimmern: Vergänglichkeitsbuch. Stuttgart, Landesbibl., Cod. Donaueschingen A III 54, fol. 89^v–130^v ([online](#)).
- Pauli, Johannes: Schimpf und Ernst. Erster Teil. Die älteste Ausgabe von 1522, hrsg. von Johannes Bolte, Berlin 1924.

Sekundärliteratur

- Ariès, Philippe: Geschichte des Todes, München 1982.
- Boehm, Fritz: Art. Losbücher, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 5 (1933), Sp. 1386–1401.
- Ceccarelli, Giovanni: Il gioco e il peccato: economia e rischio nel tardo Medioevo, Bologna 2003.

- Classen, Albrecht: Die deutsche Predigtliteratur des Spätmittelalters und der Frühneuzeit im Kontext der europäischen Erzähltradition: Johannes Paulis ›**Schimpf und Ernst**‹ (1521) als Rezeptionsmedium, in: *Fabula* 44 (2003), S. 209–236.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden, Leipzig 1854–1961.
- Dicke, Gerd: Art. Exempel, in: *RLW*, Bd. 1 (2007), S. 534–537.
- Grubmüller, Klaus: Art. Predigtmärlein, in: *RLW*, Bd. 3 (2007), S. 56f.
- Huizinga, Johan: *Wege der Kulturgeschichte*, Amsterdam 1930.
- McGrath, Alister: *Der Weg der christlichen Theologie. Eine Einführung*, München 1997.
- Mühlherr, Anna: Johannes Pauli, in: Füssel, Stephan (Hrsg.): *Deutsche Dichter der frühen Neuzeit (1450–1600). Ihr Leben und Werk*, Berlin 1993, S. 125–137.
- Pearsall, Arlene Epp: *Johannes Pauli (1450–1220) on the church and clergy*, Lampeter 1994.
- Scheuer, Hans Jürgen: Schwankende Formen. Zur Beobachtung religiöser Kommunikation in mittelalterlichen Schwänken, in: Strohschneider, Peter (Hrsg.): *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin 2009, S. 733–770.
- Straßner, Erich: *Schwank*, 2. Aufl., Stuttgart 1978.
- Stroszeck, Hauke: *Pointe und poetische Dominante. Deutsche Kurzprosa im 16. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1970 (Germanistik 1).
- Warnock, Robert: Art. Pauli, Johannes, in: *VL*, Bd. 7 (1989), Sp. 369–374.
- von Wilpert, Gero: *Sachwörterbuch der Literatur*, 8. Aufl., Stuttgart 2001.
- Via, Dan Otto: *Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension*, München 1970 (Beiträge zur evangelischen Theologie 57).

Anschrift des Autors:

PD Dr. Silvan Wagner
Universität Bayreuth
Lehrstuhl für Ältere Deutsche Philologie
95440 Bayreuth
E-Mail: silvan.wagner@uni-bayreuth.de

Matthias Kirchhoff

Rezeptions(er)zeugnisse

Kautelen für die Interpretation des Verhältnisses von *narratio* und *moralisatio* in mittelalterlichen Verserzählungen

Abstract. Das Missverhältnis von Erzählung und moralisierendem Epimythion in mittelhochdeutschen **Verserzählungen** (oft ›**Mären**‹ genannt) wurde in der Forschung öfters thematisiert. Der Artikel stellt dar, dass Friktionen zwischen *narratio* und *moralisatio* in diesen Texten nicht allein ein Untersuchungsfeld für Erzählforscher sind, sondern mindestens ebenso philologische, kodikologische und überlieferungsgeschichtliche Komponenten beinhalten, die in bzw. vor einem ersten Interpretationsschritt betrachtet werden sollten. In vier Durchgängen werden anhand verschiedener kurzer Verserzählungen **des Spätmittelalters sowie des ›Eulenspiegel‹** Aporien des Verhältnisses von Erzählung und Deutung dargestellt, wobei unter anderem deren faktische Untrennbarkeit deutlich wird.

Blickt man auf die vorliegende Aufsatzsammlung zum Verhältnis von *narratio* und *moralisatio* in mittelalterlichen erzählenden Texten, so liegt es offenbar nahe, dieses Verhältnis auch und gerade anhand kurzer Verserzählungen (›**Mären**‹) zu behandeln. Insbesondere werden hier (wie auch sonst) öfters deren so genannte ›**Epimythien**‹ im Verhältnis zum eigentlichen *plot* untersucht; in diesem Band insbesondere bei Michael Schwarzbach-Dobson und Friedrich-Michael Dimpel. Aus letzterem Aufsatz geht wünschenswert deutlich (und mir ein längeres Referat ersparend) hervor, wie viel Druckschwärze in der Vergangenheit bereits darauf verwendet worden ist, die Relation von eigentlicher Kernerzählung und finaler Ausdeutung in den

Blick zu nehmen. Das Untersuchungsfeld – *morallsatio* in ›Mären‹ – mag auch deshalb so reizvoll sein, weil das Verhältnis von lehrhafter Dichtung (**und dazu werden die ›Mären‹** durchaus gezählt)¹ und deren Kommentierung im Mittelalter keineswegs durchgehend als diskrepant, mehrsinnig etc. konzipiert war: Bernhard Pabst hat an freilich andersartigen, da nicht-fiktionalen und lateinischen Texten gezeigt, dass man das Verhältnis von Kerntext und Deutung an sich als perfekte Entsprechung wie die eines gut sitzenden Kleides auf einem schönen Körper dachte (vgl. Pabst 2006, vor allem S. 117f.). Im Bereich der mittelalterlichen Verserzählungen scheint hingegen ein anderes, zu mehr Deutungsanstrengung reizendes Verhältnis von Dichtung und Auslegung vorzuliegen. Dimpels Beitrag unternimmt es entsprechend zu fragen, wie man sich von Rezipientenseite die Friktionen **zwischen Erzähltem und ›Erzählerstimme‹** einerseits, der Ausdeutung andererseits erklären kann. Dies ist naheliegend, zugleich aber voraussetzungsreich. Immerhin besteht die Gefahr, den Verständnishorizont des Jahrhunderte später agierenden Publikums zu verabsolutieren, mehr aber noch den betrachteten Text. Dimpel operiert ausdrücklich auf der Basis einer kanonischen Textausgabe, Klaus Grubmüllers populärer ›**Novellistik des Mittelalters**‹ (vgl. Grubmüller 1996, S. 720–737 und 874–897), die beide Beispieltex-te ebenfalls zu großen Teilen oder vollständig anderen Editionen entnimmt (vgl. Grubmüller 1996, S. 1269 und 1300f.). Dimpel setzt dabei für die Beispieltex-te mindestens implizit eine geschlossene Konzeption an, die unter anderem auch Hanns Fischer, Walter Haug, Rüdiger Schnell oder Victor Millet supponieren (vgl. Fischer 1983; Haug 1993, etwa S. 8f.; Schnell 2004; Millet 2000, etwa bei der Verwendung des **Begriffs ›Autor‹** auf S. 274f.). Dass dies für eine Textsorte mit einem hohen Faktor von Mündlichkeit und entsprechenden *mouvance*-Vorgängen sowie meist dunkel bleibenden Umständen der Textgenese, -tradierung und -verschriftlichung durchaus optimistisch ist, liegt nahe.

Meine nachfolgenden Darstellungen verstehe ich als Komplement zu den Ausführungen Dimpels – nämlich insofern, als ich mögliche Missrelationen

zwischen Erzählung und Deutungsangebot erst in einem zweiten Schritt als Herausforderung für den Interpreten, zunächst aber stets als »Überlieferungszustand« (Begriff nach Pabst 2006, S. 119) und damit als ein primär textphilologisches und rezeptionshistorisches Phänomen und Problem verstanden wissen möchte. Ich plädiere dafür, so genau wie möglich auf die Überlieferungsverhältnisse eines zu betrachtenden Textes zu schauen, bevor man das (Miss-?)Verhältnis von Erzähltext und Epimythion problematisiert. Um dies zu belegen, werde ich für vier verschiedene Bereiche – ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit! – Aporien zu formulieren versuchen. Wenn man diese näher betrachtet, scheint es mir geraten, vor jeder **Interpretation einer ›Mären‹-moralisatio** eine Kautele mitzubedenken: Es könnte sich bei der vorliegenden Verserzählung mit Epimythion womöglich nur um ein wie immer verformtes Rezeptions(er)zeugnis und keineswegs zwingend – und schwerlich belegbar – um ein konsistentes Ganzes handeln, etwa die Konzeption eines Autors.

Um dies auszuführen, werde ich die folgenden Schritte unternehmen: Zunächst soll – erstens – dargestellt werden, dass schwankhafte, im Sinne Walter Haugs (1993) ›sinnlose‹ **Erzählungen, wie sie ›Mären‹** öfters sind, in besonderem Maße dazu verführen, *ex post* Sinnaufladungen und moralische Einordnungen vorzunehmen. Dies möchte ich exemplarisch an der Rezeptionsgeschichte des Straßburger Till-Eulenspiegel-Drucks von 1515 ausführen, also des klassischen deutschsprachigen Schwankromans des Mittelalters bzw. der frühen Neuzeit. Besonders geeignet scheint mir ›Till‹ als *tertium*, da die Rezeptionsschritte im Gegensatz zu selbstständigen mittelalterlichen Verserzählungen sehr gut nachvollziehbar, die erzählten Begebenheiten hingegen sehr ähnlich, in Einzelfällen sogar stoffidentisch sind.² Da **uns die Überlieferungswege der ›Mären‹** bis zur ersten Verschriftlichung verschlossen sind, kann nicht ausgeschlossen werden, dass diesen miteinander verwandten Erzählungen ebenfalls zu jenem frühesten uns greifbaren Zeitpunkt sekundäre Moralisierungen zuteil geworden sind, die wir nun nicht mehr vom uns vorliegenden Text zu trennen vermögen.

Zweitens problematisiere ich, dass es auch sonst oft schwerfällt, Epimythion und Erzähltext sauber zu trennen. Im Anschluss an Nicola Zotz (2014) halte ich es für offenkundig, dass die Kompilation mittelalterlicher Kleinepik *per se* immer ein Akt der Interpretation war, und dass die Einfügung knapper Moralisierungen am Textende hierbei eine gängige Praxis darstellte. Epimythion und paratextuelle Markierung können also ebenso verschwimmen wie Epimythion und Narration – wie ich anhand des Schlusses der **Erzählung ›Der Sperber‹** gemäß der Fassung einer Dresdner Handschrift zeigen möchte.

Drittens soll die hohe Varianz und unterschiedliche Tendenz von Epimythien desselben Erzählstoffes in verschiedenen Überlieferungsträgern und Fassungen dargestellt werden, **zunächst anhand des ›Herzmäre‹** – Florian Kragls (2016) Ergebnisse referierend – und dann, auf den ersten Blick weniger auffällig, anhand des **›Schneekindes‹** (Fassung A und B).

Zuletzt geht es mir darum, am Beispiel des langen Epimythions des **›Borten‹** Dietrichs von der Glezze zu zeigen, dass ein wissenschaftlicher **Konsens über die ›Echtheit‹** und damit Belastbarkeit eines Epimythions ohnehin kaum herzustellen ist, bzw. dass die jeweiligen Positionen in akuter Gefahr stehen, das zu sein, was es nach meinem Dafürhalten unbedingt zu vermeiden gilt: moderne Projektionen auf mittelalterliche Texte.

Ich stelle also sämtlich mehr oder minder Aporetisches dar, das in seiner Summe zu einem umsichtigen, überlieferungsorientierten Blick auf **›Mären‹** und ihre Epimythien in bzw. vor jeder Exegese verleiten sollte.

1. *moralisatio ex post*

Der 1515 bei Johann Grüninger erschienene, 95 sog. **›Historien‹** umfassende **Druck von ›Ein kurtzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel‹** ist die früheste in größerem Umfang auf uns gekommene Textfassung der schwankhaften Erzählungen von Till Ulenspiegel. Es ist dabei bekannt, dass dieser ohne Autorenennung veröffentlichte, seit Peter Honeggers (1973) Forschungen oftmals dem Braunschweiger Zollschreiber Hermann Bote zugeschriebene

Schwankroman seinerseits Produkt eines umfassenden und lange währeren Prozesses von Übertragungen, Anreicherungen und Zudichtungen und damit ein – so inzwischen Konsens der Forschung – nicht mehr auf lediglich eine Deutungsperspektive zu reduzierendes *mixtum compositum* ist. Honnegger machte anhand von Fragmentfunden deutlich, dass dem auf uns gekommenen Druck des sogenannten ›Volksbuchs‹ von 1515 ein wohl 1510 erschienener, ebenfalls aus Straßburg stammender Eulenspiegeldruck vorausgegangen sein muss. Auch sind – zumal, wenn man die Autorschaft Hermann Botes annimmt – diese frühneuhochdeutschen Straßburger Drucke als Übertragungen aus dem Mittelniederdeutschen zu denken, wie u. a. an der **10. Historie des ›Volksbuchs‹** deutlich wird, in der die nur im Niederdeutschen mögliche Verwechslung von *hennep* und *sennepe* die Pointe der Erzählung ausmacht. Dem Vorwort des Druckes von 1515 entnimmt man, dass diese Fassung bereits im Jahre 1500 veranlasst worden sei und darauf ziele, *ein frölich Gemüt zu machen in schweren Zeiten*. Ferner sei sie entstanden *mit Zulegung etlicher Fabulen des Pfaff Amis und des Pfaffen von dem Kalenberg* (beide Zitate ›Eulenspiegel‹, S. 8).

