

Zur geistlichen und weltlichen Naturallegorie bei Reinmar von Zweter

Die Sprüche 85, 99/100, 302 a/b

von Isabell van Ackeren, Essen

Inhalt

1. Einführung
 2. Naturallegorie in den Sprüchen 85, 99/100, 302a/b
 - 2.1 Religiöse Allegorisierung - Spruch 85
 - 2.2 Weltliche Allegorisierung - Die Sprüche 99/100 und 302a/b
 3. Schlußbetrachtung
- Statt eines Nachwortes
Literatur

*Und der Mensch versuche die Götter nicht,
Und begehre nimmer und nimmer zu schauen,
Was sie gnädig bedecken mit Nacht und Grauen.
Schiller, Der Taucher*

1. Einführung

Der Allegorie als ‘Aussageform’ kommt bekanntlich für einen großen Teil der volkssprachlichen wie lateinischen Dichtung des Mittelalters eine weitreichende Bedeutung zu. Auf der einen Seite gibt die Allegorie Aufschluß über das Bibel- und Weltverständnis des Mittelalters, auf der anderen Seite besitzt sie Relevanz für eine anspruchsvolle Textgestaltung unter weltlich-ästhetischem Aspekt.¹ Auch wenn sich im Laufe der Neuzeit die ästhetische Bewertung der mittelalterlichen Allegorie mehrfach geändert hat (man vgl. etwa GOETHES mit einer Option für das Symbol verbundene Kritik an ihr), so ist doch der Stellenwert der Allegorie als eines literarhistorischen Phänomens von der Forschung immer erkannt worden und hat zu einer entsprechend hohen Zahl von Untersuchungen geführt. Es gibt jedoch durchaus noch ‘weiße Flecken’ auf der Landkarte, von

¹ Ob es eine mittelalterliche Ästhetik gegeben hat/geben konnte, ist eine heftig diskutierte Frage – sie erscheint mir aber eher sophistisch, weil die Antwort davon abhängt, was man unter Ästhetik versteht. Daß die Theorie einer zweckfreien Ästhetik erst in BAUMGARTENS *Ästhetica* formuliert wurde, besagt nicht, daß die Schönheit (etwa eines Textes) nicht auch im Mittelalter schon als Einzelaspekt relevant sein konnte. Insofern Allegorisierungen natürlich unter den Bedingungen ‘der’ mittelalterlichen Weltanschauung grundsätzlich auch immer (und unvermeidbar) in den Modus des Denkens auf verschiedenen Sinnesebenen initiieren, ergibt sich grundsätzlich eine Nähe zur Religion; aber erstens ist die Allegorie älter als die christliche Religion, und zweitens ist sie – als fortgeführte Metapher – auch ein Tropus im Regelsystem der Rhetorik.

denen vorzugsweise einzelne Autoren betroffen sind. So liegt auch in bezug auf allegorische Verfahrensweisen in den Sprüchen Reinmars von Zweter noch keine Einzeluntersuchung vor; es finden sich bisher lediglich einige unsystematische Hinweise in Überblicksdarstellungen, in deren Mittelpunkt dann die Kategorisierung steht, also die Einpassung des bei Reinmar Vorfindbaren in bereits Bekanntes. Auf Besonderheiten, Abweichungen oder Variationen ist bisher selten aufmerksam gemacht worden.

Die Arbeit will versuchen, theoretische Bestimmungen der allegorischen Sinnverbindung mit der konkreten, praktischen Textanalyse zu verbinden; dies betrifft die formale Vorgehensweise. Auf der inhaltlichen Ebene soll untersucht werden, wie sich Reinmars Verfahren der Allegorisierung auf dem Hintergrund mittelalterlicher Konzeptionen ausnimmt. Zu fragen ist, wo naturkundliches Wissen – das in sich schon allegorisch ist, weil nach mittelalterlichem Denken die allegorische Ausdeutung von Gott in die Natur gelegt wurde – *für sich* steht, wo es darüber hinaus noch einer expliziten allegorischen Auslegung unterzogen wird und wo sich eventuell sogar über traditionelle Auslegungsbereiche hinaus weitere Sinndimensionen ergeben. Zur Verdeutlichung solcher Phänomene verwende ich die traditionelle Methode des Vergleichs. Objekte von Vergleichen sind dabei ebenso die ausgewählten Sprüche *untereinander* wie auch andere Texte, darunter besonders zwei in der deutschen Literatur des Mittelalters sehr einflußreiche naturkundliche Werke, der *Physiologus* und Konrads von Megenberg *Buch der Natur*. Als Quelle für Reinmar kommt das *Buch der Natur* natürlich nicht in Frage; wie im Fall des zeitlich ‘günstiger’ situierten *Physiologus* – s.u. Anm. 12 – ist aber davon auszugehen, daß die dort genannten Tiereigenschaften nebst etwaiger allegorischer Ausdeutungen zum Allgemeinwissen vieler mittelalterlicher Autoren und ihres Publikums gehört haben.

2. Naturallegorie in den Sprüchen 85, 99/100 und 302a/b

Im folgenden wird inhaltlich zunächst nach religiöser und weltlicher Allegorisierung differenziert, da die ausgewählten Sprüche eine solche Unterscheidung auf der ersten Ebene der Analyse selbst nahelegen. Es wird sich aber in einigen Fällen auch die Frage nach einer möglichen ‘Sphärenmischung’ stellen, einer Mischung, die sich dadurch ergibt, daß

allegorisierungsfähige Sachverhalte, Dinge, Tiere usw. meist doppelt (oder sogar mehrfach) besetzt sind

2.1 Religiöse Allegorisierung - Spruch 85

Spruch 85² zeigt eine rein religiöse Allegorisierung; er wird sich in bezug auf das Verhältnis von Erkenntnisziel und Erkenntnisweg als interessant erweisen. Reinmar zeichnet das Bild eines Gewässers³, das sich vom Lamm durchwaten läßt, in dem aber der Elefant hilflos schwimmen muß, da es ihm zu tief ist:

85

*Ez ist ein wâc, der lât sich waten
Daz lamp unt muoz der helfant dâ bî swimmen mit unstaten:
Der wac ist dem helfande gar ze tief, dem lambe vürtic wol.
Der wâc daz ist der Cristentuom,
den man einvaltic waten sol âne üppiclichen ruom;
der helfant ist der tumbe man, der mêr will wizzen dan er sol.
Swer mit dem lambe einvalticlichen wüete,
der wurde nimmer swimmend in der vlüete
der grundelôsen Gotes tiefe:
der helfant ist der tumbe man,
der mêr will wizzen, dan er kan,
unt swimmen will, dâ er wol trucken liefe.*

Es gibt ein Gewässer, das läßt sich durchwaten
vom Lamm, während der Elefant darin den Boden unter den Füßen verliert.⁴
Das Gewässer ist für den Elefanten viel zu tief, dem Lamm bietet es eine bequeme Furt.⁵
Dieses Gewässer ist das Christentum,
das man treuherzig durchwaten soll, ohne Vermessenheit;
der Elefant ist der törichte Mensch, der mehr wissen will, als er soll.
Wer zusammen mit dem Lamm treuherzig waten würde,
der geriete niemals ins Schwimmen in der Flut
der grundlos-unergründlichen Gottestiefe.
Der Elefant ist der törichte Mensch,

² Ausgabe: GUSTAV ROETHE (Hg.): *Die Gedichte Reinmars von Zweter*. Nachdruck der Ausg. Leipzig: Hirzel 1887. Amsterdam: Rodopi 1967.

³ *wâc* meint allgemein eine große Ansammlung von Wasser, sei es in Form von Welle, Woge, Strom, Fluß, Meer, See oder Teich (vgl. LEXER s.v.).

⁴ *swimmen* meint hier, wie auch aus 85,8 (s.u.) hervorgeht, nicht die *Technik* des Schwimmens, sondern das unkoordinierte und absichtslose Ins-Schwimmen-Geraten.

⁵ Übersetzungen, wenn nicht anders vermerkt, von mir; I.v.A.

der mehr wissen will, als er kann,
und schwimmen will, wo er trockenen Fußes gut gehen könnte.

In 85,1f. ist *wâc* das Subjekt des Satzes, das durch einen Relativsatz näher beschrieben wird. In diesem Relativsatz ist die Prädikatskonstruktion passivisch; gleichzeitig wird das *lampe* zum Objekt. Es ist somit dem Einfluß des Wassers passivisch ausgesetzt, oder umgekehrt: Die Aktivität geht zunächst vom Wasser aus, das den Zustand schafft, der es dem Lamm, nun selbst aktiv, ermöglicht, das Wasser zu durchwaten.

Die Konjunktion *unt*, hier wie so häufig adversativ zu verstehen, verbindet diese erste Aussage mit einer zweiten; sie stellt den Bezug zwischen dem Wasser und dem Elefanten her. Der Elefant steht schon syntaktisch im Gegensatz zum Lamm: Er ist Subjekt, und die dazugehörige Prädikatkonstruktion ist aktivisch. Diesem Gegensatz der Konstruktion entspricht ein inhaltlicher: Der Elefant kann das Wasser nicht einfach durchwaten wie das Lamm. So wird der Elefant in der darauffolgenden Aussage dann – bezogen auf das Wasser – zum Objekt: *der wâc ist dem helfande gar ze tief*.

Zusammenfassend läßt sich also feststellen, daß syntaktisch die Aktivität beim Elefanten liegt, er semantisch aber sozusagen scheitert. Beim Lamm liegt der Sachverhalt genau umgekehrt, denn es ist ‘passiv erfolgreich’.

Nach Reinmars allegorischer Deutung entspricht das Wasser dem christlichen Glauben bzw. der christlichen Religion (85,4: *der wâc daz ist der Cristentuom*), also nicht etwa der *Christenheit*, dem Kollektiv der Christen. Diese Aussage erfüllt das Wesen der Allegorie im ganz ursprünglichen etymologischen Sinn: ein Begriff (*Cristentuom*), der losgelöst von allem Dinglichen und somit gegenstandslos gedacht wird, findet sich in einem gegenständlichen Bild ‘anders’ ausgedrückt.

Wenn Reinmar das Wasser mit dem Christentum ‘deutungsallegorisch’ in Verbindung bringt, so entspricht dies der allegorischen Auslegung als zweiter Stufe innerhalb des Systems des vierfachen Schriftsinns, und die christologische Bedeutung, die dahinter steht, kommt klar zum Ausdruck.

Der Text hat aber auch eine *topologische* Dimension; Reinmar gibt seinem Publikum eine Verhaltensregel bezüglich eines guten christlichen Lebens an die Hand:

85,7-9

*Swere mit dem lambe einvaltliclichen wüete,
der wurde nimmer schwimmend in der vlüete*

der grundelôsen Gotes tiefe.

Der Kern dieser ‘Regel’ ist enthalten in dem Adverb *einvaltivlîchen*, das noch nicht, wie sein neuhochdeutscher Nachfolger, negativ konnotiert ist. Gegenbegriff ist die nicht genannte, aber umschreibend verdeutlichte *curiositas*. Daß gerade dieser Aussage besonderes Gewicht zukommt, läßt sich daraus entnehmen, daß sie variierend wiederholt wird und die Variationen die oben zitierte Stelle rahmen: *der helfant ist der tumbe man, der mêr wil wizzen dan er sol. [...] der helfant ist der tumbe man, / der mêr wil wizzen, dan er kan.* (Der Elefant ist der törichte Mensch, der mehr wissen will, als er soll. [...] Der Elefant ist der törichte Mensch, der mehr wissen will, als er kann; **85, 6 und 10f.**)

Der Spruch enthält also die verbreitete Warnung vor religiöser Spekulation und präsentiert auch das Spektrum der beiden hauptsächlichen Begründungen: Gott *will* dem Menschen nicht alles offenbaren (‘mehr wissen wollen, als man *sol*’), und der Mensch ist ohnehin nicht in der Lage, zu viel Wissen zu verarbeiten (‘mehr wissen wollen, als man bewältigen *kan*). Die Warnung gilt jedoch nicht allen Menschen, sondern nur den Christen, denn das gesamte Bild ist ja aufgebaut um den *wâc* des *Cristentuom[es]* (s.o. 85,4). Wer Teil hat am Christentum und sich an dessen Forderungen hält, kann sich in diesem Medium sicher bewegen. Dazu paßt, daß der Christ nicht etwa als Wassertropfen, also als Teil des Wassers und somit als Mitglied der christlichen Gemeinschaft dargestellt wird. Natürlich hätte sich sich zu einem Wassertropfen auch kaum eine geeignete Opposition finden lassen wie im Gegensatzpaar von *lamp* und *helfant*. Aber vor allem stehen diese beiden Tiere bereits in einer langen Tradition allegorischer Naturauslegung: Das Lamm bedeutet bzw. bezeichnet die Unschuld und verweist also auch schon auf den Begriff *einvaltic*. Es taucht in den biblischen Gleichnissen immer wieder auf: Jesus ist der Hirte, der die Schafe, die Christen also, führt, bzw. Jesus ist selbst Lamm, nämlich das Lamm Gottes, das sich für die Menschheit opfert, um es von den Folgen des Sündenfalls zu befreien. Im *Physiologus* findet sich kein Eintrag zum Lamm oder Schaf, jedoch bei Konrad von Megenberg ein Kapitel über das Schaf. Interessanterweise wird gleich zu Anfang des recht langen Artikels auf die Beziehung von Schaf und Wasser verwiesen:

*die hirten versuochent, welhiu schâf geleben mügen über den winter, und sprengent eiskaltez wazzer auf ir aller sterz. Welhez dann daz wazzer vast von im schütt, daz ist stark; welhez aber des niht tuot, daz ist krank.*⁶

Die Hirten testen, welche Schafe den Winter überleben können, indem sie die Schwänze aller [Schafe] mit Wasser besprengen. Schüttelt ein Schaf das Wasser heftig ab, ist es überlebensfähig; ein Schaf, welches das nicht tut, ist schwach.

Es folgt bei Konrad keine religiöse und auch keine weltliche Allegorisierung. Bekanntlich ist auch das gesamte *Buch der Natur* dadurch gekennzeichnet, daß Konrads einleitend geäußerte Absicht, Naturerkenntnis ganz traditionell zum Zweck religiöser Erkenntnis funktionalisieren zu wollen, nicht mehr konsequent eingelöst und durch ein Interesse an Empirie und Quellenkritik ersetzt wird. Ob, wie CRAMER formuliert „die beschriebenen Sachverhalte [...]“ damit schon *in jedem Fall* und *zwangsläufig* „Eigenbedeutung (gewinnen),“⁷ könnte man unter Hinweis auf vorauszusetzende mittelalterliche ‘Denkautomatismen’ bezweifeln: Wer daran gewöhnt ist, die Natur auf Sachverhalte jenseits ihrer selbst hin auszulegen, wird das gegebenenfalls auch dann tun, wenn ihm eine solche Auslegung nicht mehr vorgeführt wird. Umgekehrt bedeutet das, daß ein Autor sich in bezug auf sein Publikum bis zu einem gewissen Grad auf das Auslegungspotential seiner scheinbar neutralen Informationen verlassen kann (vgl. etwa die Entwicklung des *bîspels* von der reinen ‘Bei-Erzählung’ zum Erzählteil mit Eigengewicht bis hin zu Formen der Fabel, die keine explizite Auslegung mehr enthalten). Dies gilt um so mehr, je ‘besetzter’ Bereiche der Natur bereits durch Auslegungstraditionen sind. *Daß* sich freilich nun im 14. Jahrhundert ein Autor klerikalen Standes mit einem breiten Œuvre von „hagiographischen, theologischen, moralphilosophischen (Schriften)“⁸ darauf verläßt und damit gegebenenfalls in Kauf nimmt, daß Automatismen der beschriebenen Art auch einmal nicht mehr eintreten können, ist allerdings bemerkenswert, zumal durch die erwähnte Quellenkritik Konrads ja auch die *auctoritates*, die einmal solche Automatismen in Gang gesetzt haben, in ihrer Position schwächt.

⁶ PFEIFFER, FRANZ (Hg.): *Konrad von Megenberg. Das Buch der Natur. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache*. Nachdr. d. Ausg. 1861. Hildesheim, New York: Olms 1971, S. 154.

⁷ CRAMER, THOMAS: *Geschichte der deutschen Literatur im späten Mittelalter*. München: dtv 1990, S. 124f.).

⁸ Ebd., S. 123.

Das bei Konrad in der oben zitierten Stelle vermittelte Wissen über das Schaf ist also nach neuzeitlichem Verständnis rein naturkundlich bzw. fällt unter Zugrundelegung der mittelalterlichen Wissenssystematik in den Bereich der empirischen *artes mechanicae*. Die Konrad-Stelle und Reinmars Spruch 85 sind aber immerhin dadurch verbunden, daß das Lamm in Reinmars Bild ebenfalls vom Wasser getrennt und somit in dieser Hinsicht 'stärker' als der Elefant ist. Gegen eine solche Parallelisierung sperrt sich dann freilich die Tatsache, daß sich Konrads 'reales' Wasser nicht in Verbindung mit Reinmars *wâc* bringen läßt – und zwar nicht etwa deswegen nicht, weil letzterer allegorisch besetzt ist, sondern weil er eben speziell das Christentum bezeichnet. Assoziationen der zeitgenössischen Rezipienten in Richtung auf das bei Konrad referierte Wissen sind gleichwohl nicht ausgeschlossen, denn bekanntlich gilt ja im Mittelalter in Hinsicht auf die Verwendbarkeit in Allegorien, daß jedes Ding so viele Bedeutungen hat, wie es Eigenschaften besitzt.