Mit den für unser Untersuchungsinteresse relevanten autonomen mittelalterlichen **Verserzählungen verbindet den ›Eulenspiegel‹** vielerlei: neben dem Schwankmuster – etwa dem gängigen Schema: Provokation und Replik oder Wortpointen – und dem (vorgeblichen) Ziel der bloßen Unterhaltung (vgl. ›Eulenspiegel‹, S. 7) sind dies Motiv- und Stoffähnlichkeiten bis hin zur **Identität (die 79. Historie des ›Eulenspiegel‹-Drucks von 1515 entspricht** – wie in Anm. 2 erwähnt – der Handlung der Verserzählung ›Zweierlei Bettzeug‹). Ferner **verbindet ›Eulenspiegel‹ und die ›Mären‹** der Bezug auf den Stricker – bekanntlich ist er der Verfasser des genannten ›Pfaffen Amis‹ **und auch der erste bekannte ›Mären‹-Autor.**

Chronologisch noch wesentlich weiter zurückgreifen lässt uns zum einen ein Vermerk von 1411, der die hohe Beliebtheit von (wohl mündlichen) Eulenspiegel-Erzählungen zu dieser Zeit behauptet (vgl. Tenberg 1996), zum anderen der große Aufwand, mit dem sich der Text bemüht, das Geschehen

zu ›historisieren‹ und damit in ferner Vergangenheit zu konkretisieren. Dies lässt zwar schwerlich den Rückschluss zu, hier belastbare Angaben zu realen Begebenheiten oder Entstehungsumständen der Erzählungen zu erhalten, sehr wohl aber, dass man das Erzählte als Generationen zurückliegende Ereignisse auffasste oder – und sei es nur ironisch gebrochen – als dergestalt ›historisch‹ verstanden wissen wollte. Hierauf weisen neben den Betitelungen **der einzelnen Abschnitte als ›Historien‹** u. a. die minutiöse Bezeichnung der Herkunft Eulenspiegels, der Namen beider Eltern und des Sterbeortes und Sterbejahres (Mölln 1350).³ **Das ›Eulenspiegel-Volksbuch‹** konnte (oder gar: sollte?) also schon bei seiner Drucklegung vor gut 500 Jahren als Summe ebenso addierter wie sich überlagernder (Ge-) Schichten aus ca. anderthalb Jahrhunderten erscheinen.

Das ist das **eine**. **Das andere ist, dass der ›Eulenspiegel‹** seither in nicht minder starkem Maße Produkt der Aufladungen seiner fortdauernden Rezeption geworden ist. Für die ersten Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg hat dies 1978 Sonja Zöllner dargestellt, und zwar mit einem exemplarischen Blick auf Positionen der Forschung. Dem ›Eulenspiegel‹ von 1515 wurden dabei auffällig differierende Sinn- und Moralangebote zugeschrieben (vgl. Zöllner 1978). Für mein Anliegen noch relevanter sind freilich die Resultate **des Aufsatzes ›Leere statt Lehre im Eulenspiegel‹**, den Alexander Schwarz 2011 veröffentlicht hat. Schwarz stellt darin überzeugend dar, dass der ›Eulenspiegel‹ sich dadurch auszeichne, Lehrhaftigkeit zu verweigern bzw. zu problematisieren, woran die heutige Linguistik, insbesondere die Sprechakttheorie, anschließen könne. Dies führt Schwarz an verschiedenen ›**Eulenspiegel**‹-Historien aus, etwa der 41. und 50. Historie, in der Eulenspiegel banale Lehren mitteilt – so, dass die in Rostock versammelten Schneider an das Ende des Fadens einen Knoten machen mögen (Historie 50). Die ›performative‹ **und** ›konstative‹ Ebene der Mitteilung treten dabei ebenso absurd wie komisch auseinander, so dass die Aussage etwa im Sinne des Sprechakttheoretikers John L. Austin leer (*void*) werde (vgl. Schwarz 2011, vor allem S. 95). Schwarz stellt darüber hinaus dar, dass die Rezeption dieser

Historien, aber auch des ›Eulenspiegel‹ insgesamt, mit dieser Sinnentleerung nicht umgehen konnte. Es lässt sich eine nur wenige chronologische Lücken aufweisende Geschichte von Sinnaufladungen aus 500 Jahren darstellen, in deren Verlauf die Eulenspiegel-Schwänke je verschieden lehrhaft und moralisierend für die jeweiligen Zwecke ge- bzw. missbraucht wurden. Schwarz führt dabei *en detail* auf:

1. die frühen Antwerpener Übersetzungen ins Niederländische, Englische und Französische und ihre Akzentverschiebungen gegenüber den Erstdrucken,
2. die Ausgaben im Rahmen von Reformationen und (vor allem in Flandern) Gegenreformation und ihre Verwandlung von Schwank in Satire,
3. der Umgang der Aufklärung mit den auf den ersten Blick wenig aufklärerischen Eulenspiegeleien,
4. die Volksbücher des 18./19. Jahrhunderts und ihre Entdeckung und Umformung durch die Romantiker,
5. Charles de Coster und die politische Rezeption seines Romans,
6. Eulenspiegel als Kinderbuchheld. (Schwarz 2011, S. 93)

Aus heutiger Sicht ließen sich ohne weiteres die Musealisierung, aber auch Komisierung und nicht zuletzt die breite Verwendung als Lehrstoff in Schulbüchern vor allem für Unterstufenschüler nennen (vgl. zur Musealisierung Heinrich 2014, zur Didaktisierung exemplarisch Karg 1998). Gewiss sind dies oft deutlich andersartige sekundäre Aufladungen und Moralisationen **als die in ›Mären‹-Epimythien** befindlichen, aber doch Zugaben, Deutungsperspektiven und Wertungen einer jeden Zeit.

Die ›leeren‹ Geschichten Eulenspiegels sind also zumindest seit ihrer ersten greifbaren Verschriftlichung **fortdauernd Gegenstand von ›lehrhaften‹** Zugaben gewesen. Diese zu- und abnehmende, jedenfalls wechselhafte Moralisierung können wir freilich nur nachvollziehen, weil die Historien von Till Eulenspiegel seit dem späten Mittelalter durchgängig produktiv rezipiert und denkbar günstig überliefert wurden. Wie es sich in der Zeit vor 1515 verhalten haben mag, in der Eulenspiegel-Erzählungen nachweislich über Generationen kursierten, lässt sich nicht greifen.

Man wird daher vorsichtig sein müssen, in den auf uns gekommenen, verschriftlichten Verserzählungen des Spätmittelalters ebenso notwendig

Endprodukte einer fortdauernd moralisierenden Rezeption zu sehen, wie es die ›Eulenspiegel‹-Adaptationen offenkundig sind. Umgekehrt sind die Ähnlichkeiten der Eulenspiegel-Historien mit vielen autonomen Verserzählungen auf verschiedenen Ebenen, insbesondere in ihrer von Schwarz bezeichneten »Leere«, derart sinnvoll vergleichbar, dass man damit rechnen sollte, dass solche lebhaften Sinn-Andichtungen eben doch stattgefunden haben könnten. Jedenfalls, so scheint mir, gibt es die fundierte Denkmöglichkeit, dass die Epimythien versifizierter Erzählungen Produkte ähnlicher Lehranlagerungsprozesse gewesen sein mögen, wie wir sie beim späteren ›Eulenspiegel‹ erkennen. Die prekäre Überlieferungslage der mittelhochdeutschen Versnovellen lässt uns dabei keine Chance, diese Option zu ver- oder falsifizieren. Dies alles gilt es bei Interpretationen der Reibungen von *narratio* und *moralisatio* in **Epimythien von ›Mären‹** zumindest mitzudenken.

2. Unfeste Grenzen von *narratio* und *moralisatio*

Nicola Totz hat 2014 in einem programmatisch betitelten Aufsatz namens ›Sammeln als Interpretieren‹ anhand zweier für die Überlieferung mittelalterlicher Verserzählungen prominenter Handschriften veranschaulicht, in welcher Weise die Erstellung kompilierender Handschriften diese Texte ordnet, interpretiert und auch im Textbestand ändert. Für die Zielstellung dieses Aufsatzes sind besonders Beobachtungen am 1393 entstandenen Cod. 2885 der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien relevant, einer Handschrift, die in der Forschung mit *w* abgekürzt wird (die Schwesterhandschrift im Innsbrucker Ferdinandeum, Cod. FB 32001, bekannt als *i*, wurde von Totz vor allem hinsichtlich ihres Bildprogramms in den Blick genommen). Die Redaktoren und/oder Schreiber von *w* fügten den von ihnen gesammelten Erzählungen fast durchgängig kurze, systematisierende Überschriften und Nachschriften hinzu. Während jedoch in *w* die Überschriften in roter Farbe optisch klar vom eigentlichen Erzähltext abgesetzt werden, gehen die meist knappen, öfters moralisierenden Schlussverse

dem Augenschein nach in den Grundstock der jeweiligen Erzählung über: »Im Unterschied zu den Überschriften ist es nicht die Layout-Gestaltung dieser Explicit-Reimpaare, welche die Einheitlichkeit herstellt [...], sondern ihre stereotype Formulierung. Dementsprechend kann man hier noch deutlicher den Gestaltungswillen des Schreibers feststellen, denn die Schlussverse sind offensichtlich für diese Hs. [...] hinzugedichtet worden« (Zotz 2014, S. 354). Hierbei beobachtet Zotz, dass die angefügten Deutungen der in Interpretationen plausibilisierbaren »**Moral**« des jeweiligen Erzähltexts entsprechen. Exemplarisch **nenne ich die Erzählung vom »Sperber«**, bei der eine junge, unerfahrene Nonne von einem Ritter als Gegengabe für einen Sperber zur Minne im Baumgarten verleitet wird. Nachdem ihr dies ebenso Freude wie später Ärger durch ihre Oberin eingetragen hat, vollzieht die Nonne den Rücktausch der gehandelten Güter. Der Schreiber oder Redaktor kommentiert nun: *Daz gut mer hat ein ende / Got vns sogtan kawflawt sende* (Zotz 2014, S. 356). Es wird also – ein Stück weit aus der Perspektive der Nonne – die positive Konnotation von Sexualität, die in der Erzählung vorherrscht, durch den Kommentar bestätigt, obwohl sie zumindest für die Nonne eigentlich unzulässig und sündig ist. Zotz beobachtet nun, dass »bei den stärker moralisch ausgerichteten Stücken« auch aufwendiger moralisierende Deutungen, vor allem Gebete, angefügt werden, und insbesondere, dass diese Zusätze häufiger an die Stelle von Epimythien treten: »Für die Mären bedeutet das, dass sie in dieser Hs. kein moralisierendes Epimythion mehr brauchen«. Insgesamt werden in der Handschrift w laut Zotz die jeweiligen Texte »jeder für sich gedeutet, und zwar durch denjenigen, der sie zusammenstellt« (alle Zitate Zotz 2014, S. 356). Erkennbar ist dieser Eingriff bei den abschließenden Versen nicht mehr, Erzähltext und Kommentar mögen also für den Leser oder auch einen folgenden Abschreiber als Einheit erschienen, entsprechend forttradiert und an die Stelle bisheriger Textschlüsse getreten sein. Dies näher nachzuvollziehen ist aufgrund der Überlieferungssituation mittelalterlicher Versnovellistik unmöglich, die

mündliche Tradition bleibt uns vollständig, die Überlieferung als Einzeltexte in Faszikeln weitestgehend verschlossen und auch die uns vorliegenden Sammelhandschriften bilden wohl schwerlich mehr als einen Bruchteil des Ursprünglichen ab. Wir müssen also aufgrund der glücklichen Beobachtungssituation anhand des Wiener Cod. 2885 zumindest damit rechnen, dass es bei Epimythien bzw. Explicit-Versen eine sehr muntere Zufügungs- und Lösungspraxis gab, die eine Trennbarkeit von Erzähltext und Schlusskommentar so wenig selbstverständlich annehmen lässt wie die Kohärenz beider Teile oder eine nähere Beschäftigung des Redaktors bzw. Schreibers mit dem Text.

Lässt sich dies anhand des Aufsatzes von Zotz einerseits im mehr oder minder Mikroskopischen betrachten, nämlich meist im Rahmen eines Verspaares, so möchte ich ein Beispiel anfügen, das die oben bezeichnete Mechanik – sekundäre Zufügung tritt an die Stelle eines Epimythions – auch für einen etwas größeren Textabschnitt plausibilisiert. Wiederum geht **es um den ›Sperber‹**. Dieser kann mit elf Überlieferungsträgern als außergewöhnlich breit tradiertes und in seiner Zeit wohl überdurchschnittlich erfolgreiches ›Märe‹ gelten. Eine trotz dieser recht vielen Textzeugen verlässliche Textfassung nach dem Leithandschriftenprinzip herzustellen, fällt aufgrund der insgesamt nicht allzu gravierenden Abweichungen in den einzelnen Handschriften eher leicht;⁴ entsprechend kann das etwa in Grubmüllers oben genannter Ausgabe ›Novellistik des Mittelalters‹ von 1996 zu findende, die letzten 14 der insgesamt 370 Verse umfassende Epimythion zumindest als weitverbreitet gelten und vielleicht sogar als ursprünglich angenommen werden. Es schließt direkt an die zweite Rede der Oberin an, die angesichts der Naivität der jungen Nonne resigniert. Die Moral des Epimythions ist unkompliziert und lakonisch, der Kommentar balanciert bzw. moderiert in gewissem Sinne zwischen Be- und Entschuldigung der Nonne: Wer das Feuer wahrnimmt, soll sich davor hüten, wer aber dadurch geschädigt wird, möge sich damit abfinden oder sich halt besser vorsehen.

Der Redaktor oder Schreiber der 1447 – und damit weit über einhundert Jahre nach der Leithandschrift H – entstandenen Handschrift d (Dresden, SLUB, M 68) mochte sich mit dieser Wendung offenbar nicht abfinden: Er lässt – noch in der *narratio* – die Oberin ihren Schützling heftig schelten. Die junge Nonne beweist Einsicht und schwört Besserung, woraufhin ihr vergeben wird. Es ging hier also offenbar darum, am Ende der reizvollen Erzählung vom »Sperber« die etablierte Ordnung im Kloster obsiegen zu lassen und den Text damit moralisch zu entschärfen. Das Epimythion schrumpft danach auf lediglich zwei Verse nach Art der von Zotz beschriebenen Explicits aus w: *Vnd das ist von dem sperber. / Got helff vns auß aller swär.*⁵ Geht man einmal davon aus, dass das zuvor üppig überlieferte Epimythion vom Schaden durch Feuer auch dem Bearbeiter von d nicht unbekannt war, so wanderte die konträre *moralisatio* aus d in den *narratio*-Teil, sie trat dabei an die Stelle und erfüllte die Funktion des Epimythions. Eine Trennung von Erzählteil und Kommentar ist hier bei deutlich größerem Versumfang so wenig möglich wie auf der von Nicola Zotz beschriebenen Mikroebene. Die Grenzen von Erzähltext und Kommentar, *narratio* und *moralisatio*, sind also öfters fließend, und nur im glücklichen Überlieferungsfall wird man mit näherem Blick auf alle verfügbaren Textzeugen einigermaßen verlässlich klären können, wie es diesbezüglich um die jeweils zu interpretierende Erzählung steht.

3. Varianz in Epimythien desselben Erzählstoffes

Liegt es also nach den bisherigen Ausführungen nahe, Epimythien mittelalterlicher Verserzählungen als bevorzugte Orte oftmals nicht-ursprünglicher Moralaufloadungen anzunehmen (vgl. Abschnitt 1) und deren latente Nicht-Abgrenzbarkeit vom Erzähltext zu konstatieren (vgl. Abschnitt 2), so möchte ich in einem nächsten Schritt deren hohe Varianz mit in den Blick nehmen. Diese kann sich einmal mehr, dann auch weniger augenfällig darstellen. Aufgrund der Überlieferungslage wird man ohnehin kaum einmal abschließende Aussagen darüber treffen können, welche unterschiedlichen

Aufladungen ›Mären‹ in der Breite ihrer Überlieferung erfahren haben. Dass mit einer erheblichen Varianz zu rechnen ist, gilt es jeweils mitzubedenken: Dies hat Florian Kragl am Epilog des ein Dutzend Male – und damit erfreulich häufig und lang – **überlieferten ›Herzmäre‹** dargestellt, einer im späten Mittelalter offenbar erfolgreichen und noch heute prominenten mittelhochdeutschen Verserzählung. Kragl interessiert dabei mit methodischem Fokus (und daher exemplarisch) die Frage nach der Festigkeit von ihm so genannter »unsichtbarer« Paratexte; mithin solcher, die nicht »schon durch die Schrift- und Seitengestaltung sofort als solche zu erkennen sind« (beide Zitate Kragl 2016, S. 419). Konkret fragt er nach dem Autor des **›Herzmäre‹**, das bis in mediävistische Einführungsseminare hinein unproblematisiert Konrad von Würzburg zugeschrieben wird. Kragl führt detailliert und plausibel aus, dass diese Verfasserschaft Konrads letztlich eine bloße editorische Setzung sei, die an geringen, dazu späten Teilen der Überlieferung Halt finde, während ihr andere Überlieferungsstränge widersprächen. Letztlich ließen sich aus der Gesamtheit der Überlieferung drei verschiedene, sehr deutlich differente und dabei qualitativ letztlich nicht hierarchisierbare Versionen herstellen: »Aus diesen drei Fassungen einen kritischen Text zu konstruieren, ist nur qua Divinatorik möglich. Die drei Fassungen haben je etwas für und gegen sich« (Kragl 2016, S. 423). Die überlieferten Epiloge **des ›Herzmäre‹** erscheinen daher mit Kragl als schwerlich zu harmonisierende Resultate von Adaptations- und Transformationsprozessen: »Es ist nicht leicht zu sagen, ob diese ›unsichtbaren‹ Paratexte editorischer oder auktorialer Natur sind. Die verschiedenen Lesarten, wie sie in den Epilogen konserviert sind, dürften zumindest zu größeren Teilen auf das Konto von Redaktoren bzw. Schreibern gehen, die den Text [...] anscheinend immer neu beleuchtet sehen wollten« (Kragl 2016, S. 424). Moderne Editoren haben offenbar einen nicht geringen weiteren Teil zur Verunklärung des Bestehenden durch die Herstellung einer scheinbar eindeutigen Textfassung beigetragen, die tatsächlich eine dubiose Priorisierung von Überlieferungszeugen ist, um ein erwünschtes Resultat – die Autorschaft Konrads –

behaupten zu können. Mir scheint aus Kragls Ausführungen ableitbar, dass wer immer sich mit literaturwissenschaftlicher Fragestellung dem Epilog des ›**Herzmäre**‹ nähert, vor Augen haben muss, in besonders eklatantem Maße mit multiplen wie inkompatiblen Konstrukten zu argumentieren. Der Interpret steht dann auf einer unfesten Textbasis und läuft Gefahr, (ungewollt?) eklektizistisch vorzugehen, wann immer er oder sie einen Text als den **Epilog des ›Herzmäre‹** betrachtete – ein Ergebnis, das wohl generell stärker für ›**Mären**‹-Nachworte als für Epiloge mehrfach überlieferter Texte mit geringerer mündlicher Tradition gilt.

Nun müssen die Überlieferungsverhältnisse der Epiloge bzw. Epimythien mittelalterlicher Verserzählungen nicht immer so eklatant variant (oder auch so gut greifbar) sein wie von Kragl beschrieben. Ich möchte mit einem anderen Beispiel dennoch – oder gerade deshalb – veranschaulichen, dass in scheinbar deutlich geringeren Abweichungen, die in Epimythien stoffgleicher Erzählungen vorkommen, sehr wohl essentielle Differenzen enthalten sein können. Im konkreten Beispiel, dem ›**Schneekind**‹ in den Fassungen A und B,⁶ sind sie Konsequenzen unterschiedlicher Akzentuierungen des Erzählteils; auch hier sind *narratio* und *moralisatio* also nicht sauber zu trennen.

Vor kurzem habe ich es zusammen mit Nora Echelmeyer unternommen darzustellen, dass **die Fassung B der Erzählung vom ›Schneekind‹** als Produkt eines in den verschiedenen Überlieferungsträgern von A sukzessive greifbaren, zumindest partiellen Umwertungsprozesses zu deuten ist (vgl. Echelmeyer/Kirchhoff 2016). Dabei wird die Schuld der Frau angesichts der grausamen Rache ihres Ehemannes wesentlich anders perspektiviert. So erscheint in der B-Fassung zum Beispiel der Mann als Lügner, und das Leiden der Frau wird betont, während in der ältesten Handschrift von A die Replik des Mannes auf die Lüge der Frau souverän, angemessen und witzig wirkt.

Beide Epimythien setzen nun die unterschiedlichen Tendenzen der Erzählteile fort. In B liest man nicht von *list* und *list*, die Mann und Frau

gegeneinander wenden (V. 86), sondern von *lüg* und *lüg* (V. 90).⁷ B bewertet so die Handlung des Mannes negativer, die Rezipienten-Sympathie für ihn geht weitgehend verloren. Beide Male verbleiben die Epimythien übrigens im semantischen Rahmen von *fraus* (»Betrug, Täuschung«), die in der mutmaßlichen **lateinischen Vorlage, dem** »Modus Liebinc«, in der abschließenden *moralisatio* zu finden ist: *Sic fraus fraudem vicerat* (V. 48: »So wurde Betrug durch Betrug besiegt«). Dagegen fehlt in B die misogynne Tendenz aus der A-Fassung: In deren ältester Handschrift W wird das betrügerische Wesen der Frau ebenso betont wie ihre *charcheit* (V. 88), die bereits oben erwähnten Handschriften w und i der A-Fassung heben das emotionale Leiden des Mannes hervor (V. 88). So wie es in der *narratio* der B-Fassung darauf ankam, das Skandalon der raffinierten, aber doch allzu grausamen Rache des Mannes umzuwerten, so lässt sich dasselbe Anliegen in direkter Fortsetzung an der *moralisatio* beobachten. Beide Teile sind, wenngleich klar separierbar, durch ihre jeweilige Tendenz verknüpft; die Differenzen zwischen den Fassungen beider Epimythien sind trotz ähnlichen Umfangs, verwandter Kernbegriffe und durchaus ähnlicher Aussage (das Abwarten der rechten Gelegenheit erscheint als Tugend) auf den zweiten Blick deutlich different.

Es mag also, im Vergleich **zur spektakulären Varianz im »Herzmäre«**, die Kragl vor Augen geführt hat, auch auf engerem Raum und bei weniger breiter Überlieferung vorkommen, dass sich in Epimythien Differenzen ergeben, die mit dem Blick auf nur eine Stofffassung oder eine privilegierte Leithandschrift nicht wahrgenommen werden können – Unterschiede, die als Ausdruck nicht hierarchisierbarer Deutungsperspektiven ein Recht haben, nicht ignoriert zu werden.

4. Echtheits-Setzungen

Der wohl in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstandenen **Verserzählung »Der Borte«** Dietrichs von der Glezze ist vor allem in der jüngeren

Forschung recht große Aufmerksamkeit zuteil geworden. Dies liegt insbesondere **darin begründet, dass im ›Borten‹** – stärker als in jedem anderen mittelhochdeutschen Gedicht – Homosexualität thematisiert wird (vgl. etwa Ragotzky 1999; Kraß 2003; Blum 1998). Die Geschichte ist dabei, knapp gefasst,⁸ die Folgende: Die schöne Frau des Ritters Konrad lässt sich in dessen Anwesenheit auf das Werben eines anderen Ritters ein, nachdem dieser ihr eine Menge wertvoller Gaben geboten hat, darunter einen enorme Kräfte verleihenden Gürtel. Als Konrad von diesem Ehebruch hört, verlässt er seine Frau, um sich ganz Ritterturnieren zu widmen. Um ihn wiederzugewinnen, verkleidet sich **die Frau nach zwei Jahren als ›Ritter Heinrich‹** und gewinnt mit Hilfe vor allem des Gürtels Turniere, so dass Konrad sie schließlich bittet, ihm ihre wertvollen und siebringenden Gegenstände zu überlassen. Sie willigt unter der Bedingung ein, dass er sich auf ein **Liebesabenteuer mit ihr (bzw. ›ihm‹)** einlässt – dabei sind ihre Aussagen doppeldeutig: Für das Publikum, das die wahre Identität **›Heinrichs‹** kennt, sind sie im heteronormen Sinne ganz unverfänglich, aus Sicht Konrads lässt er sich hingegen auf ein Angebot zu homosexuellen Handlungen ein, und damit aus damaliger Sicht auf eine Todsünde. Als die Frau unmittelbar vor dem Vollzug des Verabredeten ihre wahre Identität enthüllt, stimmen beide überein, dass Konrads Vergehen viel schlimmer gewesen sei als das der Frau, und er kehrt zu ihr zurück.

Wenig betrachtet wurde im Vergleich zu diesen Handlungssequenzen das **Epimythion des ›Borten‹**, dessen Authentizität nicht unumstritten ist. Von der Überlieferungssituation her betrachtet, beinhalten die beiden ältesten Handschriften, die verschwisterten Hauptzeugen für mittelhochdeutsche Vernovellistik H und K,⁹ das lange Epimythion wie auch das Promythion, während beide Passagen im über einhundert Jahre jüngeren Cpg 4 der Universitätsbibliothek Heidelberg fehlen.¹⁰ Neben den kodikologischen gibt es nach meinem Dafürhalten auch inhaltlich gute Begründungen, die ursprüngliche Zusammengehörigkeit beider Abschnitte mit der Kernerzählung anzunehmen, wie ich es darzulegen versucht habe (vgl. Kirchhoff 2013).

Zum moralischen Grenzgang, den das Thema Homosexualität in dieser Zeit bedeutete, würde der offenkundige Versuch passen, die Moralität aller Beteiligten herauszustellen (sei es ironisch oder als Alibi). Entsprechend wird im Promythion die angebliche Tugend des Publikums (V. 2 und 7) wie der Erzählung *per se* (V. 3) ebenso betont wie die ethische Makellosigkeit des Verfassers und Auftraggebers, der Frauen und der heterosexuellen Liebe. Die Behauptung, *niman siner tugent engalt* (V. 10)¹¹ ist zugleich defensiv und selbstbewusst, exkulpierend wie Spannung erzeugend lesbar. Ebenso betont das Epimythion (V. 827–888), für höfische Menschen gedichtet zu sein (V. 829), und zwar durch Dietrich und seinen Auftraggeber Wilhelm von Weidenau, die stets sittsam und damit explizit heterosexuell ausgerichtet gewesen seien (V. 827–829, 836–839 und 879–882). Es passte, so argumentier(t)e ich, gut zur suggestiven Sprechweise Dietrichs über **Homosexualität, wenn der ›Borte‹** anfangs und am Ende in ebensolcher Manier die Sittlichkeit von Stoff und Verfassern überbetonte.

Es geht mir bei diesem Referat darum, dass ich mit dieser Perspektive, die die Echtheit des Epimythions verfiicht, nicht minder Kind meiner Zeit mit ihrem starken Fokus auf dem *queer*-Inhalt bin als Hanns Fischer und Dietrich von Kralik, die aus anderer **Perspektive zu früherer Zeit die ›Echtheit‹** der Paratexte angefochten haben.