Weiter heißt es bei Konrad, daß das kranke Schaf auch die anderen Schafe krank mache, so daß man sie voneinander trennen müsse.⁹ Zwar geht es bei Reinmar nicht um zwei Schafe, doch findet auch eine Trennung von Schaf und Elefant durch das Wasser statt. Die Ausgrenzungsstrategie, daß die 'Bösen' von den 'Guten' getrennt werden müssen, um diese nicht 'anzustecken', ist im Mittelalter ebenso verbreitet wie die Warnung vor der *curiositas*. Beide 'Diskurse' treffen auch zusammen: Im Fall von von Ketzern etwa wird als schädlichste Eigenschaft nicht deren eigenes religiöses Fehlverhalten angesehen, sondern ihre Technik, durch fortwährendes religiös-spekulatives Fragen andere am Glauben der Kirche irre zu machen; als Konsequenz daraus wird den Gläubigen empfohlen, den Kontakt mit Ketzern abubrechen.

Es gibt bei Konrad noch eine weitere Stelle, die Schaf und Wasser in Beziehung setzt. Er informiert nämlich darüber, daß die Schafe vom Wassertrinken fett werden: *diu schâf werdent vaizt von vil wazzetrinkens*.¹⁰ Die Folge ist eine erhöhte Milchproduktion.

⁹ *Buch der Natur* (wie Anm. 6), S. 154.

¹⁰ Ebd.

Übertragen auf Reinmars Spruch bedeutete das, daß das ‘Kosten’ vom Christentum¹¹ den Menschen stärkt und er selbst dadurch zum fruchtbaren Nährboden für andere wird. Dadurch würde natürlich das Wasser eine gegensätzliche Funktion auf der Bildebene übernehmen, was aber im Rahmen des mittelalterlichen Allegorieverständnisses ebenfalls möglich ist und daher nicht als disfunktional angesehen werden kann.

Die oben kurz skizzierten mittelalterlichen Begründungen für ein Verdikt gegen die *curiositas* lassen sich im Kontext des Reinmar-Spruchs weiter spezifizieren: Verlangt wird ein bewußtes Zurücknehmen der eigenen Person und des eigenen Wissensdrangs mit Blick auf den Heilsplan und den Weg zu Gott, indem man sich in die Natur ein- und Gott unterordnet. das Verb *soln* stellt den ‘törichten’ Menschen eindeutig in ein Verhältnis zu einer höheren Instanz, die eine (hier negativ-prohibitive) Forderung erhebt. Daran wird der mittelalterliche Naturbegriff deutlich, denn Ziel mittelalterlicher Erkenntnisbestrebungen war es, bzw. sollte es sein, Einzelvorgänge stets in ein Gesamtsystem, eine Kosmologie einzuordnen. Der Autoritätsanspruch der Theologie erstreckte sich nicht nur auf Fragen des Glaubens, sondern auf die gesamte Deutung der Welt. So dienten im Mittelalter die Naturwissenschaften dazu, theologische Wahrheiten zu stützen. In unserer Zeit ist die Naturwissenschaft am deutlichsten gekennzeichnet durch die Möglichkeit einer sich immer noch ausweitenden Kontrolle der physikalischen Welt. Naturwissenschaft steht heute zumindest implizit unter der Leitidee der möglichst vollständigen Beherrschung der Natur. Naturwissenschaftliche Denksysteme des Mittelalters hingegen versuchen, sich in die Natur einzuordnen, nicht aber, sich von ihr zu emanzipieren.

Die Wahl des Elefanten als Bedeutungsträger ist nicht ganz so einfach nachzuvollziehen wie die des Lammes. Natürlich steht er in Opposition zum Lamm zunächst und am deutlichsten einfach für Stärke und Größe, was das Paradoxon besonders eindringlich macht. In Opposition zum Lamm, wenngleich nicht auf eine so eindeutige Weise, steht der Elefant aber auch in bezug auf *seine* spezielle Affinität zum Wasser. In der Millstätter Fassung des *Physiologus*¹² findet sich zum Elefanten nämlich Folgendes:

¹¹ Man vergleiche das Element der Gustabilität, das in religiösen Kontexten bei der Schilderung sensueller Wahrnehmungen häufig eine Rolle spielt.

¹² Ausgabe: MAURER, FRIEDRICH (Hg.): *Der altdeutsche Physiologus. Die Millstätter Reinfassung und die Wiener Prosa (nebst dem lateinischen Text und dem althochdeutschen Physiologus)*.

57

*Ain tier heizzet Helphant, Phisiologus da von zelt,
daz ez an im habe michil furnunst unde hât dehein huorsglust.*

58

*So sin zit chumit, daz er will gewinnen chint,
so nimet er sin gemechede lise unde vert ze dem paradise.
da vindet er eine wurzen, heizzet Mandragora, dar get si sa
unde chort des chrutes, dar wiset si ir trute
unde gescundet in, daz er unwizzent daz selbe chrut izzet.*

59

*So si gezzent der Mandragoren, so minnent si ein ander.
so si scol erwerfen, so vert si zeinem sewen
und erwirfet in daz wazzer: daz tuot si durch den Trachen,
der ir jungen varet an den stunden.
der ir wirt chumet von ir niht.
in dem wazzer er ir huotet vor des trachen wuoten.*

60

*Der Helphant unde sin gemechede bezeichint Adam unde Even.
die mit eren in dem paradiso waren
unde ubil niene wessen, e si gotes gebot braechen.*

61

*Do daz wip gaz daz obiz, daz ir verboten was,
do gap siz ir manne, verleitet wart er von danne.*

62

*do wurden di unwise verstozen uz dem paradise
in diese werlte [hie] als in einen michelen se.
diu wazzir bezeichent diese gagewurtige werlt, diu durch ir glust
unde von des tievels list also bevangen ist. [manichvalt]*

Tübingen: Niemeyer 1967 (Altdeutsche Textbibliothek. 67).– Ob Reinmar *Physiologus*-Wissen aus einer schriftlichen Quelle zur Verfügung stand, ist natürlich unklar. Die Inhalte dürfen aber als verbreitet angesehen werden; vgl. HENKEL, NIKOLAUS: *Studien zum Physiologus im Mittelalter*. Tübingen: Niemeyer 1976, S. 146: „Im Bereich der mittelalterlichen Literatur scheint es mir fast aussichtslos zu sein, die Wirkung des Physiologus beschreiben zu wollen, da die gleichen Tiergeschichten sowohl durch die gesamte exegetische Tradition wie auch durch Enzyklopädien, Exempelsammlungen u.a. tradiert werden.“ Eine weitreichende Wirkung spricht HENKEL dem Werk damit nicht ab, sie ist seiner Meinung nach sogar aufgrund der großen Verbreitung mit Sicherheit anzunehmen (ebd. S. 4). Aber es bleibt in seiner Wirkung in einem größeren Kreis von Texten zu sehen. Zu diesem stofflichen Reservoir naturkundlichen Wissens gehörten vor allem die Enzyklopädien. Weitreichenden Einfluß hatten hier vor allem die *Naturalis Historia* des älteren Plinius, der *Polyhistor* oder *De memorabilibus [mirabilibus] mundi*, die *Etymologiae sive origines* des Isidor von Sevilla und *De proprietatibus rerum* des Franziskaners Bartholomäus Anglicus.– ALPERS stellt fest, daß es für den *Physiologus* keine naturkundliche Quelle gab und die Natureigenschaften eher von der Deutung her gestaltet wurden (vgl. ALPERS, KLAUS: „Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyrinaden.“ In: REINITZER, HEIMO (Hrsg.): *All Geschöpf ist Zung' und Mund. Beiträge aus dem Grenzbereich zwischen Naturkunde und Theologie*. Hamburg: Wittig 1984 (Vestigia bibliae. 6), S. 13-87, hier S. 47).

57 Ein Tier heißt Elefant. Physiologus berichtet von ihm, daß es sehr klug ist und kein sexuelles Verlangen hat. 58 Wenn die Zeit kommt, daß er Nachwuchs will, nimmt er heimlich seine Frau beiseite und zieht mit ihr zum Paradies. Dort findet er eine Wurzel namens Mandragora. Sie findet die Wurzel sofort, führt ihren Mann den Weg dorthin und bringt ihn dazu, unwissentlich davon zu essen. 59 Wenn sie die Mandragora gegessen haben, paaren sie sich. Wenn die Niederkunft der Elefantenfrau nahe ist, zieht sie zu einem See und gebiert [ihr Junges] ins Wasser. Das macht sie wegen des Drachens, der ihren Jungen sofort nach der Geburt nachstellt. Ihr Mann weicht nicht von ihrer Seite. In dem Wasser beschützt er sie vor dem Ingrimme des Drachens. 60 Der Elefant und seine Frau bezeichnen Adam und Eva, die untadelig im Paradies lebten und nichts Böses kannten, bevor sie Gottes Gebot brachen. 61 Nachdem die Frau das Obst, das ihr verboten worden war, gegessen hatte, gab sie ihrem Mann davon, wodurch er verführt wurde. 62 Da wurden die Törichten aus dem Paradies verstoßen in diese unsere Welt wie in einen großen See. Das Wasser bezeichnet die gegenwärtige Welt, die durch eigene Begierde und durch die List des Teufels so gefesselt ist.