Im Falle des **programmatisch betitelten Aufsatzes ›Der Borte Dietrichs von der Glezze in ursprünglicher Gestalt‹**, den von Kralik 1923 veröffentlichte, darf man davon ausgehen, dass es die Abscheu des Verfassers gegenüber dem auffällig unverblühten, in den 1920er Jahren weitgehend tabuisierten Thema der Homosexualität war, die von Kralik zur Annahme bewog, es handle sich bei den Paratexten um spätere Zusätze. Vor ebenfalls angeführten metrischen und stilistischen Argumenten sind es explizit moralische Kriterien, die von Kralik einen Ur-**›Borten‹** annehmen lassen, dessen Gestalt er wiederherstellen will. Von Kralik versucht minutiös, die angeblichen Zutaten eines Redaktors namens *Punzinger* – dessen durchaus anzüglicher

Name im Epimythion in V. 886 angeführt wird – zu reinigen, »der in stümperhafter und tendenziöser weise die dichtung dietrichs vergewaltigt« (von Kralik 1923, S. 154) habe. Man entnimmt der Formulierung nicht allein die Empörung von Kraliks über den »unsittlichen« Gehalt der Erzählung, die er durch die Annahme eines Redaktors zu »retten« sucht; von Kralik muss bei diesem Versuch notwendig davon ausgehen, dass das Epimythion eine spätere Zutat sei, denn er benötigt für sein Konstrukt ja den darin genannten Punzinger als Sündenbock für das von ihm Verabscheute. Mag dies stimmen oder nicht, so argumentiert von Kralik jedenfalls auf anderer Ebene und mit anderem, inkompatiblen Blickwinkel, als es meine oben genannte Zuschreibung des Epimythions an Dietrich von der Glezze tut.

Hanns Fischer kam 1968 mit anderem Bezug zum identischen Urteil, Pro- und Epimythion des »**Borten**« seien »**jedenfalls sekundär**« gebildet (Fischer 21983, S. 199). Gegenüber von Kraliks Ergebnissen distanzierte Fischer sich, indem er schrieb, dessen These eines Redaktors mit Namen Punzinger habe »mit Recht keine Zustimmung gefunden« (Fischer 21983, S. 199). Leitend für Fischer waren Beobachtungen zur Überlieferung und Reimgestaltung der Paratexte. Erstaunlicherweise hielt er den – wie erwähnt – sehr viel jünger überlieferten Zustand ohne Pro- und Epimythion für die »öffentliche Normalfassung« und diejenige aus den älteren Handschriften H und K für das »Dedikationsexemplar« (Fischer 21983, S. 199). Dass in diesem ein anderer Dichter am Werke gewesen sei, geht mit Fischer »unter anderem« (Fischer 21983, S.199)¹² aus der achtfachen Folge von Reimen auf *-în* (V. 871–879) hervor, die im Text sonst beispiellos sei. Dies hinderte Fischer übrigens nicht, das aus seiner Sicht nicht-originale Epimythion seinem **Regest des »Borten«** anzufügen (vgl. Anm. 10).

Hanns Fischers Argumentation gälte heute als gewagt und mitunter wohl auch naiv. Sie geht wie bei Dietrich von Kralik von einem festen Text eines Dichters aus, in dem ungewöhnliche Stilelemente für die Autorschaft eines anderen Verfassers sprechen. Fischer ist für die Festigung dieser Annahme bereit, eine jüngere Handschrift gegenüber zweier älterer, durchaus

verlässlicher zu priorisieren. Zugrunde liegt also jeweils ein größerer Glaubensmut, von Forscherseite aufgrund stilistischer und ästhetischer Beobachtungen und Wertungen Verfasserschaft zu- oder abzuerkennen, als größte Teile der Altgermanistik dies heute zu vollziehen bereit sind.

Worauf es mir ankommt, ist zu zeigen, dass die Ebenen und Argumente zur Authentifizierung unter anderem von Epimythien zu verschiedenen Zeiten nicht nur unterschiedlich, sondern offenkundig auf verschiedenen Ebenen liegend und komplett inkompatibel sind, und dass Paradigmen der jeweiligen Entstehungszeit dafür verantwortlich zeichnen. Entsprechend ist hinsichtlich der Verständigung über die Authentizität solcher Paratexte in Bezug auf den Grundstock – sofern dieser denn ein fester Block sein mag – zumindest skeptische Vorsicht angebracht, sowohl hinsichtlich der Anschlussfähigkeit vergangener wie zukünftiger Forschungsergebnisse.

Moralisierungen sind etwas höchst Lebendiges, sich nicht nur Fort-, sondern offenbar auch mit den jeweiligen Texten Mitschreibendes. Dies gilt nicht allein, wie zuletzt dargestellt, für die Deutung früherer *narratio* und *moralisatio* durch viele Generationen später lebende Interpreten. Großflächiger noch gilt es für die Rezeption und Adaptation der Handlungsinhalte und in signifikanter Weise bereits für die Überlieferung der in diesem Aufsatz vorrangig interessierenden Verserzählungen des späten Mittelalters. Der Versuch, Erzählung und Epimythion, Fabel und Kommentar zunächst auseinander- und danach nebeneinanderzuhalten, ist mit erheblichen prinzipiellen Problemen verbunden, die ich vorrangig im Bereich der Philologie und Kodikologie sehe. Nicht, bevor man dieser Gegebenheiten eingedenk ist, wird man nach meinem Dafürhalten *lege artis* **Epimythien eines ›Märe‹** betrachten und mit der Kernerzählung in Beziehung setzen können.

Anmerkungen

- 1 Dies tritt vor allem in der nach wie vor viel gelesenen und entsprechend einflussreichen Dissertation Hans-Joachim Zieglers hervor (Ziegeler 1985). Die Arbeit wurde unter der **programmatischen Überschrift** ›Erkenntnis und Identifikation‹ eingereicht, der zweite Teil der Arbeit trägt ebenfalls diesen Titel.
- 2 So entspricht das von Fischer ²**1983 katalogisierte ›Märe‹ mit dem Titel ›Zweierlei Bettzeug‹** der 79. Historie des Eulenspiegel-Buchs von 1515.
- 3 Die Historien 90 bis 95 schildern den Aufenthalt Eulenspiegels in Mölln bis zu seinem Tode dort, Historie 96 ist nur noch eine Bild-Text-Darstellung seines Epitaphs. In Historie 95 findet sich die Datierung des Steins: *Anno M.CCC.L Jar* (vgl. ›**Eulenspiegel**‹, S. 256f.).
- 4 Eine von mir bereits 2010 nach diesem Prinzip erstellte Neuedition des ›**Sperbers**‹ wird wohl 2018 im Rahmen der Veröffentlichung des DFG-geförderten Projekts ›Edition und Kommentierung der deutschen Versnovellistik des 13. und 14. Jahrhunderts‹ (Köln/Tübingen) erscheinen.
- 5 Zitiert nach der oben genannten, noch unveröffentlichten Köln-Tübinger Edition. Das online verfügbare [Digitalisat](#) ist nur schwer lesbar.
- 6 Die Regesten bei Fischer 1968, S. **438f.**, zu ›**Das Schneekind**‹ **A und B lauten für A:** ›Ein Kaufmann begibt sich auf eine weite Handelsreise. Als er aber am Ende des vierten Jahres zurückkehrt, empfängt ihn seine Frau mit einem Kind an der Hand. Sie behauptet, sie habe während seiner Abwesenheit einmal aus lauter Sehnsucht im Garten etwas Schnee in den Mund genommen und davon das Kind empfangen. Ihr Gatte gibt sich mit dieser Erklärung scheinbar zufrieden und läßt den Knaben aufs sorgfältigste erziehen, bis er ihn eines Tages mit auf eine Handelsreise nimmt. In einem fernen Land kann er den Bastard für dreihundert Mark, das Doppelte seiner Aufwendungen, an einen reichen Händler verkaufen. Heimgekehrt, erklärt er seiner Frau, das Schneekind sei im Sturm auf dem Meere naß geworden und zerlaufen. Da aber das Wasser in Jahresfrist stets an seinen Ursprung zurückkehre, so werde das zergangene Schneekind, falls sie die Wahrheit gesprochen habe, auch in sie zurückkehren. – Epimythion: Ein Mann, der Frauenlist mit einer zweiten List begegnet und den zugefügten Schaden wieder gutmacht, beweist große Klugheit.‹ **Für** ›**Das Schneekind**‹ **B** liest man bloß: ›Gegenüber der Version A [...] wird das Schneekind an einen Heiden verkauft, und der Mann gibt vor, es sei im heißen Wüstensand Ägyptens zerschmolzen.‹
- 7 Die Verszählung folgt der für die beiden jeweils neunzig Verse umfassenden Texte gängigen, wie man sie etwa in Grubmüller 1996 findet. Auch die einzelnen angeführten Begriffe entnehme ich dieser Edition.

- 8 Das ausführliche Regest Hanns Fischers (1968, S. 395) füge ich nachfolgend an; zum einen als quasi-kanonische, wesentliche ausführlichere Darstellung, zum anderen aber, da sie Fischers paradoxe Position belegt, die Echtheit des Epimythions zu bestreiten, es aber dennoch in das Regest eines scheinbar festen Textes aufzunehmen: »Promythion: Das Gedicht **heißt** »Der Gürtel«, man soll es nur vor einem höfischen Publikum lesen. – Konrad, ein stolzer Ritter aus Schwaben, hat die schönste Frau zur Gattin. Eines Tages, während er zu einem nahen Turnier reitet, lustwandelt sie im Garten und begegnet einem fremden Ritter, der in Liebe zu ihr entbrennt. Sein Werben hat Erfolg, als er der Dame zum Entgelt für ihre Gunst Habicht, Windhunde, Ross und vor allem einen herrlichen Gürtel verheißt, der die Kraft hat, seinem Träger überall den Sieg zu verleihen. Ein Knecht belauscht das Liebespaar und entdeckt dem heimkehrenden Herrn die Treulosigkeit seiner Gattin. Dieser kehrt auf der Stelle um und begibt sich nach Brabant. Als die Frau zwei Jahre vergeblich auf ihn gewartet hat, verkleidet sie sich als Ritter und zieht mit Ross, Habicht, Windhunden und ihrem Wundergürtel an den Hof des Herzogs von Brabant, wo sie sich als Heinrich von Schwaben ausgibt. Bei einer Jagd zeichnen sich ihre Tiere besonders aus, und der Herzog versucht vergeblich, sie ihr abzukaufen. Danach gelingt ihr ein Turniersieg über einen bis dahin **unbesiegten Engländer. Konrad und »Heinrich«** begleiten den Herzog auf eine Heerfahrt. Auf einem Kundschaftsritt bittet Konrad seinen Gefährten, ihm Windhunde, Habicht oder Ross zu schenken. Heinrich sagt ihm Habicht und Hunde zu, wenn er ihm, der er nur Männer Liebe, zu Willen sei. Konrad **geht widerstrebend darauf ein. Da gibt sich »Heinrich« als seine Frau zu** erkennen und tadelt ihn, dass er sich um eines so kleinen Gewinnes willen mit unnatürlicher Liebe versündigen wolle, während sie in ihrem Bestreben, ihm den siegespendenden Gürtel zu erwerben, nur etwas Menschliches getan habe. Konrad bittet um Verzeihung, sie schenkt ihm die begehrten Gaben, und beide kehren nach Schwaben zurück. – Epimythion: Dietrich von der Glezze hat die Dichtung gedichtet. Er rät allen Männern, die Frauen zu ehren. Wilhelm von Weidenau hat ihn beauftragt; dem Punzinger möge eine geliebte Frau ihren Trost senden.«
- 9 **Zur Überlieferungssituation des »Borten« vgl. hier**, zu den konkreten Handschriften [hier](#) und [hier](#). Die Handschriften H (Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cpg 341) und K (Cologne-Genf, Bibl. Bodmeriana, Cod. Bodm. 72) sind die wohl prominentesten Überlieferungsträger für mittelhochdeutsche Versnovellistik und stammen aus dem ersten Viertel des 14. Jahrhunderts.
- 10 Zur Handschrift Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cpg 4 aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts vgl. [hier](#).

- 11 Zitiert nach der von Anne Kirchhoff und mir für das oben erwähnte Editionsprojekt ›Neuedition und Kommentierung der deutschen Versnovellistik des 13. und 14. Jahrhunderts‹ (Köln/Tübingen) erarbeiteten Edition, die wohl 2018 publiziert wird.
- 12 Auf welche anderen Gründe Fischer hier Bezug nimmt bzw. hinweist, bleibt offen.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Ein kurzweilig Lesen von Dii Ulenspiegel, hrsg. von Wolfgang Lindow, Stuttgart 2015.
Novellistik des Mittelalters. Märendichtung, hrsg., übersetzt und kommentiert von Klaus Grubmüller, Frankfurt a. M. 1996 (Bibliothek des Mittelalters 23/Bibliothek deutscher Klassiker 138).

Sekundärliteratur

- Blum, Martin: Queer Desires and the Middle High German Comic Tale. Dietrich von **der Glezze's ›Der Borte‹**, in: Lorey, Christopher/Plews John L. (Hrsg.): Queering the Canon. Defying Sights in German Literature and Culture, Columbia 1998, S. 106–125.
- Echelmeyer, Nora/Kirchhoff, Matthias: *Iist, lüg und snöder reichtum*. Zum Wandel der Schuldbewertung im ›**Schneekind**‹ A und B, in: ZfdA 145 (2016), S. 343–356.
- Fischer, Hanns: Studien zur deutschen Märendichtung, Tübingen ²1983.
- Haug, Walter: Entwurf zu einer Theorie der mittelalterlichen Kurzerzählung, in: Ders./Wachinger, Burghart (Hrsg.): Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts, Tübingen 1993 (Fortuna vitrea 8), S. 1–36.
- Heinrich, Vera [u. a.]: Eulenspiegel ausstellen als Mittelalter-Rezeption, in: Bennewitz, Ingrid/Ohlendorf, Wiebke (Hrsg.): Von Heiligen, Ritter und Narren. Festschrift Hans-Joachim Behr, Wiesbaden 2014, S. 177–189.
- Honegger, Peter**: ›**Ulenspiegel**‹. Ein Beitrag zur Druckgeschichte und zur Verfasserfrage, Neumünster 1973 (Verein für Niederdeutsche Sprachforschung 8).
- Karg, Ina: Der Bösewicht im Klassenzimmer. Diskursumbau und Sprachhandeln – eine **Perspektive für den** ›handlungsorientierten Literaturunterricht‹, in: Deutschunterricht 51/1 (1998), S. 27–36.
- Kirchhoff, Matthias: *Nu merket baz – Der ›Borte‹*, ›Wigalois‹ und die QUEER-Forschung, in: Burrichter, Brigitte [u.a.] (Hrsg.): Aktuelle Tendenzen der Artusforschung, Berlin/Boston 2013 (Schriften der internationalen Artusgesellschaft 9), S. 421–436.

- Kragl, Florian: Die (Un-)Sichtbarkeit des Paratexts. Von einem Prinzip mittelalterlicher **Buchgestaltung am Beispiel der ›Herzmaere‹**-Überlieferung, in: PBB 138 (2016), S. 390–432.
- von Kralik, Dietrich: **›Der Borte‹** Dietrichs von der Glezze in ursprünglicher Gestalt, in: ZfdA 60 (1923), S. 153–193.
- Kraß, Andreas: Das erotische Dreieck. Homosoziales Begehren in einer mittelalterlichen Novelle, in: Ders. (Hrsg.): Queer denken. Gegen die Ordnung der Sexualität, Frankfurt a. M. 2003, S. 277–297.
- Millet, Victor: Märe mit Moral? Zum Verhältnis von weltlichem Sinnangebot und geistlicher Moralisierung in drei mittelhochdeutschen Kurzerzählungen, in: Huber, Christoph [u. a.] (Hrsg.): Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur, Tübingen 2000, S. 273–290.
- Pabst, Bernhard: Text und Paratext als Sinneinheit? Lehrhafte Dichtungen des Mittelalters und ihre Glossierung, in: Wolfram-Studien 19 (2006), S. 117–145.
- Ragotzky, Hedda/Ortmann, Christa: Minneherrin und Ehefrau. Zum Status der Geschlechterbeziehung im **›Gürtel‹** Dietrichs von der Glezze und ihrem Verhältnis zur Kategorie *gender*, in: Ingrid Bennewitz/Tervooren, Helmut (Hrsg.): *Manlichiu wîp, wîplich man. Zur Konstruktion der Kategorien ›Körper‹ und ›Geschlecht‹* in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin 1999 (Beihefte zur ZfdPh 9), S. 67–79.
- Schnell, Rüdiger: Erzähl**strategie, Intertextualität und ›Erfahrungswissen‹**. Zu Sinn und Sinnlosigkeit spätmittelalterlicher Mären, in: Wolfram-Studien 18 (2004), S. 367–404.
- Schwarz, Alexander: Leere statt Lehre im Eulenspiegel, in: Daphnis 40 (2011), S. 89–113.
- Tenberg, Reinhard: Die deutsche Till-Eulenspiegel-Rezeption bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, Würzburg 1996.
- Ziegeler, Hans Joachim: Erzählen im Spätmittelalter. Mären im Kontext von Minnerehen, Bispeln und Romanen, München 1985 (MTU 87).
- Zöllner, Sonja: Der Schalk in der entfremdeten Gesellschaft. Dil Eulenspiegel als anachronistische Figur, in: Cramer, Thomas (Hrsg.): Till Eulenspiegel in Geschichte und Gegenwart, Bern [u. a.] 1978, S. 7–28.
- Zotz, Nicola: Sammeln als Interpretieren. Paratextuelle und bildliche Kommentare von Kurzerzählungen in zwei Sammelhandschriften des späten Mittelalters, in: ZfdA 141 (2014), S. 349–372.

Anschrift des Autors:

Dr. Matthias Kirchhoff
Universität Stuttgart
Institut für Literaturwissenschaft (ILW)
Abteilung Germanistische Mediävistik
Keplerstraße 17
70174 Stuttgart
E-Mail: ilwkirch@ilw.uni-stuttgart.de

Stephanie Blum

»Der Mensch ist zwar ein Mensch, und folglich keine Maus«

Zum Verhältnis von *moralisatio* und Witzprinzip in Daniel Stoppes Fabel ›Die Maus in der Falle«

Abstract. Der Aufsatz widmet sich den bislang in der germanistischen Forschung vernachlässigten Fabeln Daniel Stoppes. Anhand der Fabel ›Die Maus in der Falle« werden die Besonderheiten ihrer ausschweifenden *narratio* herausgestellt, die sich durch eine ausgedehnte Handlungsstruktur, erzählerische Beschreibungen und Bewertungen sowie Anspielungen auf tradierte Symbole auszeichnet. Elemente der Gelehrtensatire in Auseinandersetzung mit der Stoa und die dadurch erzeugte Ironie machen das Verhältnis zur *moralisatio* problematisch. Stoppes Fabeln knüpfen über das Witzprinzip an die französische Fabeltradition an und erleben im Kontext der kurz darauf erscheinenden deutschsprachigen Fabeltheorien eine Abwertung.

Wie viele Fabelsammlungen der Aufklärung artikuliert auch der 1738 in Breslau erschienene erste Fabelband Daniel Stoppes (›Neue Fabeln oder Moralische Gedichte, der Jugend zu einem nützlichen Zeitvertreibe aufgesetzt von Daniel Stoppen«) bereits im Titel den lehrhaften Anspruch der Gattung. In der Formulierung des »nützlichen Zeitvertreibes«¹ schwingt **das Horaz'sche Paradigma des *prodesse et delectare*** mit – eine zentrale poetologische Maxime der Aufklärung im Allgemeinen sowie der zahlreichen theoretischen Bestimmungen der Fabelgattung im Besonderen. Auf eben dieser didaktischen Funktion, der Mischung aus Unterhaltung und Belehrung, basiert die Begeisterung des 18. Jahrhunderts für die Fabel,

deren Blütezeit besonders »in den drei Jahrzehnten zwischen 1740–1770« (Seidler 2010, S. 83) zu verorten ist. So liegt auch in allen zeitgenössischen Fabeltheorien der Fokus zunächst auf der Moral; lediglich hinsichtlich ihrer Vermittlung und Funktionsweise sowie der dazu am besten geeigneten sprachlichen Ausgestaltung gibt es unterschiedliche Gewichtungen.

Johann Jacob Breitinger formuliert 1740 in seiner »Critischen Dichtkunst« »eine der ersten umfangreichen deutschen Fabeltheorien im 18. Jahrhundert« und bestimmt dort »die Priorität der didaktischen Funktion gegenüber der künstlerischen Ausgestaltung« (beide Zitate Seidler 2010, S. 84). Denn laut Breitinger ist die Fabel

erfunden worden, moralische Lehren und Erinnerungen auf eine verdeckte und angenehm-ergetzende Weise in die Gemüther der Menschen einzuspielen, und diesen sonst trockenen und bitteren Wahrheiten, durch die künstliche Verkleidung in eine reizende Maßke, einen so gewissen Eingang in das menschliche Hertz zu verschaffen, daß es sich nicht erwehren kan, ihren heilsamen Nachdruck zu fühlen. (Breitinger 1740, S. 166)

Auch Johann Christoph Gottsched bestimmt 1751 in der vierten Auflage seiner umfangreichen Poetik »Versuch einer kritischen Dichtkunst vor die Deutschen« die didaktische Funktion der äsopischen Fabel² mit einer metaphorischen Umschreibung: »Die Fabeln schickten sich nun sonderlich dazu, um die an sich bitteren Lehren, gleichsam zu verzuckern« (Gottsched 1751, S. 446). Betrachtet man die Bildlichkeit, derer sich sowohl Breitinger als auch Gottsched bedienen, so fällt auf, dass diese dem Bereich der Nahrung oder Medizin entstammt. Die zu vermittelnde Moral wird mit Nähr- und Wirkstoffen umschrieben, die den Menschen mit dem Ziel der Verbesserung zugeführt werden. Um diese gewünschte »heilsame« Wirkung zu erzielen, muss die »trockene« und »bittere« *moralisatio* der Fabel in die bekömmliche »Verpackung« der *narratio* eingekleidet werden – der Erzählteil ist also notwendiges Mittel zur didaktischen Wirkungsabsicht, wohingegen seine narrative Ausschmückung in den Fabeltheorien kritisch betrachtet wird.

So einig sich die eigentlich zerstrittenen Literaturtheoretiker Gottsched und Breitinger hinsichtlich der Zweckbestimmung der Fabel sind,³ so erstaunlich divers ist das Spektrum an Fabeldichtungen in den drei genannten Jahrzehnten. Auch wenn die meisten Fabeltheorien die Gattung als »kurz« und »nicht gar zu lang« (Gottsched 1751, S. 448) bestimmen,⁴ unterscheiden sich die zeitgenössischen Fabeldichtungen besonders in ihrer Ausgestaltung der Narration. Während beispielsweise in den Versfabeln Friedrich von Hagedorns die erzählerische Eleganz im Fokus steht und auch Christian Fürchtegott Gellert besonders in seinen frühen Fabeln durchaus auf erzählerische Ausschmückung zurückgreift, zeichnen sich die meisten Fabeln Daniel Wilhelm Trillers, Johann Wilhelm Ludwig Gleims und besonders die Prosafabeln Gotthold Ephraim Lessings durch ihre prägnante Kürze aus – was sich rein quantitativ am Umfang der Verse oder Sätze ablesen lässt. Daniel Stoppe gilt als umstrittener Vertreter eines ausschmückenden Erzählstils, was im Druckbild seiner Fabelsammlung im meist mehrere Seiten umfassenden Erzählteil augenfällig wird. Ich möchte in diesem Aufsatz am Beispiel einer Fabel Stoppes untersuchen, in welches Spannungsverhältnis eine solch ausgedehnte *narratio* zur *moralisatio* geraten kann und wie darüber hinaus der Witz zum Faktor wird, der einer eindeutigen Festlegung zuwiderläuft und einen »narrativen Überschuss« erzeugt.

Der Fabelautor Daniel Stoppe wurde in der Forschung bislang kaum berücksichtigt, lediglich aus musikwissenschaftlicher Perspektive fand er als Textdichter des Komponisten Georg Philipp Telemann Erwähnung (vgl. Koch 1996). Das ist eine Ausgangslage, die symptomatisch für die germanistische Fabelforschung ist, die sich mit Blick auf das 18. Jahrhundert vornehmlich kanonisierten Autoren wie Gellert oder Lessing widmet. Zu diesem Befund gelangt auch Kristin Eichhorn, deren Dissertation aus dem Jahr 2013 eben diese Lücke schließen möchte und deren chronologische Darstellungsweise mit der Wiederbelebung der Fabel durch Triller und Stoppe einsetzt. Ihre Ausführungen zu Stoppes sogenannten »Gegenstands-

fabeln« (Eichhorn 2013, S. 73) sind weitaus differenzierter als seine Erwähnung in beispielsweise Reinhard Dithmars mehrfach neuaufgelegtem Standardwerk zur Fabelgattung.⁵

Zu Lebzeiten war Stoppe in literarischen Kreisen bekannt, er studierte an der Universität Leipzig und wurde dort 1728 Mitglied der Deutschen Gesellschaft (vgl. Joost 1991); auch sind seine Briefe an Gottsched überliefert. Neben der Veröffentlichung von Kantaten, Arien, satirischen Versepieteln und Kasualpoesie reüssierte er als Fabeldichter. Seine ›Neuen Fabeln oder Moralische Gedichte‹ aus dem Jahr 1738 wurden 1740 um einen zweiten Teil erweitert, 1745 in einem Neudruck erneut herausgegeben und waren beim zeitgenössischen Publikum durchaus beliebt (vgl. Markgraf 1893, S. 436). Gottsched führt ihn in seiner ›Critischen Dichtkunst‹ gemeinsam mit anderen Autoren als berühmten deutschen Äsop-Nachfolger an (vgl. Gottsched 1751, S. 442) und beschreibt die aktuelle deutschsprachige Fabeldichtung wie folgt: »Einige von diesen haben fremde Fabeln und Erfindungen auf eine neue Art in Verse gebracht; andre aber haben eigene und neue erdichtet; andre aber auch Erzählungen mit eingemischet« (Gottsched 1751, S. 442). Für die aufklärerischen Fabeldichter ergeben sich also drei Vorgehensweisen: erstens die Umdichtung tradierter Fabelstoffe, sodass neue Stoffvarianten entstehen, zweitens die Erfindung von neuen Fabelstoffen sowie drittens die Gattungsmischung von Fabel und Erzählung.

Dass Stoppe die zweite und dritte Variante bevorzugt, wird an seinem Umgang mit den tradierten Fabelstoffen ersichtlich. Sein erster Fabelband umfasst vier Bücher zu je 25 Texten, die wenige Äsop-Stoffe aufgreifen und daher im Titel als ›Neue Fabeln‹ ausgewiesen werden. Auch ist die ›Einmischung‹ von Erzählungen bereits in der Titelformulierung »Moralische Gedichte« angekündigt, denn in vielen Texten sind die Gattungsgrenzen fließend. Diese Gattungsmischung von Fabel und moralischer Verserzählung ist typisch für viele der zeitgenössischen Fabelsammlungen (zu diesem Ergebnis kommt z. B. Ulrike Bardt [1999, S. 153f.] in ihrer Untersuchung der Fabel- und Erzähldichtung Friedrich von Hagedorns). Da die Texte der

einzelnen Bücher Stoppes als ›Neue Fabeln‹ überschrieben sind, ist von einem weit gefassten Gattungsbegriff auszugehen. Die Protagonisten der Texte sind sowohl Tiere, belebte Natur und Gegenstände als auch Menschen und personifizierte Eigenschaften, sodass die Nähe zur moralischen Verserzählung oder zur Parabel hier deutlich erkennbar ist. Auch ihre narrative Ausgestaltung trägt dazu bei, denn schon im Druckbild der Sammlung fällt auf, dass der Erzählteil mindestens zwei Seiten umfasst und damit verhältnismäßig lang ist. Die Lehre wird als Epimythion nachgestellt und im Druckbild durch Asterisken grafisch vom Erzählteil abgehoben. Diese ersichtliche Dominanz des Erzählteils erzeugt ein Ungleichgewicht, denn das Fabulieren, das ausschmückende Erzählen, scheint mehr im Fokus zu stehen als die abschließende Moral.