Hier ergibt sich ein ganzes Bündel von Beziehungen zu Reinmars Spruch 85: Adam und Eva wollten wie der Elefant zu viel wissen – und genau für diesen Typus des Menschen steht der Elefant bei Reinmar. Die Kategorie ‘Wissen’ sowie positive und negative intellektuelle Qualitäten werden im *Physiologus* angesprochen (57,2: *furnunst*, 60,3: *wessen*, 62,1: *unwise*). Reinmar bietet dann *i m p l i z i t* über die Nennung des Lammes auch die heilsgeschichtliche Komplettierung, die im *Physiologus* nicht angesprochen wird: Die Sünde kommt in die Welt, aber die Folgen der Sünde werden aufgehoben durch das (Opfer-)lamm Christus. “Seht das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt.” (Joh 1,29). Reinmar entwickelt aber einen differenzierteren Vorstellungshorizont: Der Elefant in *s e i n e m* Bild ist vom Untergang bedroht: er bewegt sich *mit unstaten* im Wasser, das außerdem *gar ze tief* ist. Zwischen diesem durch Sünde vom Untergang bedrohten Elefanten = Menschen und dem Rettung verheißenden Lamm = Christus wird formal und direkt inhaltlich *k e i n e* Beziehung hergestellt; auf dieser Ebene bleibt es bei der Opposition *helfant - lamm*, *b e i d e* Präfigurationen für den Menschen. Aber sprachlich gibt es einen Hinweis: In 85,7 findet sich die Formulierung *Swer mit dem lambe einvalteclîchen wüete* – und nicht etwa *swer als e* (wie) *daz lamm* ... Der bloße Vergleich würde Lamm und Menschen näher zusammenrücken; das *mit* bringt das Lamm in eine stärkere Vorbildposition und läßt daher Assoziationen aus das ‘Christus-

lamm' eher zu. Daß die Konstruktion einer Beziehung Mensch – Christus aus dem traditionellen naturkundlich-allegorischen Wissen des Mittelalters über den Elefanten prinzipiell auch sonst möglich gewesen wäre, zeigen andere Fassungen des *Physiologus*, in denen davon berichtet wird, daß ein gefallener Elefant, der sich aufgrund fehlender Gelenke nicht selbst aufrichten kann, durch Christus aufgerichtet wird; sogar Christus selbst wird durch den Elefanten präfiguriert. Er erscheint bezeichnenderweise als kleiner Elefant, der den großen aufrichtet, was andere große Elefanten, so viele es auch sind, nicht vermögen. Auch in diesen Texten wird also mit den verschiedenen Größen von Tieren in paradoxer Weise gespielt, indem sich das empirisch Erwartbare umgekehrt findet. Hier erweist sich Gottes Kraft an dem, was über menschliche Erfahrung hinausgeht, nämlich am Wunder, nicht am bloßen Geschaffensein der Welt.

Das Bild des Wassers führt noch zu weiteren Parallelen zwischen Reinmar und dem *Physiologus*, und hier fällt auf, daß es Reinmar gelingt, eine Ambivalenz im *Physiologus* unter einen einheitlicheren Verständnishorizont zu bringen: Dort s c h ü t z t das Wasser den Elefanten, es ist aber auch b e d r o h l i c h: *Davit sprach mit gewalte: 'herre, tuo mich gehalten,/wan wazzir sint gegangen an min sele mit gedrange'*.¹³ Diese Ambivalenz bleibt bei Reinmar erhalten – das Wasser bezeichnet die christliche Religion, also etwas Positives, kann aber auch die bedrohliche Eigenschaft der Tiefe besitzen. Durch die argumentative Verwendung der antithetischen Dichotomie 'kluges' vs. 'unkluges Verhalten' wird das Wasser jedoch auf eine Deutungsebene gebracht, die das Zustandekommen der gegensätzlichen Eigenschaften des Wassers e r k l ä r t. Diese Eigenschaften ergeben sich nicht aus dem 'Wasser' selbst, sondern aus dem U m g a n g mit ihm. Während wir im *Physiologus* ein quasi 'enzyklopädisches' und damit unstrukturiertes Nebeneinander der beiden Auslegungen *ad bonam* und *ad malam partem* vor uns haben, setzt Reinmar diese unverbundenen Auslegungen zueinander in Beziehung und löst im Akt der Rezeption möglicherweise entstehende Unverträglichkeiten auf, bevor sie zu disfunktionalen Reaktionen führen können.

¹³ *Physiologus*, ed. MAURER (wie Anm. 12), 63,1f.

Noch eine weitere Wissensquelle, die ebenfalls latente gegensätzliche Eigenschaften des Bedeutungsträgers 'Wasser' im o.a. Sinn 'verträglich' macht, drängt sich bei diesem Spruch auf, nämlich die Bibel.¹⁴ Das Bild des durchwatbaren Wassers erinnert an die Episode, in der Moses das Volk Israel auf der Flucht vor den Ägyptern mit der Hilfe Gottes durch das Rote Meer führt (Ex 14, 1-20). Die Israeliten werden vom Wasser geschützt, die Ägypter werden von ihm vernichtet. Hier entsprächen die Israeliten dem Lamm, das Gottes Wort folgt;¹⁵ die Ägypter, die sich Gott widersetzen, sich also nicht *invaltic* verhalten, dem Elefanten. Die Macht über den Menschen und die Natur liegt bei Gott: "Die Ägypter werden erkennen, daß ich der Herr bin, wenn ich am Pharao [...] meine Macht beweise." (Ex 14, 18) Da Gott über der Natur steht, kann er diese auch ihrer Gesetze entheben, so daß aus menschlicher Sicht ein Wunder geschieht.

Im Vergleich dazu bleibt Reinmar eher auf der Ebene des Paradoxons, das sich zwar in die zahlreichen Paradoxa der christlichen Lehre einfügt und schon insofern einen religiösen Deutungshorizont evoziert, aber nicht deutlich zum Wunder *extra et contra naturam* stilisiert wird. Sein Bild ist ein theoretisches Konstrukt, dem er im Vergleich zur Bibel keine Authentizität unterstellt, und zum anderen wird Gott hier nicht explizit als Urheber eines Wunders genannt. Somit bleibt das Bild ein didaktisch-belehrendes Mittel des Autors gegenüber seinem Publikum. Der Text eines Autors von weltlichem Stand verweist hier nicht mehr direkt auf ein Wirken Gottes, sondern wird zum moralischen Appell konkretisiert – es tritt genau das ein, was GRUBMÜLLER für den *Physiologus* plau-

¹⁴ Mögliche andere literarische Wissensquellen Reinmars wurden bereits genannt; sie wären für eine detailliertere Analyse des Spruchs natürlich gesondert heranzuziehen. Was die Organisation und damit die Verbreitung der naturwissenschaftlichen Lehre betrifft, so gab es an den Universitäten bis ins 19. Jahrhundert keine eigene naturwissenschaftliche Fakultät. "Vielmehr gehörten naturwissenschaftliche Kenntnisse zum Allgemeinwissen jedes Studenten." (HEIDELBERGER, MICHAEL/THIESSEN, SIGRUN: *Natur und Erfahrung. Von der mittelalterlichen zur neuzeitlichen Naturwissenschaft*. Reinbek: Rowohlt 1981 [Kulturgeschichte der Technik. 5], S. 185) Naturwissenschaftliches wurde nicht nur im Quadrivium, sondern gleichfalls im Trivium vermittelt. Auf dem vorgeschriebenen Lektüreplan standen hier auch naturphilosophische Schriften (s. HEIDELBERGER/THIESSEN, ebd. S. 185).