Auch die ›XXIV. Fabel. Die Maus in der Falle‹ (Stoppe 1740, S. 200–202) zeichnet eine solche narrative Ausschmückung aus. Der Erzählteil erstreckt sich über 52 vier- bis sechshebige jambische Verse, das Epimythion umfasst hingegen nur sechs Verse. Auch die Handlungsstruktur der Fabel ist in die Länge gezogen: Während die Ausgangssituation einer Maus, die sich in einer Falle befindet, knapp in drei Versen geschildert wird, ist der Wechsel von Rede und Gegenrede beziehungsweise *actio* und *reactio* stark ausgedehnt. Zunächst bittet die Maus ihre »Schwestern« (V. 5) um Hilfe, doch deren Befreiungsversuch scheitert: »Sie konnten nichts mehr thun, als daß sie sie beklagten, / Und ihr das nöthigste von ihrem Mitleid sagten« (V. 11f.). Auf diesen ersten Wechsel von *actio* und *reactio* folgen dann zwei längere Redeteile. Als erstes tritt die »Großmama« (V. 13) der Maus auf, beklagt das »Verderben« ihrer »Enkelinn« (V. 14) und nimmt Abschied: »Sie schlich nun selbst mehr todt als lebend fort« (V. 24). Nach ihrer Klagerede tritt eine weitere Maus auf, die als Gelehrte charakterisiert wird: »Die in der Schulberedsamkeit / Was ehrliches gethan, und schon seit achtzehn Wochen, / Den Senecam durchkaut, zernagt, durchwühlt, durchkrochen« (V. 27–29). Sie ergreift ebenfalls das Wort, und der vorangehenden Klage wird nun eine Lektion in stoischer Lebenshaltung und Affektkontrolle ent-

gegengehalten: »Was unvermeidlich ist, das trägt man mit Geduld« (V. 37). Erst nach dieser umfangreichen zweiten Rede erfolgt die abschließende Gegenrede der gefangenen Maus, die in ihrer Situation keinen Trost in der Philosophie finden kann: »Wer keinen Trost vonnöthen hat, / Wird alles, was du sagst, mit leichter Mühe glauben« (V. 51f.).

Auch die Erzählinstanz trägt maßgeblich zum Eindruck des »Fabulierens« im Sinne eines ausschmückenden, plaudernden Erzählens bei. Aus heterodiegetischer Position heraus wird der Erzählteil mit häufiger Figurenrede gestaltet, doch an vielen Stellen weicht das dramatische *showing* dem narrativen *telling*: Der Erzähler tritt wertend auf, hat Innensicht in das Gefühlsleben der Protagonisten und informiert darüber. So erfährt man beispielsweise, dass es der älteren Maus »aus Wehmuth« (V. 23) die Sprache verschlägt, und durch Adjektive wie »die arme Maus« (V. 47) wird Mitleid suggeriert. Allerdings ist auch ironische Distanz erkennbar, z. B. wenn der anfängliche Hilferuf der Maus »mit erhabenem Schalle« (V. 4) erklingt und durch diese fast schon paradoxe Wortwahl in seiner Bedeutung überhöht wird. Besonders die bereits zitierte Beschreibung der gelehrten Maus weist Ironie auf, da ihre Gelehrsamkeit von der wortwörtlichen Einverleibung der Schriften Senecas herrührt. Im Epimythion ergreift der Erzähler dann selbst das Wort und formuliert eine Moral, in der die Situation auf die Menschen übertragen und die Möglichkeit eines Trostes für den »Sterbenden« (V. 55) bezweifelt wird. Doch indem der Eröffnungsvers des Epimythions das eigentlich Offensichtliche reformuliert, entsteht auch hier der Eindruck ironisch-lakonischer Distanz: »Der Mensch ist zwar ein Mensch, und folglich keine Maus; / Doch sein gegebner Trost sieht oft nichts besser aus« (V. 53f.).

Der durch die Ausdehnung der »klassischen« Struktur und diese nuancierte Erzählhaltung bedingte »narrative Überschuss« macht es schwer, eine eindeutige Moral zu erkennen. Denn auch das abschließende Fazit lässt Fragen hinsichtlich der Deutung offen: »Man sagt dem Sterbenden, daß alle sterben müssen, / Daß Jahre, Tag und Stunden fliehn; / Gar recht! Allein

mein Freund! ist das ein Trost für ihn? / O nein! denn die Natur wünscht davon nichts zu wissen« (V. 55–58).

Die hier formulierte Absage an eine Möglichkeit des Trostes arbeitet mit literarhistorischen Anspielungen: Der klimaktisch angeordnete Hinweis auf das Fliehen der Jahre, Tage und Stunden ist ein beliebtes Motiv des Barock. So heißt es beispielsweise in Heinrich Mühlporths Leichengedicht ›Die flüchtige Zeit / Betrachtet bey Beerdigung Hn. G. G. den 17. Septembr. 1679‹: »Jahr / Monat / Tag und Stunden fliehen / Was weg / bleibt ewig weggeschwemmt« (Mühlpfort 1686/87, S. 409). Gemeinsam mit dem Satz »daß alle sterben müssen«, der für den Grundgedanken des *memento mori* steht, werden also in der Moral traditionelle Bilder der *vanitas* aufgegriffen. In diesem Zusammenhang ist die Wahl des Fabeltiers interessant, denn Mäuse sind symbolisch negativ konnotiert: »Von der Tatsache, dass die Maus durch ihre Gefräßigkeit Vorräte vernichtet und Krankheiten überträgt, rührt die negative Zuordnung der Maus zum Bösen und zum Teufel« (Said 2012, S. 267). Daher fungieren sie in bildnerischen Darstellungen häufig als Todesboten: »In der Stilllebenmalerei des 16. bis 17. Jahrhunderts sind die an allem knabbernden Mäuse als *vanitas*-Symbol eingesetzt« (Kretschmer 2011, S. 280).

Auch in der Literatur können sie Vergänglichkeit symbolisieren. Zu dieser *vanitas*-Symbolik der Maus trägt besonders die Legende bei, in der eine Maus »als Allegorie der zerstörerischen Zeit am Baum oder auch am Strauch des Lebens« (Said 2012, S. 267) nagt. Die Fabel nutzt also Motive und Symbole, die in Literatur und Bildender Kunst mit dem *vanitas*-Gedanken verbunden sind, um ihr Sujet des Umgangs mit dem nahen Tod zu illustrieren. Auf inhaltlicher Ebene bietet der Verweis auf die allgemeine Vergänglichkeit jedoch weder im Erzählteil noch in der Moral einen Trost – dem tradierten Denkmuster wird eine Absage erteilt, denn für den tatsächlich Sterbenden führt der Gedanke an die Vergänglichkeit alles Irdischen nicht zu einer Erleichterung seiner gegenwärtigen Situation.

Auch die zuvor von der gelehrten Maus propagierte *ars moriendi* wird als wirkungslos abgetan. Ihre Argumentation ist an die Ethik der Stoa angelehnt. Diese geht davon aus, »daß die menschliche Vernunft Abkömmling und Teil der göttlichen Vernunft ist, die das Natur- und Weltgeschehen bestimmt und der in bewußter und willentlicher Entsprechung sich einzufügen das Ziel des menschlichen Lebens ist« (Forschner 1998, Sp. 181). Die Maus fordert ein solches willentliches Einfügen des Sterbenden in den natürlichen Kreislauf, indem sie wie folgt argumentiert: »Sie zahlen der Natur die längstgemachte Schuld; / Denn diese leiht uns nur das Leben« (V. 38f.). Innerhalb der stoischen Ethik siegt insgesamt die »Vernunftnatur des Menschen«, indem dieser »nur in der uneingeschränkten Liebe zum eigenen **Vernünftigsein und in der Vernunftqualität des Handelns [...] seine Erfüllung** findet« (beide Zitate Forschner 1998, Sp. 182). Eine solche Haltung bedingt auch die stoische Auffassung von Sterben und Tod: »Der Weise wird den Tod, das notwendige Ende des Lebens, in einen sittlichen Akt, d. h. in einen Akt der Vernunft, verwandeln, indem er ihn freiwillig übernimmt oder sich – wenn die Erhaltung der Freiheit es erfordert – selbst tötet« (Hügli 1998, Sp. 129). Der Begriff des Weisen für eine Person mit der Fähigkeit zu dieser stoischen Aneignung des Todes wird ebenfalls von der gelehrten Maus verwendet: »Dem Weisen kann der Tod niemals erschrecklich scheinen« (V. 34). Auch die Erfüllung, die in eben dieser Haltung liegen soll, wird in einer rhetorischen Frage als glücklicher Zustand beschrieben: »Wer bald sein Ziel erreicht, ist der nicht glücklich genug?« (V. 43).

Doch gerade diesem Grundgedanken erteilt die gefangene Maus eine Absage: »Jst Sterben so ein Glück: So tritt an meine Statt, / Jch will es dir gar gern erlauben« (V. 49f.). Die Philosophie taugt aus ihrer Perspektive nur in der Theorie, mit der Realität konfrontiert erweist sie sich als nicht auf die individuelle Situation übertragbar: »Ach! sprach die arme Maus, der Trost ist schon gar gut: / Nur Schade! daß er nicht bey mir die Wirkung thut« (V. 47f.). Der stoischen Ethik wird jedoch keine generelle Absage erteilt, denn es wird deutlich, dass die Geisteshaltung durchaus Trost bieten

könnte. Da man dazu aber der Übung bedarf, ist sie als gut gemeinter Rat nicht einfach zu übernehmen. Zudem lässt die ausweglose Lage der Maus keine freiwillige Übernahme der stoischen Ethik zu, denn die dafür notwendige Freiheit ist bereits verloren. Die Kritik richtet sich folglich weniger gegen die Philosophie als solche denn gegen Personen, die einen unüberlegten, der Situation unangemessenen Rat erteilen.

Dass eben dieses Verhalten der gelehrten Maus kritisiert wird, zeigt sich auch an ihrer Beschreibung durch den Erzähler. Wie bereits erwähnt, wird ihr Bildungsweg ironisiert, indem er als wortwörtliche Einverleibung der Schriften Senecas beschrieben wird. Darüber hinaus währt diese Beschäftigung nur »achtzehn Wochen« (V. 28). Allerdings tritt sie mit großer Überzeugung und Überheblichkeit auf, sie bezeichnet die klagenden Mäuse als »Memmen« (V. 30) und ihr Mitleid als »blind[]« (V. 31). Ihrem Gegenüber wirft sie einen Mangel an banalstem Wissen vor: »Und wissen sie denn nicht, daß alles sterblich sey?« (V. 42). Dieses überlegene Auftreten zeigt sich auch in den vorletzten Versen ihrer Rede, da sie der gefangenen Maus erneut einen Mangel an Klugheit unterstellt, sollte diese sich nicht von ihren Thesen überzeugen lassen: »Drum, Freundin! nur getrost! die alle sind nicht klug, / Die einen frühen Tod nicht für was Gutes achten« (V. 44f.). Die Maus ist also einerseits eine Scheingelehrte, da sie sich ihr philosophisches Wissen lediglich dilettantisch angeeignet hat, andererseits scheitert sie aufgrund mangelnder Empathie an der Anwendung ihres Wissens. Lebenspraxis und Theorie klaffen hier auseinander, wodurch die Fabel in die Nähe der aufklärerischen Gelehrtensatire rückt.

Das Genre der Gelehrtensatire erlebte in der Aufklärung eine Blütezeit. Es ist gekennzeichnet durch »die satirisch kritisierten, parodistisch nachgeahmten, übertreibend karikierten, polemisch verfälschten, manchmal auch lächelnd bestätigten Bilder des Gelehrten« (Košenina 2003, S. 21). Das Verhalten der sich gelehrt gebenden, überheblichen Maus entspricht dem in der Gelehrtensatire häufig dargestellten Typus des sogenannten Pedanten. Ausgehend von Christian Thomasius, der ein Kapitel seiner Schrift »Intro-

ductio ad philosophiam aulicam« der Pedanterie widmet und sie anhand zentraler Eigenschaften wie Prahlerei, Überheblichkeit und Ungeschick bei der praktischen Ausübung der Gelehrsamkeit charakterisiert, gelten der Pedant in der Aufklärung als Negativbeispiel eines Gelehrten (vgl. **Košeniina** 2003, S. 58) und die Pedanterie als »eine mit Eitelkeit verbundene Scheingelehrsamkeit« (Grimm 1998, S. 184).