¹⁵ In unmittelbarer chronologisch- 'historischer' Nähe zum Durchzug durch das Rote Meer befindet sich übrigens die Institutionalisierung des Passah-Opferlammes, in dessen Tradition das Bild des 'Opferlammes' Christus steht; mit dem Blut des geschlachteten Lammes kennzeichnen die Israeliten auf Anweisung Jahwes zur *Abgrenzung* von den Ägyptern ihre Häuser, damit sie von der zehnten Plage, der Tötung der Erstgeburt, verschont bleiben (Ex 12,7.12-13.21-28).

sibel macht: „Das Vor-Bild des Erdichteten ersetzt das Ab-Bild des Erschaffenen.“¹⁶ Hier deutet sich eine Problematik des Wahrheitsanspruches an, die KÖHLER in bezug auf die höfische Großepik wie folgt zu fassen versucht hat:

[...] indem der Erkenntnisanspruch des Romans wieder zugunsten des Zwecks der sittlichen Besserung eingeschränkt wird, kann die Dichtung auf den historischen Wahrheitsanspruch Verzicht leisten und von ihrer ethischen Funktion her schließlich auch die Fiktion rechtfertigen. [...] Weil sie wie ehedem Lebenslehre sein will, erhebt die Dichtung nach wie vor den Anspruch, Wahrheit zu vermitteln.¹⁷

Paradox ist die Situation, da das Erdichtete für sich Wahrheit beanspruchen kann: Das anscheinend Reale, würde es als 'erdichtet' entlarvt werden, verlöre an Verbindlichkeit. Festzuhalten bleibt, daß der Bau poetischer Aussagemittel nicht mit der Lehre vom Aufbau der Schöpfung zu verwechseln ist. Das vom Menschen Erzeugte kann Lüge sein und dennoch wahr als Erkenntnismittel in Richtung auf Gott. Es wird also zumindest Wahres illustriert (vgl. die bekannte Charakterisierung der Funktion der Artusepik durch Thomasin von Zirclaria).

Die Allegorie in Spruch 85 birgt aber nicht nur eine semantische Antinomie in sich, sondern evoziert eine solche auch in bezug auf den folgenden Spruchinhalt. Reinmar fordert nämlich von seinem Publikum, sein Bild anzunehmen, was wiederum erforderlich macht, die Erklärung dafür auf einer anderen Ebene zu suchen. Es wird somit ein Denkprozeß in Gang gesetzt, der eine Erweiterung des Verständnishorizontes bedeutet. Das Erkenntnisziel steht dem Erkenntnisprozeß dann aber gegenüber, denn der Mensch soll ja nicht zu viel fragen, sondern sich *einvaltic* verhalten, also nicht auf Rationalität und Intellektualität setzen; das Publikum des Spruchs dagegen muß intellektuell tätig werden, um die Lehre nachzuvollziehen und die ihm suggerierten Deutungsangebote zu realisieren. Die gewollte Aussage wird also durch das Argumentationsmittel zumindest teilweise zurückgenommen – wenn man so will, hätte man hier vielleicht sogar einen Ansatzpunkt für eine dekonstruktivistische Sichtweise auf diesen Spruch.

¹⁶ GRUBMÜLLER, KLAUS: „Überlegungen zum Wahrheitsanspruch des Physiologus im Mittelalter.“ In: *Frühmittelalterliche Studien*. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster. Berlin, New York, 1978, S. 160-177, hier S. 168.

¹⁷ KÖHLER, ERICH: „Zur Selbstauffassung des höfischen Dichters.“ In: *Der Vergleich*. Festgabe für Helmuth Petroni, hg. von RUDOLF GROSSMANN, WALTER PABST, EDMUND SCHRAMM. Hamburg: Cram, de Gruyter 1955 (Hamburger Romanistische Studien. Reihe A. 42), S. 65-79.

2.2 Weltliche Allegorisierung - Die Sprüche 99/100 und 302a/b

In Spruch Nummer 99 beschreibt Reinmar von Zweter seine Idee von einem idealtypischen Mann, der Merkmale unterschiedlicher Tierarten aufweist:

99

*Unt solt ich mâlen einen man,
dêswâr, den wolt ich machen harte wunderlîch getân,
daz er doch hieze ein man: ich mâlte sîn niht als man manegen siht.
Er müeste strûzes ougen haben
und eines cranches hals, dar inne ein zunge wol geschaben.,
und zwei swînes ôren: lewen herze des vergaeze ich niht.
Ein hant wolt ich im nâch dem arne mâlen;
an der andern wolt ich niht entwâlen,
ich wolt si bilden nâch dem grîfen,
dar zuo die vûeze als einem bern:
sus wolt ich ganzes mannes wern:
swer des niht hât, von dem mac manheit slîfen.*

Wenn ich einen Mann¹⁸ malen müßte –
wahrlich, den würde ich sehr seltsam aussehen lassen,
aber so, daß er immer noch als Mann bezeichnet werden müßte. Ich würde ihn nicht
Er müßte Straußenaugen haben [so malen, wie man viele sieht.
und den Hals eines Kranichs, darin eine gut polierte Zunge,
und zwei Schweineohren; das Herz eines Löwen würde ich nicht vergessen.
Eine Hand würde ich ihm wie bei einem Adler malen,
bei der anderen würde ich nicht zögern,
sie nach der eines Greifen zu gestalten,
dazu die Füße wie bei einem Bären.
S o würde ich einen vollständigen Mann ausstatten.
Wer all das nicht hat, dem fehlen die Eigenschaften eines Mannes.

100

Strûzes ougen sol ein man

¹⁸ *man* kann natürlich auch ‘Mensch’ denotieren; der Spruch und seine folgende Auslegung präsentieren aber nach mittelalterlichem Verständnis überwiegend dezidiert als *männlich* gedachte Tugenden; auch die Existenz der Sprüche 302 a/b, in denen parallel zu 99/100 und in Analogie dazu eine Allegorisierung der idealen Frau (*wîp*) vorgenommen wird, zeigt, daß in letzteren speziell der Mann gemeint ist. In diesem Zusammenhang ist es übrigens unerheblich, ob 302 a/b tatsächlich, wie von ROETHE angenommen, unecht sind; selbst wenn sie von einem anderen Autor stammen sollten, sind sie doch wohl ganz offensichtlich als Ergänzung zu 99 und 100 bzw. unter deren Einfluß verfaßt worden (was man auch an den zahlreichen strukturellen und wörtlichen Parallelen merkt) und setzen mithin auf der Autorseite deren Kenntnis voraus.

*durch lieplich angesichte gegen den sînen gerne hân,
 unt eines cranches hals durch vürgedenken, waz er sprechen müge.
 Sîn zunge sol im sîn geschaben
 durch wort gar âne vleben: der sol er gern unt sol ouch haben
 durch hoeren swînes ôren, wâ im ze stân od aber ze vliehen tüge.
 Lewen herze durch wer, ein hant nâch dem arne,
 die sol er hân durch milte, niht ze sparne:
 die nâch dem grîfen durch behalden,
 berenvüeze vür den zorn;
 alsô hân ich den man erkorn:
 swelch man daz hât, der mac wol manheit walden.*

Straußenaugen soll ein Mann haben,
 um die Seinen freundlich anzusehen,
 und einen Kranichhals, um vorausschauend zu überlegen, was für ihn zu sagen geeignet
 Seine Zunge soll glattgeschabt sein [ist.
 um makelloser Worte willen. Eine solche [Zunge] soll er haben und auch
 Schweineohren, um zu hören, wo es für ihn angebracht ist standzuhalten oder zu fliehen.
 Ein Löwenherz, um sich wehren zu können, soll er haben und e i n e Hand wie ein
 Adler, damit er freigebig ist und nicht knauserig.
 Die Greifenhand aber soll er haben, um auch festhalten zu können,
 und Bärenfüße gegen den Zorn.
 S o stelle ich mir einen Mann vor:
 Ein Mann, der darüber verfügt, der kann auch wie ein Mann handeln.

Die 'Idee' kommt in 99,1 sprachlich durch den Gebrauch des Konjunktivs zum Ausdruck. Reinmar zählt allegorisierbare tierische Attribute auf, ohne sie an dieser Stelle zu werten oder auszulegen. Erst mit dem letzten Vers des Spruches macht er deutlich, daß diese Merkmale, die für bestimmte wünschenswerte Eigenschaften eines Mannes stehen, erst in ihrer Gesamtheit seiner Meinung nach einen ganzen Mann ausmachen. In Spruch 100 folgt die Nennung der Eigenschaften bzw. Funktionen der vorher genannten Körperteile, die nun Spruch 99 entsprechend in der gleichen Reihenfolge aufgearbeitet werden. An erster Stelle stehen da die Straußenaugen, mit denen der Mann die Seinen freundlich ansehen soll. Welches naturkundliche Wissen hinter der Aussage steckt und sie legitimiert, wird nicht referiert. Somit wird das Wissen beim Rezipienten vorausgesetzt, abgerufen und – didaktisch gesehen – bestätigt.