Ebenfalls Gegenstand der Gelehrtsatire und eng verwandt mit dem Pedanten ist die Figur des sogenannten »Kalmäusers«. **Laut Grimm'schem** Wörterbuch »galt [der Begriff »Kalmäuser«] besonders von bücherwürmern, gelehrten stubenhockern« (Grimm, Bd. 11, Sp. 72) und wird mit dem des Pedanten gleichgesetzt: »Kalmäuserei, f. substantiv zu kalmäusern, knauserei [...], pedanterei, schulfüchserei« (Grimm, Bd. 11, Sp. 73). Die Wahl des Fabeltiers legt einen Anklang an diesen Charakter nahe, und die Maus wird im Zerwühlen und Durchkriechen der Bücher als wortwörtlicher Bücherwurm charakterisiert. Sie tritt überheblich und belehrend auf, prahlt mit ihrer »Schulberedsamkeit« (V. 27) und ihrem Bücherwissen, kann dieses in der konkreten Situation jedoch nicht anwenden. Doch gerade die Anwendbarkeit von Gelehrsamkeit ist ein zentraler Anspruch der Aufklärung, denn ausgehend von den Schriften von Thomasius und Christian Wolff und ihres Idealbildes eines Gelehrten bemüht man sich »um die Integration der Gelehrten in die bürgerliche Gesellschaft« (Grimm 1998, S. 159). Daher widmet sich die Gelehrtsatire besonders dem Nicht-Gelingen eben dieses Anspruchs:

Die Gelehrtsatire der frühen Aufklärung basierte auf der popularisierten Philosophie Christian Wolffs, führte jedoch die älteren Ansätze des Thomasius fort. Sie repräsentiert den Umschlagpunkt zwischen dem traditionellen Verständnis des »Gelehrten« und der modernen Auffassung des ins Bürgertum integrierten Wissenschaftlers, dessen Forschen und Lehren gesellschaftlichen Zwecken dienen sollte. (Grimm 1998, S. 162)

Auch der Maus gelingt es nicht, ihr Wissen zum Nutzen der Sterbenden anzuwenden und philosophischen Trost zu spenden. In satirischem Ton führt die Fabel genau die Diskrepanz von weltabgewandter Theorie und

lebenswirklicher Praxis vor. Denn das individuelle Schicksal der Sterbenden kann mit den allgemein bekannten Prinzipien von Vergänglichkeit und Tod nicht erfasst werden – es siegt »die Natur« (V. 58) über den Verstand, wie im letzten Vers polemisch angemerkt wird.

Diese Grundkonstellation erweist sich als problematisch für den Wirkmechanismus der Fabel, denn eigentlich soll die Gattung typisch menschliche Verhaltensweisen vorführen und anhand dieser eine allgemeingültige Moral formulieren. Doch das *fabula docet* lässt sich in der Beispielfabel nicht genau bestimmen, der Lehrsatz mündet lediglich in der Aussage, dass sich die menschliche Natur im Sterben dem Trost verschließen kann. Kritisiert wird vor diesem Hintergrund indirekt der Versuch des gelehrten Pedanten, philosophische Lehrsätze zu dozieren – es wird jedoch keine Alternative angeboten: Zwar wird dem überheblichen Scheingelehrten das Mitleid der anderen Mäuse gegenübergestellt, doch bleibt hier eine Bewertung durch die Erzählinstanz aus und auch im Epimythion wird darauf nicht mehr eingegangen.

In diesem Zusammenhang ist zudem der einleitende Vers der Moral untypisch für die Fabelgattung: Einerseits wird durch die Aussage »der Mensch ist zwar ein Mensch, und folglich keine Maus« (V. 53) Ironie erzeugt, da der Unterschied zwischen Mensch und Maus doch offensichtlich ist. Andererseits wird eben dieser Unterschied zwischen Mensch und Tier im Folgenden aufgehoben: »Doch sein gegebener Trost sieht oft nichts besser aus« (V. 54). Die grundlegende Prämisse der Fabelgattung, eine Anthropomorphisierung der Tiere zur Darstellung menschlicher Verhaltensweisen in der *narratio* zu nutzen und in der *moralisatio* eine Übertragung auf den Menschen vorzunehmen, wird selbstreflexiv aufgegriffen – nur dass dann der grundlegende Unterschied in der Pointe aufgehoben wird: Die menschliche Natur nähert sich tatsächlich dem Tier an.

Der Lehrsatz stellt also – ob ironisch gebrochen oder nicht – die menschliche Natur über Philosophie und Vernunft. Die personifizierte Natur, die hier *pars pro toto* für die menschlichen Triebe steht, verweigert sich dem

philosophischen oder theologischen Wissen und »wünscht davon nichts zu wissen« (V. 54). Bereits im Erzählteil möchte die Maus nicht an einen Trost »glauben« (V. 52). Indem Wissen und Glauben eine Absage erteilt wird, triumphieren die Affekte über den Verstand. Das ist im rationalistisch geprägten Denkkontext der Frühaufklärung eigentlich ein negativer Vorgang, der allerdings im Argumentationszusammenhang der Fabel nicht negativ konnotiert wird. Die menschliche Natur des Sterbenden mit den dazugehörigen Empfindungen wird vielmehr akzeptiert und dem verbildeten Scheingelehrten in ihrer entlarvenden Einfachheit entgegengehalten. Da die gefangene, ungebildete Maus das letzte Wort im Erzählteil hat und ihre Denkweise im Epimythion durch die Erzählinstanz noch bekräftigt wird, erhält die Fabel eine unerwartete Pointe, die im Dienste der Gelehrtensatire steht.

Die bisherigen interpretatorischen Bemühungen zeigen, dass die Fabel auf den ersten Blick eher nicht für die didaktische Unterhaltung eines jungen Publikums geeignet zu sein scheint, wie der Untertitel der Sammlung (»der Jugend zu einem nützlichen Zeitvertreiber«) nahelegt.⁶ Zwar wird die gefangene Maus als »junge Maus« (V. 1) bezeichnet, sodass eine gewisse Nähe zur Jugend erzeugt wird, doch das philosophische Thema mit seinen Anspielungen auf die Stoa sowie die Parodie des Pedanten respektive Kalmäusers zielt auf einen doch zumindest belesebenen Adressatenkreis. Die scheinbare Diskrepanz zwischen anspruchsvollem Sujet und intendiertem Publikum lässt sich durch Stoppes Funktionsbestimmung der Fabel auflösen. Eichhorn stellt fest, dass seine poetologischen Fabeln zwar »Kritik am unausgebildeten Geschmack der unteren Schichten« äußern, diese jedoch nicht in »einer Abkehr vom »Pöbel«« mündet, sondern im Bestreben, »dessen Geschmack zu verbessern.« Die Fabel soll daher »den Übergang schaffen zu einer Poesie, die zwar die Bedürfnisse des Publikums berücksichtigt, nicht aber »zotenhaftig« ist und somit nutzlos bleibt, sondern die Leserschaft erst noch zur Rezeption ernsthafter Kunst heranziehen will« (alle Zitate Eichhorn 2013, S. 79f.). Auch die hier diskutierte Fabel führt das

Publikum auf unterhaltsame Weise an das anspruchsvolle Sujet heran und kann zur weiteren Beschäftigung mit der Philosophie anregen. Zum erzieherischen Anspruch passt das Element der Gelehrten satire, denn das dort postulierte Paradigma einer Anwendbarkeit von Wissen lässt sich auch auf die Fabel dichtung übertragen, die eben eine »moralische Wirksamkeit« (Eichhorn 2013, S. 80) gewährleisten soll.

Insgesamt werden besonders der ironische Ton und die Pointe zu Faktoren, die einer eindeutigen Lesart zuwiderlaufen und einen »narrativen Überschuss« erzeugen. Zudem entschärft und bagatellisiert der Humor der Fabel, der auch in der Moral präsent bleibt, das Sujet des Sterbens und der menschlichen Haltung zum Tod. Die Untersuchung der Beispielfabel macht auf mehreren Ebenen deutlich, warum Stoppes Fabeln auch unter Zeitgenossen zwar beliebt waren, jedoch schon bald eine Abwertung seiner Fabel dichtung einsetzte. Seine Fabeln wurden von den Theoretikern nicht als mustergültige Vertreter der Gattung angesehen, denn im zeitgenössischen Kontext läuft besonders die lange Ausgestaltung der *narratio* den auf das Kriterium der Kürze hin ausgerichteten Fabeltheorien entgegen. Gottsched beispielsweise kritisiert Stoppes Fabeln in der »Critischen Dichtkunst« mit folgenden Worten:

Man nehme nur la Mottens und Stoppens Fabeln zur Hand, und sehe, wie weitläufig ihre Eingänge, wie geschwätzig sie in ihren Erzählungen, und wie postillenhaft sie oft in den angehängten Lehren sind. Ganz unnütze Umstände, Kleinigkeiten, die nichts zur Absicht beytragen, recken sie so weit auseinander, daß ungeübte Leser endlich das Hauptwerk darüber aus den Augen verlieren. (Gottsched 1751, S. 449)

Auch in der Mäuse-Fabel wurde die Abfolge von Rede und Gegenrede ausgedehnt, etwa durch die Klage der Großmutter, die nichts zum Fortgang der Handlung oder zur Charakterisierung von Protagonist und Antagonist beiträgt. Für das Verständnis der abschließenden Lehre sind weder der erste Befreiungsversuch der Mäuse noch diese Trauerrede notwendig, sie bauen lediglich Spannung auf. Dass dann das *fabula docet* nicht ohne Interpretationsleistung zu verstehen ist, lässt sich ebenfalls nicht mit Gottscheds

Gattungsverständnis in Einklang bringen, der dieses als »Hauptwerk« der Fabel postuliert. Ihre Formulierung mit Mitteln der Gelehrtsatire schließt darüber hinaus vordergründig die »ungeübte[n] Leser« (beide Zitate Gottsched 1751, S. 449) als Zielpublikum aus.

Gottsched weist in seiner Kritik auf die französische Tradition hin, innerhalb derer die Fabeln Stoppes zu verorten sind, insbesondere auf La Motte.⁷ Insgesamt sind die deutschen Fabeltheorien der Aufklärung »in der Auseinandersetzung mit der französischen Tradition, mit René Le Bossu, Nicolas Boileau, Jean de La Fontaine, Antoine Houdar(t) de La Motte und Henri Richer zu verstehen« (Bardt 1999, S. 44). Während hauptsächlich La Fontaine die poetologische Diskussion der 1740er und 1750er Jahre prägt,⁸ steht die La Motte-Rezeption am Anfang der deutschen Fabeldichtung des 18. Jahrhunderts (vgl. Eichhorn 2013, S. 45f.). La Mottes Fabelverständnis folgt allgemein der von La Fontaine begonnenen Ästhetisierung der Gattung, er »propagiert im Rekurs auf La Fontaine einen sehr geschmückten Stil mit unterhaltenden und zerstreuenden Abschweifungen und Detailschilderungen« (Bardt 1999, S. 50f.). Eben diese Elemente der Ausschmückung und des Fabulierens sind die narrativen Aspekte, die Gottsched an Stoppes Fabeln kritisiert und mit dem Namen La Motte in Verbindung bringt.

Doch La Motte gilt vor allem auf poetologischer Ebene als Vordenker, da er 1719 in seinem »Discours sur la Fable« Gedanken entwickelt, die zu grundlegenden Aspekten der aufklärerischen Fabeltheorien werden. So bestimmt er beispielsweise die Funktionsweise der Fabel über ihre Anregung zur Analogiebildung:

Das Vergnügen des Lesers an der Fabel [...] liegt nach La Motte darin, daß der menschliche Intellekt, der *esprit*, durch die allegorische Erzählstruktur angeregt und zu einer Art Denkaufgabe herausgefordert wird, deren Lösung, nämlich die richtige Zuordnung des referierten Vorgangs auf eine bestimmte Problematik der *conditio humana*, ihm Genugtuung und Freude verschaffe. (Lindner 1978, S. 120)

Das Vermögen, Ähnlichkeitsverhältnisse zwischen den Dingen zu erkennen und so eine Verbindung zwischen ihnen herzustellen, wird anhand »der ästhetischen Kategorie des *esprit* bzw. des Witzprinzips« (Lindner 1978, S. 133) beschrieben. In diesem Zusammenhang plädiert La Motte auch für die Neuerfindung von Fabelstoffen, »denn nur im Rahmen unbekannter Fabelhandlungen kann sich dieses Denkspiel der menschlichen Einbildungskraft recht eigentlich entfalten« (Lindner 1978, S. 133).

Stoppes Orientierung an diesen Überlegungen zeigt sich in den »Neuen Fabeln« zunächst daran, dass er kaum Fabelstoffe von Äsop bearbeitet, sondern eigene Konstellationen erfindet. Die Protagonisten sind dabei, neben Tieren, belebter Natur und Menschen, häufig Gegenstände des Alltags, wie beispielsweise Möbelstücke oder Haushaltswaren. Auch Dithmar weist auf diese Tendenz hin, die er abwertend als »Trivialitäten des Alltags« bezeichnet, und stellt fest, dass daher »der Vergleichsbereich sehr weit gespannt« sei (beide Zitate Dithmar 1988, S. 83). Eichhorn relativiert diese Einschätzung, denn die Gegenstands-fabeln machen »nur etwas weniger als ein Viertel aller Texte der vier Bücher des ersten Teils von 1738 aus« (Eichhorn 2013, S. 73). Sie stellt darüber hinaus fest, dass Stoppe mit seinen Fabeln »eine Hinwendung zur lokalen und zeitlichen Gegenwart vollzieht« (Eichhorn 2013, S. 74). Die Funktion der zunächst ungewöhnlich erscheinenden Protagonisten und des Gegenwartsbezugs erschließt sich über das Prinzip des Witzes, denn die Analogieschlüsse und die unverhoffte Verbindung zur »Lebensrealität« (Eichhorn 2013, S. 77) des Zielpublikums sind dadurch umso überraschender.

Dass dieser Wirkmechanismus von den Zeitgenossen durchaus als solcher erkannt wurde, zeigt ein Kommentar in Gellerts Fabeltheorie aus dem Jahr 1744, der das Verfahren wie folgt kritisiert: »Was den Stoppius anbetrifft, so wäre zu wünschen, daß er nicht so oft unbelebte Dinge, insonderheit Instrumente zu seinen Gegenständen wählte und seinen allzuhäufigen Witz in etwas mässigte, denn es kann oft geschehen, daß man durch seinen Scherz lächerlich und abgeschmackt wird« (Gellert 1994, S. 95). Folgt man der

Einschätzung Gellerts, so kann der moralische Anspruch durch das Witzprinzip geschwächt werden, da die Fabeln zu sehr auf die überraschende, ungewöhnliche Analogiebildung hin ausgerichtet sind. Hier könnte ein weiterer Grund für die bald einsetzende Ablehnung von Stoppes Fabeln liegen: Nicht nur die ausschweifende *narratio* alleine, sondern auch das Witzprinzip mit der Suche nach außergewöhnlichen Analogien schränken aus Sicht der Zeitgenossen die didaktische Funktion seiner Fabeln, die Wirksamkeit der *moralisatio*, ein.

In der untersuchten Fabel ist das Fabeltier Maus nicht außergewöhnlich, daher wird der Analogieschluss als Wirkmechanismus der Fabel selbst-reflexiv kommentiert und eine überraschende Pointe auf anderer Ebene erzeugt. Denn die ersten Verse der Moral lassen sich als ironischer Kommentar zu eben diesem Witzprinzip lesen: »Der Mensch ist zwar ein Mensch, und folglich keine Maus / Doch sein gegebener Trost sieht oft nichts besser aus« (V. 53f.). Zuerst weist die Erzählinstanz auf den Unterschied zwischen Mensch und Tier hin, dem sie im folgenden Vers dann widerspricht. Durch die doch gegebene Ähnlichkeit wird auf einer Metaebene der intendierte Wirkmechanismus der Analogiebildung thematisiert. Ironisiert wird das Ganze dadurch, dass die Darstellung der Maus als einer gelehrten offensichtlich auf ein spezifisch menschliches Verhalten ausgerichtet ist, sodass die Analogie keineswegs unerwartet gebildet wird. Darüber hinaus erzeugen die Banalität der Aussage und die fehlende Kausalität der mit »folglich« abgeschlossenen Argumentation eine ironische Distanz.

Stoppe nutzt also die Gattungselemente der Fabel sowie ihren Wirkmechanismus im Dienste der Gelehrtsatire und deren Schlusspointe. Die Beispielfabel zeigt darüber hinaus exemplarisch seine Orientierung am französischen Stilideal: Die Ästhetisierung der Gattung führt zu einer Aufwertung der *narratio*, die einen »narrativen Überschuss« erzeugt, der auf Kosten der *moralisatio* eine eindeutige Auslegung erschwert. Da sich im Folgenden die Fabeltheorien Breitingers, Gottscheds, Gellerts und Lessings von eben diesem Stilideal abkehren, führt dies in Konsequenz zu einer Ab-

wertung der Stoppe'schen Fabeln – ein Urteil, dem sich die ältere Forschung (z. B. Dithmar) nur zu gerne angeschlossen hat, ohne das dezidiert andere Gattungsverständnis zu berücksichtigen und die Fabeln literarhistorisch einzuordnen.

Anmerkungen

- 1 Kristin Eichhorn weist darauf hin, dass 1738 im ursprünglichen Untertitel von einem »erbaulichen« Zeitvertreib die Rede ist, in der Neuauflage von 1740 das Adjektiv »nützlich« verwendet wird und dass die Neuauflage von 1745 wieder auf die ursprüngliche Formulierung zurückgreift (vgl. Eichhorn 2013, S. 18). In diesem Aufsatz wird aus Gründen der Zugänglichkeit die Neuauflage von 1740 zitiert, da nur eine Beispielfabel und nicht die Sammlung als Ganze untersucht wird.
- 2 Gottsched verwendet in der »Critischen Dichtkunst« den Begriff »Fabel« auch im Sinne von Stoff oder Plot eines fiktionalen Textes, also »die Erzählung einer unter gewissen Umständen möglichen, aber nicht wirklich vorgefallenen Begebenheit« (Gottsched 1751, S. 150).
- 3 Differenzen findet man lediglich in der unterschiedlichen Bestimmung des Wunderbaren, das dann auch zum zentralen Streitpunkt des Leipzig-Zürcher Literaturstreits wird. Dieser entzündet sich jedoch hauptsächlich an der Beurteilung von John Miltons Versepos »Paradise Lost« – auf die Diskussion um die Fabelgattung wirkt er sich dann in der Polemik der Schweizer gegen Daniel Wilhelm Triller aus (vgl. Deupmann 2011, S. 73–76).
- 4 Vgl. dazu ebenfalls die Fabeltheorien von Christian Fürchtegott Gellert und Gotthold Ephraim Lessing: Gellert definiert 1744 in seiner Dissertationsschrift die Fabel als »eine kurze und auf einen gewissen Gegenstand anspielende Erdichtung, die so eingerichtet ist, daß sie zugleich ergötzet und zugleich nutzt« (Gellert 1994, S. 5). Und auch Lessing bindet 1759 die Wirkung der Moral an die Kürze der Fabel: »Wenn ich mir einer moralischen Wahrheit durch die Fabel bewußt werden soll, so muß ich die Fabel auf einmal übersehen können; und um sie auf einmal übersehen zu können, muß sie so kurz sein als möglich« (Lessing 2004, S. 135f.).
- 5 Dithmar handelt Stoppe auf einer Seite ab, führt ihn als Beispiel eines Abgleitens »in die Trivialität« (Dithmar 1988, S. 82) an und urteilt, es ginge Stoppe »weniger um die gezielt und knapp vorgetragene »Lehre« als um originelle Ideen, um interessante und ungewöhnliche Ereignisse, die erzählt werden« (S. 83).

- 6 Laut Eichhorn ist Stoppes Fabelsammlung »das einzige frühe Fabelbuch im 18. Jahrhundert, das sich (im Untertitel explizit) an die Jugend wendet« (Eichhorn 2013, S. 75).
- 7 Laut Eichhorn knüpft Stoppe gerade nicht an die französische Tradition an, sondern nimmt »eher die schwanknahen Fabeldichtungen der Reformationszeit zum Vorbild«, was ihm die Kritik Bodmers in der Polemik ›Aufrichtiger Unterricht von den geheimsten Handgriffen in der Kunst Fabeln zu verfertigen‹ (1745) aufgrund der »Derbheit der Texte« einbringt (beide Zitate Eichhorn 2013, S. 81). Allerdings betont sie auch den Zusammenhang dieser Kritik mit der Wahrnehmung Stoppes als Gottsched-Schüler (vgl. S. 82), sodass die Polemik Bodmers im Kontext des Leipzig-Zürcher Literaturstreits gesehen werden muss. Dass in der zeitgenössischen Streitpraxis die persönliche Diffamierung des Gegners über der tatsächlichen Auseinandersetzung mit dessen Thesen oder Dichtungen steht, ist mehrfach betont worden (vgl. exemplarisch Deupmann 2011). So sind beispielsweise Bodmers »Vorwurf der schnellen Ausarbeitung« (Eichhorn 2013, S. 82) der Dichtung sowie der barocke Stil beliebte Topoi eben dieses Literaturstreites. Von Stoppes Auseinandersetzung mit La Motte im Entstehungszeitraum der Fabeln zeugt sein Briefwechsel mit Gottsched. So heißt es in einem Brief vom 17. Dezember 1735 zur Konzeption der Fabelsammlung: »Statt einer Vorrede wollt ich alsdenn des de la Motte Discours sur la fable übersetzen und beyfügen« (Gottsched 2009, S. 445).
- 8 Vgl. dazu beispielsweise die Haltung Lessings, der sich 1759 in seinen ›Abhandlungen über die Fabel‹ einerseits durchaus anerkennend über das »sonderbare Genie« äußert, jedoch »seine Nachahmer« und seine Fabeldichtung kritisiert: »Ihm gelang es die Fabel zu einem anmutigen poetischen Spielwerke zu machen, er bezauberte, er bekam eine Menge Nachahmer, die den Namen eines Dichters nicht wohlfeiler erhalten zu können glaubten als durch solche in lustigen Versen ausgedehnte und gewässerte Fabeln; [...] und jene fingen dafür an, sie als ein Kinderspiel zu betrachten, das sie, soviel als möglich auszuputzen, uns lehren müßten. – So stehen wir noch!« (alle Zitate Lessing 2004, S. 135).

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Breitinger, Johann Jacob: Critische Dichtkunst Worinnen die Poetische Mählerey in Absicht auf die Erfindung Jm Grunde untersucht und mit Beyspielen aus den berühmtesten Alten und Neuern erläutert wird. Mit einer Vorrede eingeführet

- von Johann Jacob Bodemer, Zürich 1740, Reprint Stuttgart 1966 (Deutsche Neudrucke, Texte des 18. Jahrhunderts).
- Gellert, Christian Fürchtegott: Von denen Fabeln und deren Verfassern, in: Ders.: Gesammelte Schriften. Kritische, kommentierte Ausgabe, hrsg. von Bernd Witte. Bd. V: Poetologische und Moralische Abhandlungen. Autobiographisches, hrsg. von Werner Jung [u. a.], Berlin/New York 1994, S. 1–99.
- Gottsched, Johann Christoph: Versuch einer Critischen Dichtkunst durchgehends mit den Exempeln unserer besten Dichter erläutert. Anstatt einer Einleitung ist Horazens Dichtkunst übersetzt, und mit Anmerkungen erläutert. 4., sehr vermehrte Aufl., Leipzig 1751.
- Lessing, Gotthold Ephraim: Abhandlungen über die Fabel, in: Ders.: Fabeln. Abhandlungen über die Fabel, hrsg. von Heinz Rölleke, Stuttgart 2004, S. 65–148.
- Gottsched, Johann Christoph: Briefwechsel. Historisch-kritische Ausgabe, im Auftrage der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig hrsg. von Detlef Döring und Manfred Rudersdorf. Bd. 3: 1734–1735, hrsg. und bearbeitet von Detlef Döring [u. a.], Berlin/New York 2009.
- Mühlpfort, Heinrich: Teutsche Gedichte. Poetischer Gedichte Ander Theil. Neudruck der Ausgabe Breslau und Frankfurt a. M. 1686/87, hrsg. und eingeleitet von Heinz Entner, Frankfurt a. M. 1991 (Texte der frühen Neuzeit 8).
- Stoppe, Daniel: Neue Fabeln oder Moralische Gedichte, der Jugend zu einem nützlichen Zeitvertreibe aufgesetzt von Daniel Stoppen, aus Hirschberg in Schlesien, Mitglieder der deutschen Gesellschaft in Leipzig. Erster Theil, Breslau 1740.

Sekundärliteratur

- Bardt, Ulrike: Literarische Wahlverwandschaften und poetische Metamorphosen. Die Fabel- und Erzähldichtung Friedrich von Hagedorns, Stuttgart/Weimar 1999.
- Deupmann, Christoph: Der Leipzig-Zürcher Literaturstreit. G**d, die ›Schweizer‹ und die Dichterkrönung Christoph Otto von Schönaichs, in: Jürgensen, Christoph/Kaiser, Gerhard (Hrsg.): Schriftstellerische Inszenierungspraktiken. Typologie und Geschichte, Heidelberg 2011 (Beihefte zum Euphorion 62), S. 69–88.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, 16 Bde. in 32 Teilbänden, Leipzig 1854–1961.
- Dithmar, Reinhard: Die Fabel. Geschichte, Struktur, Didaktik. 7. völlig neu bearb. Aufl., Paderborn 1988.
- Eichhorn, Kristin: Die Kunst des moralischen Dichtens. Positionen der aufklärerischen Fabelpoetik im 18. Jahrhundert, Würzburg 2013 (Literatur, Kultur, Theorie 17).
- Forschner, Maximilian: Art. Stoa; Stoizismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10 (1998), Sp. 176–184.

- Grimm, Gunter E.: Letternkultur. Wissenschaftskritik und antigelehrtes Dichten in Deutschland von der Renaissance bis zum Sturm und Drang, Tübingen 1998 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 60).
- Hügli, Anton: Art. Sterben lernen (lat. *ars moriendi*), in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10 (1998), Sp. 129–134.
- Joost, Ulrich: Art. Stoppe, Daniel, in: Killys Literatur Lexikon, Bd. 11 (1991), S. 226.
- Koch, Klaus-Peter: Der Komponist Georg Philipp Telemann und sein schlesischer Textdichter Daniel Stoppe (1697–1747), in: Kunicki, Wojciech (Hrsg.): Aufklärung in Schlesien im europäischen Spannungsfeld. Traditionen – Diskurse – Wirkungen. Bd. 1, Wrocław 1996, S. 161–176.
- Košenina, Alexander: Der gelehrte Narr. Gelehrtsatire seit der Aufklärung, Göttingen 2003.**
- Lindner, Hermann: Zur französischen Fabeltheorie im 18. Jahrhundert, in: Romanistisches Jahrbuch 29 (1978), S. 115–133.
- Kretschmer, Hildegard: Lexikon der Symbole und Attribute in der Kunst. Mit 32 Abbildungen, 3., durchgesehene und aktualisierte Aufl., Stuttgart/Weimar 2011.
- Markgraf, Herrmann: Stoppe, Daniel, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 36, Leipzig 1893, S. 435–436.
- Said, Laura: Art. Maus, in: Butzer, Günter/Jacob, Joachim (Hrsg.): Metzler Lexikon literarischer Symbole. 2., erweiterte Aufl., Stuttgart/Weimar 2012, S. 267f.
- Seidler, Andreas: Fabeltheorien des 18. Jahrhunderts. Im Spannungsfeld von Didaktik, Ästhetik und Unterhaltung, in: Rose, Dirk (Hrsg.): Europäische Fabeln des 18. Jahrhunderts zwischen Pragmatik und Autonomisierung. Traditionen, Formen, Perspektiven, Jena 2010 (Palmbaum-Texte 28), S. 83–94.

Anschrift der Autorin:

Dr. Stephanie Blum
Universität des Saarlandes
Fachrichtung Germanistik
Gebäude A 2.2, Raum 0.21
66123 Saarbrücken
E-Mail: stephanie.blum@uni-saarland.de