Wie sieht nun dieses naturkundliche Wissen konkret aus? Im *Physiologus* (ed. MAURER 161,1ff.) findet sich die Information, daß der Strauß zur Zeit der Eiablage zum Himmel schaut und auf das Erscheinen bestimmter Sternbilder wartet, um die Eier dann in den Sand zu legen. Dort werden sie vergessen; aber der heiße Sand brütet sie aus. HENKEL

vermerkt zum Kapitel über den Strauß: “Außerdem gibt es noch die Variante, daß der Strauß seine Eier durch seinen Blick ausbrütet, die jedoch in keiner Physiologus-Fassung vorkommt.”¹⁹ Genau diese Variante ist aber hier bei Reinmar wohl direkt oder indirekt Quelle gewesen, denn in der entsprechenden allegorischen Auslegung in Spruch 100 heißt es: *Strûzes ougen sol ein man / durch lieplich angesiht gegen den sînen gerne hân* (100,1f.) Dazu HENKEL: “Es zeigt sich an diesem Beispiel aber wieder ganz deutlich, daß der Physiologus, wenigstens an dieser Stelle, im Bereich der deutschsprachigen Literatur kaum gewirkt hat.” Die Bedeutung der Augen war im Mittelalter groß; ihre Gestalt und ihre Farbe wurden z.B. als Zeichen der guten und bösen Eigenschaften in einem Menschen angesehen.²⁰ Die Deutung äußerlicher Merkmale bietet also auch in bezug auf den Menschen die Möglichkeit, nicht Sichtbares zu erfassen. Alles wird auf die Seele hin gedeutet. In diesem Spruch geht es aber nicht nur um die Augen selbst, sondern auch – und gerade – um das, was sie bewirken: Der Aspekt der Vermehrung steht im Vordergrund; in Analogie zu dem durch seinen Blick ausbrütenden Strauß soll ein Mann das von ihm Geschaffene auch lebensfähig machen.

Die anderen erwähnten Tiere sind entweder nicht im *Physiologus* aufgenommen oder ihre Bedeutung deckt sich nicht mit dem bei Reinmar Vorfindbaren. Man kann aber auf Konrads *Buch der Natur* zurückgreifen:

Reinmar wünscht weiterhin für seinen idealtypischen Mann einen Kranichhals mit einer ‘polierten Zunge’ darin. Die Bedeutung der Stimme für den Kranich taucht auch bei Konrad auf; die Kraniche fliegen in einer bestimmten Ordnung: *der vorderst kranich, der die andern laitt und füert, der schreit und üebt sein stimme, dar umb, daz die andern nicht auz dem rehten flug treten. [...] ist aber daz der hauptman [= der zuvorderst fliegende Kranich] ainen menschen siht, sô schreit er, dar umb, daz sich die andern besorgen*. Die Stimme bietet also Orientierung und hat auch eine Warnfunktion inne. Sie muß deshalb gut zu hören sein. Diese Zuordnung zum Kranich entspricht womöglich einer naturkundlichen Beobachtung, die heutigen Erkenntnissen entspricht: Beim Schreikranich ist die Luftröhre besonders lang, nämlich bis zu 150 cm, und stark gewun-

¹⁹ HENKEL (wie Anm. 12), S. 199.

²⁰ Grundlegend: SCHLEUSENER-EICHHOLZ, GUDRUN: *Das Auge im Mittelalter*. 2 Bde. München: Fink 1985.

den, so daß ein Resonanzraum entsteht, mit dem enorm laute, trompetenartige Rufe erzeugt werden können. Zu dieser zum Kranich assoziierbaren Eigenschaft steht die ‘polierte Zunge’ aber im Gegensatz: Hier geht es nicht um Vernehmbarkeit, sondern um die Gewandtheit, vielleicht auch die ästhetische Qualität des Redens. Reinmar nutzt also die Verbindung des Kranichs mit einem akustischen Eindruck, führt seine Deutung aber (selbständig oder unter Einfluß einer Quelle) in eine andere Richtung fort. Wenn man daran denkt, daß für Reinmar vornehmlich ein adliges Publikum in Frage kommt und daß die evozierten idealen Eigenschaften daher primär zu adligen Wertvorstellungen in Beziehung gesetzt werden müssen, ist es interessant, daß dazu in dieser Zeit schon das gehört, was man später als ‘Wohlredenheit’ bezeichnet.

Interessant jedoch, daß die akustische Komponente des Idealmannes von zwei Seiten her betrachtet wird, nämlich von der *E r z e u g u n g* akustischer Signale (Kranich) sowie von deren *A u f n a h m e* (Schwein) her: ... *und sol ouch haben/ durch hoeren swînes ôren ...* (und er soll auch Schweinsohren haben, damit er [genau] hören kann; **100,5f.**). Diese ‘doppelseitige’ Darstellung der Bedeutung des Akustischen wäre – sozusagen metafictional betrachtet – gerade für Reinmar als Spruchdichter wichtig, denn als solcher muß er, um die Gunst seines Gönners werbend, ‘in rechter Weise’ sprechen *u n d* von seinem Publikum verstanden werden. Reinmar stellt aber in seinem Spruch in bezug auf den Hörsinn in den Vordergrund, daß ein Mann abschätzen können soll, *wâ im ze stân od aber ze vliehen tüge* (wo er standhalten oder wo er fliehen muß; **100,6**). Dies ist sicher nicht nur allgemein etwa im Sinn einer quasi instinkthaften Reaktionsfähigkeit zum Zweck der Lebenserhaltung zu verstehen, sondern in Anbetracht des für Reinmar plausibel zu machenden Publikums auch wieder sehr speziell in bezug auf eine in Ethik und Realität durch den Kampf ganz wesentlich geprägte *a d l i g e* Lebenswirklichkeit. Aber auch hier ist eine metafictionale Ausdeutung nicht sinnlos: Auch der Berufsautor muß auf die Erwartungen und Reaktionen seines Publikums in rechter Weise *hoeren*, um einschätzen zu können, ob es Sinn hat zu bleiben oder ob er an einen anderen Hof ziehen muß. Man kann also feststellen, daß sich – und diesmal unabhängig von der gewählten Auslegungsebene – in mehrere Richtungen hin Aussagen ergeben.

Ziemlich genau in der Mitte der beiden Sprüche (Spruch 100 Vers 7; Spruch 99: Vers 6) wendet sich Reinmar dem zentralen Organ des Menschen zu, dem Herzen. Er hat sich also von oben nach unten vorgearbeitet und ist damit dem ‘klassischen’ Strukturmuster *de capite ad pedes* gefolgt (so geht es ja auch weiter). Das Herz soll dem eines Löwen entsprechen. Bei Konrad von Megenberg heißt es: *Alexander spricht, daz der leo grôz kraft hab in der prust*. Reinmar von Zweter begründet die Wahl des Löwenherzens zwar nur stichwortartig: *Lewen herze durch wer*; doch ist dies durchaus gleichsinnig mit der Aussage im *Buch der Natur*, denn die große Kraft, die von der Brust und somit vom Herzen ausgeht, gibt die Möglichkeit einer geeigneten Verteidigungsstärke. Konrad bezeichnet das Herz weiterhin als *schatzlädlein des lebens*, das der ‘Brunnen und Ursprung’ der Kräfte aller anderen Körperglieder sei. Als Sitz des Lebens ist das Herz folglich besonders zu schützen, wozu es vermittels der nach mittelalterlicher Auffassung allererst von ihm ausgehenden Kraft also gleichsam selbst in der Lage ist. Der Aspekt der Verteidigung und des Überlebens wird somit fortgeführt.

Eine Hand soll nach dem Vorbild des Adlers gebildet werden; diese Hand soll der Mann freigebig einsetzen. Konrad von Megenberg verweist nur in einem Satz auf den ‘Fuß’ des Adlers: *der adler hât den rehten fuoz groezer wan der tenken*. Eine Bedeutung dieser Tatsache wird nicht angeführt, doch verweist die mit der großen Adlerklaue gemeinte große menschliche Hand auch auf *milte*, da mit einer solchen mehr gegeben werden kann. (Daß das Thema *milte* in der Spruchdichtung besondere Relevanz besitzt, ist bekannt und muß daher hier nicht eigens erörtert werden.)

Schließlich nennt Reinmar noch die Bärenfüße gegen den Zorn, wofür sich im *Buch der Natur* keine Parallele findet. In anderen mittelalterlichen Quellen ist der Bär sogar umgekehrt “Symbol und Reittier einzelner Laster (besonders der Wollust und des Zornes).“

²¹ Daß „[d]as an sich gutmütige Tier [...] aber auch im Gefolge der Heiligen auftreten (kann),“²² stellt dazu, anders als LURKER es hier durch das „aber“ nahelegt, keinen Widerspruch dar: Gerade die extreme Wandlung des Bären illustriert ja besonders augenfällig

²¹ LURKER, MANFRED (Hg.): *Wörterbuch der Symbolik*. 4., durchges. u. erw. Aufl. Stuttgart: Kröner 1988 (Kröners Taschenausgabe. 464), S. 71.

²² Ebd.

die *sanctitas* und ‘Wirkmächtigkeit’ der betreffenden Heiligen. Womöglich will Reinmar die Vorstellung evozieren, daß seine körperliche Trägheit den Bären vor dem eigenen Zorn rettet.

In den von ROETHE in ihrer Echtheit bezweifelten Strophen 302 a/b (vgl. Anm. 16) findet sich eine mit Tierallegorisierungen arbeitende Beschreibung der idealtypischen Frau.

302a *Solde ich malen alzo ich kan
ein wip, die welde ich malen einem wibe glich getan
und dach [!] nicht so geformet: vor war ir were struzes ougen gut;
Eines sitiches munde ir munt glich,
und eine czunge dar inne gesmüdet ebener worte rich
und eines kranches halz, czwen hazen oren, turteltuben munt.
Ir hende welde ich malen alz einem arne,
ir vüsse noch eim pferde ir czu bewarne,
daz si irgen unsanfte trete,
daz irre wipheit tochte nicht.
welch wip man sust geformet sicht,
di ist allir wipheit stete.*

Müßte ich so, wie ich es vermag,
eine Frau malen, die wollte ich so malen, daß das Bild mit einer Frau identisch wäre,
aber doch nicht deren äußere Form besäße: Wahrlich, es wäre gut, wenn sie Straußenaugen
hätte, wenn ihr Mund gleich dem eines Sittichs wäre
und darin eine Zunge, fein gehämmert²³ und reich an ebenmäßiger Sprache.
Sie sollte einen Kranichhals haben, zwei Hasenohren und den Mund einer Turteltaube.
Ihre Hände würde ich wie bei einem Adler malen,
ihre Füße Pferdehufen nachgestalten – ihr zum Schutz,
damit sie nirgendwo ins Stolpern gerät,
was ihrem Frau-Sein nicht angemessen wäre.
Eine Frau, die so ausgestattet ist,
die ist in allen ihren fraulichen Eigenschaften beständig

302b *Struses ougen sal ein wip
durch wiplich angesichte legen czu rechte an erin lip
und eines kranches hals, das vorgedancken vol ir wipheit si.
Eines sitiches munt durch süeze wort,
gesmedit ir czunge gar an valschen ort
und och czwei hazen oren, daz si gar vorchtig kegen unkusheit si.
Durch truwe ir hercze in turteltube mute,
durch milde ir hande nach dem arn an gute;
och sullen kegen ir wipheit ire vüze
herte sein noch pferdis treten:*

²³ Diese zunächst unverständliche Eigenschaft erklärt sich durch die Auslegung in 302b, Vers 4 (s.u.): Wenn die Zunge mit dem Hammer bearbeitet worden ist, sind alle hervorstehenden Spitzen eingeebnet.

*so wirt ir wipheit nich [!] vorsneten.
welche sus tut, die heize ich reine süze.*

Straußenaugen soll eine Frau
richtigerweise an ihrem Körper haben, um nach weiblicher Art schauen zu können;
einen Kranichhals, damit sie als Frau ständig vorausschaut;
einen Sittichmund, um süße Worte [sprechen zu können];
ihre Zunge soll glattgehämmert sein, damit sie ganz frei ist von falschen Spitzen,
und auch zwei Hasenohren soll sie haben, damit sie die Unkeuschheit fürchtet.
Der Treue wegen soll ihr Herz wie das der Turteltaube sein,
um der Freigebigkeit willen ihre Hände wie die eines Adlers.
Ihre Füße sollen ihrer weiblichen Art dadurch entsprechen,
daß sie hart wie Pferdehufe sind –
dann wird ihre Frauentugend nicht beschädigt.
Eine Frau, die so handelt, nenne ich ‘rein’ und ‘süß’ .

Es ergeben sich im Vergleich mit den Sprüchen 99/100, denen 302a/b doch so offensichtlich nachgestaltet sind, einige Auffälligkeiten:

Zunächst sind Allegorie und Allegorese hier nicht penibel auf zwei Sprüche verteilt. Schon in 302a finden Teilauslegungen statt (nämlich bei der Zunge – falls diese noch mit dem Sittich in Verbindung steht – und auf jeden Fall beim Pferd). Dem korrespondiert im zweiten Spruch eine umgekehrte Abweichung: Weshalb die Füße wie Pferdehufe beschaffen sein sollen, wird nicht durch die Auslegung auf eine Eigenschaft oder ein Verhalten hin erklärt, sondern es findet nur die Nennung einer in einer Vermeidung bestehenden positiven Folge statt, so daß die Auslegung vom Rezipienten übernommen werden muß; dieser könnte zwar die Deutung aus dem ersten Spruch übernehmen, aber die genannten Eigenschaften – 302a, 8f.: Sicherheit, 302b, 7-9: Härte – divergieren und evozieren damit möglicherweise auch verschiedene Deutungen (die Frau soll Bedrohungen ihrer Tugend dadurch entgehen, daß sie vor ihnen *flieht* – sie soll ihre Tugend schützen, indem sie sich gegen die Bedrohung *wehrt*).

Undeutlich wirkt auch die Allegorisierung der Straußenaugen, diesmal aber nicht durch die Evozierung verschiedener Eigenschaften, sondern durch die alleinige Ausstattung des *angesichte* mit dem assoziationsreichen, aber gerade deshalb auch unspezifischen Adjektiv *wiplich* (302b,2); natürlich gibt es in mittelalterlichen Tugendlehren konkrete Anweisungen darüber, wie eine Frau schauen soll (z.B. auf den Boden) – aber ob dies hier gemeint ist oder ob eine Analogie zum *lieplîchen anesehen* des Mannes in Spruch 100 geliefert werden soll, bleibt eben unklar.

Eine Besonderheit gegenüber 99/100 stellt ferner das Phänomen dar, daß das ideale Sprechen/die ideale Sprache unter zwei verschiedenen Aspekten vorgestellt werden, nämlich unter einem *ästhetischen* (*süze wort* sprechen) und einem *moralischen* (*an [= âne]* valschen *ort* = aufrichtig sprechen), wobei allerdings im religiösen Kontext *süze* ebenfalls eine moralische Qualität bezeichnen kann (s.u.).

Drei Zeichenträger sind mit denen in den Sprüchen 99 und 100 identisch (Strauß, Kranich, Adler); von den vier neu eingeführten (Hase, Sittich, Turteltaube, Pferd) erscheinen Sittich, Hase und Turteltaube auch im *Physiologus*, wodurch die Nähe zur religiösen Auslegungstradition also größer ist als im Fall der Sprüche 99/100. Reinmar allegorisiert wie der *Physiologus* mit Bezug auf den Menschen, aber nicht explizit religiös, obwohl religiöse Deutungen sich dem Publikum wieder aufdrängen könnten: Sittich und Turteltaube präfigurieren Maria.²⁴ Sofern die religiösen Deutungen des *Physiologus* seinem Publikum bekannt waren, ist also einerseits wieder von einem assoziativen ‘Mitdenken’ auszugehen; andererseits wäre diesem Publikum dann die Verlagerung vom religiösen in den weltlichen Bereich sicher auffällig erschienen, und der selbständige Umgang des Autors mit der literarischen Tradition könnte zum Qualitätsmerkmal werden (vgl. etwa Konrads von Würzburgs Sprüche²⁵ 25,1-20 und 32,331-345 über Biber und Aspis sowie Friedrichs von Sonnenburg²⁶ Spruch 36 über die *slange*²⁷ – in diesen Fällen findet ebenfalls eine solche Verlagerung von *Physiologus*-Wissen in den weltlichen Bereich hinein statt). Das mögliche Ineinander von explizit weltlicher und implizit auch religiöser Deutung läßt sich bis in einzelne Worte hinein feststellen. So redet der Sittich etwa *süze* (302 b, 4), und dieses Wort kann sowohl auf den sensuell-ästhetischen Effekt bezogen sein als auch direkt ‘fromm’ bedeuten. Im *Physiologus*, allerdings in der griechischen

²⁴ Siehe SALZER, ANSELM: *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters*. Programm Seitenstetten 1887-1893. Separatdruck Linz 1887. Nachdruck Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1967.

²⁵ Ausgabe: SCHRÖDER, EDWARD (Hg.): *Kleinere Dichtungen Konrads von Würzburg III: Die Klage der Kunst. Leiche, Lieder und Sprüche*. 4. Aufl. Dublin, Zürich: Weidmann 1970.

²⁶ Ausgabe: MASSER, ACHIM (Hg.): *Die Sprüche Friedrichs von Sonnenburg*. Tübingen: Niemeyer 1979 (Altdeutsche Textbibliothek. 86).

²⁷ Anhand der genannten Eigenschaften wird klar, daß auch bei Friedrich die *slange* der Aspis ist.

Version, erfolgt die Auslegung der Stimme *allegorisch* auf ihre Bedeutung innerhalb der Heilsgeschichte hin, aber auch unter *moralisch-tropolischem* Aspekt: “So ahme auch du, o Mensch, die Stimme der Apostel nach, die den Herren preisen [...]”²⁸

Und schließlich drängt sich in 302a/b nicht der Eindruck auf, daß es speziell um eine Tugendlehre für *adlige* Frauen geht: Zum einen wird die neutrale Geschlechtsbezeichnung *wîp* gewählt. Zum anderen läßt sich in 302a/b keine Tugend als spezifisch *adlig* identifizieren. Nimmt man hinzu, daß die Pferdehufe in den Text eine gewisse ‘burleske’ Note bringen (was allerdings auch neuzeitlich gedacht sein kann!), dann hätte man damit den vielleicht einzigen inhaltlichen Hinweis darauf, daß es sich nicht um echte Reinmar-Sprüche handelt. Sehr zugkräftig ist dieses Argument allerdings nicht: Sowohl die Ablösung von einem bestimmten Standesideal als auch die Burleske könnten – gerade wenn die beiden Doppelsprüche 99/100 und 302a/b zu *einem* Autorœuvre gehören, dem zweiten Doppelspruch den Charakter dessen verleihen, was man im Kontext einer anderen Gattung, des Liedes, ‘Gegengesang’ nennt.

3. Schlußbetrachtung

In den weltlichen und religiösen Allegorisierungen der unter Reinmars Namen überlieferten Sprüche 85, 99/100, 302a/b finden sich nicht nur jeweils dem Gesamttenor analoge religiöse *o d e r* weltliche Naturallegorien, sondern auch ‘gemischte’. Das allegorische Verfahren dient dabei in sämtlichen Fällen mehr der ‘Sinnfindung’ als einer ‘Beweisführung’. Letztlich ist dann allerdings unter dieser Perspektive auch die weltliche Naturallegorie *s t r u k t u r e l l* als (natürlich in einem weiteren Sinn) ‘heilsgeschichtlich’ verstehbar; denn nicht nur die Eigenschaften eines idealen Christen, sondern auch die eines idealen *adligen* Mannes oder einer idealen Frau entsprechen Tugenden, die für den eigenen ‘Heilsplan’ nur förderlich sein können. Die religiösen Allegorisierungen Reinmars stehen für seine Bindung an die *T r a d i t i o n*. Die weltlichen sind – natürlich innerhalb eines nicht auf sie beschränkten Prozesses – Kennzeichen für den *i n n o v a t i v e n* Umgang mit dieser Tradition. Solche innovativen Tendenzen haben aber zwei Folgen: Einerseits demonstrieren sie, was die *Anwendungsebene* betrifft, noch mitten

²⁸ SEEL, OTTO: *Der Physiologus. Tiere und ihre Symbolik. Übertragen und erläutert*. München: Artemis 1960, S. 81.

im 'christlichen Mittelalter' die Lösung von vorgefertigten Mustern, wären also zumindest literatur-, wenn nicht überhaupt allgemein 'geistes'geschichtlich als emanzipatorische Vorgänge zu begreifen. Andererseits bindet gerade die Weiterverwertung einer bestimmten Deutungsart die Naturbetrachtung immer noch an eine relativ feste Betrachtungs-, Auslegungs- und Umgangsweise.

Statt eines Nachwortes

Herrn K.s Lieblingstier

Als Herr K. gefragt wurde, welches Tier er vor allen schätze, nannte er den Elefanten und begründete dies so: Der Elefant vereint List mit Stärke. Das ist nicht die kümmerliche List, die ausreicht, einer Nachstellung zu entgehen oder ein Essen zu ergattern, indem man nicht auffällt, sondern die List, welcher die Stärke für große Unternehmungen zur Verfügung steht. Wo dieses Tier war, führt eine breite Spur. Dennoch ist es gutmütig, es versteht Spaß. Es ist ein guter Freund, wie es ein guter Feind ist. Sehr groß und schwer, ist es doch auch sehr schnell. Sein Rüssel führt einem enormen Körper auch die kleinsten Speisen zu, auch Nüsse. Seine Ohren sind verstellbar: Er hört nur, was ihm paßt. Er wird auch sehr alt. Er ist auch gesellig, und dies nicht nur zu Elefanten. Überall ist er sowohl beliebt als auch gefürchtet. Eine gewisse Komik macht es möglich, daß er sogar verehrt werden kann. Er hat eine dicke Haut, darin zerbrechen die Messer; aber sein Gemüt ist zart. Er kann traurig werden. Er kann zornig werden. Er tanzt gern. Er stirbt im Dickicht. Er liebt Kinder und andere Tiere. Er ist grau und fällt nur durch seine Masse auf. Er ist nicht eßbar. Er kann gut arbeiten. Er trinkt gern und wird fröhlich. Er tut etwas für die Kunst: Er liefert Elfenbein.²⁹

²⁹ BRECHT, BERT: *Geschichten von Herrn Keuner*. Frankfurt am Main: Suhrkamp ¹1971 (suhrkamp taschenbuch. 16), S. 37f.

Literatur

Ausgaben

- BRECHT, BERT: *Geschichten von Herrn Keuner*. Frankfurt am Main: Suhrkamp¹ 1971 (suhrkamp taschenbuch. 16).
- HAMP, VINZENZ/STENZEL, MEINRAD/KÜRZINGER, JOSEF (Hg.): *Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*. Aschaffenburg: Pattloch 1970.
- MASSER, ACHIM (Hg.): *Die Sprüche Friedrichs von Sonnenburg*. Tübingen: Niemeyer 1979 (Altdeutsche Textbibliothek. 86).
- MAURER, FRIEDRICH (Hg.): *Der altdeutsche Physiologus. Die Millstätter Reimfassung und die Wiener Prosa (nebst dem lateinischen Text und dem althochdeutschen Physiologus)*. Tübingen: Niemeyer 1967 (Altdeutsche Textbibliothek. 67).
- PFEIFFER, FRANZ (Hg.): *Konrad von Megenberg. Das Buch der Natur. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache*. Nachdr. d. Ausg. 1861. Hildesheim, New York: Olms 1962.
- ROETHE, GUSTAV (Hg.): *Die Gedichte Reinmars von Zweter*. Nachdr. d. Ausg. Leipzig: Hirzel 1887. Amsterdam: Rodopi 1967.
- SEEL, OTTO: *Der Physiologus: Tiere und ihre Symbolik. Übertragen und erläutert*. 5. Aufl. München: Artemis 1960.

Untersuchungen

- ALPERS, KLAUS: „Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyrinaden.“ In: REINITZER, HEIMO (Hg.): *All Geschöpf ist Zung' und Mund. Beiträge aus dem Grenzbereich zwischen Naturkunde und Theologie*. Hamburg: Wittig 1984 (Vestigia bibliae. 6), S. 13-87.
- CRAMER, THOMAS: *Geschichte der deutschen Literatur im späten Mittelalter*. München: dtv 1990 (Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter. 3; dtv Bd. 4553).
- GRUBMÜLLER, KLAUS: „Überlegungen zum Wahrheitsanspruch des Physiologus im Mittelalter.“ In: *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster*. Bd. 12. Berlin, New York: de Gruyter 1978, S. 160-177.
- HEIDELBERGER, MICHAEL/THIessen, SIGRUN: *Natur und Erfahrung. Von der mittelalterlichen zur neuzeitlichen Naturwissenschaft*. Reinbek: Rowohlt 1981 (Kulturgeschichte der Technik. 5).
- HENKEL, NIKOLAUS: *Studien zum Physiologus im Mittelalter*. Tübingen: Niemeyer 1976.
- KÖHLER, ERICH: „Zur Selbstauffassung des höfischen Dichters.“ In: *Der Vergleich. Festgabe für Helmuth Petriconi*. Hg. von RUDOLF GROSSMANN, WALTER PABST, EDMUND SCHRAMM. Hamburg: Cram. de Gruyter 1955 (Hamburger Romanistische Studien. Reihe A. 42), S. 65-79.
- LURKER, MANFRED: *Wörterbuch der Symbolik*. 4., durchges. u. erw. Aufl. Stuttgart: Kröner 1988 (Kröners Taschenausgaben. 464).

SALZER, ANSELM: *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters*. Programm Seitenstetten 1887-1893. Separatdruck Linz 1887. Nachdruck Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1967.

DuEPublico

Duisburg-Essen Publications online

UNIVERSITÄT
DUISBURG
ESSEN

Offen im Denken

ub | universitäts
bibliothek

Dieser Text wird via DuEPublico, dem Dokumenten- und Publikationsserver der Universität Duisburg-Essen, zur Verfügung gestellt. Die hier veröffentlichte Version der E-Publikation kann von einer eventuell ebenfalls veröffentlichten Verlagsversion abweichen.

DOI: 10.17185/duepublico/78606

URN: urn:nbn:de:hbz:465-20230712-151127-3

Alle Rechte vorbehalten.