

Zeitschrift für Germanistik

Neue Folge
XXV - 1/2015

Herausgeberkollegium

Alexander Košenina (Geschäftsführender Herausgeber, Hannover)
Steffen Martus (Berlin)
Erhard Schütz (Berlin)
Ulrike Vedder (Berlin)

Gastherausgeber

Hans Jürgen Scheuer (Berlin)

Sonderdruck



PETER LANG

Internationaler Verlag der Wissenschaften
Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

Eselexegesen. Spielräume religiöser Kommunikation im Schwankexempel des Mittelalters und der Frühen Neuzeit

I. Der lesende Esel. Wieder einmal ist Dil Ulenspiegel auf der Flucht. Gerade hat er noch die „Collegaten, Doctores und Magistri“¹ der ältesten deutschen Exzellenzuniversität zu Prag blamiert, indem er ihre unlösbaren Fragen nach den Dimensionen der Welt mit List ins Leere laufen ließ. Und schon befindet er sich auf dem Weg zu einem anderen akademischen Leucht- oder Elfenbeinturm, der „mercklich grosse[n] und berühmte[n] Universität“² Erfurt, wo man vor dem Schalk bereits gewarnt ist und nun die Prager Kollegen im Erfinden nicht zu bewältigender wissenschaftlicher Aufgaben auszustecken versucht. Daher greift man auf Ulenspiegels Ankündigung zurück, er wolle „ein jeglich Creatur in kurtzen Zeiten leeren schreiben und lesen“, und fordert ihn auf, dies an einem jungen Esel zu beweisen. Weil es sich bei jenem Tier um „ein unredlich [also: eine nicht sprachbegabte] und unvernünfftig Creatur“³ handle, bedingt sich Ulenspiegel für sein Unternehmen 20 Jahre aus mit dem Hintergedanken, dass innerhalb dieser Frist entweder er selbst oder der evaluierende Rektor oder aber der Esel gestorben sein werde. Dann beginnt er mit dessen Alphabetisierung. Ist die Methode, seinem Schüler zum ersten Buchstabieren und Syllabieren einen „alten Psalter“ vorzulegen, noch ganz traditionell an den Erstleseunterricht der Kloster- und Domschulen angelehnt, so ist die Motivationstechnik des Lehrers, die den Esel an ein Sinn entnehmendes Lesen heranführen soll, durchaus innovativ oder doch zumindest „artgerecht“ und „nachhaltig“: Ulenspiegel streut Hafer zwischen die Seiten, dessen Körner der Esel aus dem Codex herausliest. Nachdem der Schüler so das Umblättern gelernt hat, ruft Ulenspiegel den Rektor zur Projektbegehung. *Der* legt dem gelehrigen Esel ein neues, nicht präpariertes Buch vor, das der angehende Leser sogleich zu durchblättern beginnt. Als er kein Futter darin findet, lässt er ein laut protestierendes „I–A“ vernehmen, das Ulenspiegel dem Rektor sofort als Erfolg seiner Unterrichtsmethode verkauft: „Sehen, lieber Herr, die zwen Vocal I und A, die kann er jetzundt. Ich hoff, er sol noch gut werden.“⁴ Den endgültigen Beweis braucht Ulenspiegel freilich nicht zu erbringen: Der Gutachter stirbt bald darauf, so dass der Esel wieder seiner Natur überlassen werden und Ulenspiegel, mit einem akademischen Preisgeld versehen, seiner Wege gehen kann, noch bevor er an der wirklich unlösbaren Aufgabe gescheitert wäre, „die Esel zu Erdtfurt all weiß“ zu machen.⁵

Die 29. *Historie des Ulenspiegel* (in der ältesten „vollständigen“ Ausgabe von 1515) tischt den Lesern eine witzige Geschichte auf, die sich im literarischen Kontext des ausgehenden

1 LINDOW (1978, 83).

2 LINDOW (1978, 86).

3 LINDOW (1978, 87).

4 LINDOW (1978, 88).

5 Zum historischen Kontext vgl. HONEGGER (1991).

15. und beginnenden 16. Jahrhunderts dem Genre der Gelehrtsatire zurechnen lässt, wie man sie prominent in Sebastian Brants *Narrenschiff* (1494) oder mit nicht weniger schwankhaften Zügen im *Faustbuch* (1587) oder im *Lalebuch* (1597) findet. Damit freilich scheint mir der Spielraum der Geschichte vom Psalter lesenden Esel bei weitem nicht ausgeschöpft. Blickt man etwa auf die 1530 erschienene *Declamatio de incertitudine et vanitate scientiarum* des Agrippa von Nettesheim, so stößt man an deren Ende (Kap. 102) auf eine *Digressio ad encomium asini* mit folgenden Bemerkungen zum Esel und dem Wesen seiner *asinitas*:

Aus dem, was ich gesagt habe, geht sonnenklar hervor, dass kein Tier besser imstande ist, das Göttliche auf sich zu nehmen, als der Esel. Wenn ihr euch nicht in einen solchen verwandeln lasst, dann werdet ihr niemals fähig sein, die göttlichen Geheimnisse zu tragen.⁶

Zwar lässt sich Agrippas Lobgesang auf den Esel im Kontrast zur Klage über den Verfall der Wissenschaften als Teil der satirischen Invektive verstehen, aber das bedeutet nicht, dass seine Rede auf dem schlichten Prinzip ironischer Verkehrung beruht. Die Literatur der Zeit kennt in der Tat und allen Ernstes, sei es aus der antiken Tradition der Menippeischen Satire (Apuleius), sei es aus dem Kontext von Exempelsammlungen für den Gebrauch in Predigt und klösterlicher Andacht, den besonderen Bezug des Esels zum göttlichen Mysterium. Wie aber ließe sich eine solche Dimension ausgerechnet für die schlichte Prosa des *Ulenspiegel*-Buches wahrscheinlich machen?

Blicken wir dazu zunächst auf die literarische Quellenlage: Hermann Bote, wenn er tatsächlich als Autor des *Ulenspiegel* in Frage kommt, hat den Eselschwank der 29. *Historie* nicht *erfunden*, sondern als literarisch elaborierte Erzählung *vorgefunden*. Im *Pfaffen Âmis* des Strickers⁷ steht sie allerdings an einer signifikant anderen Position des Romanzen. Dort gehört sie nicht in die Reihe der Schwänke, aus denen sich die Handlung im Sinne der Progression einer Schelmenkarriere zusammensetzt, sondern zur „Vorgeschichte“ des Âmis. Sie exponiert das grundlegende Dilemma der Erzählung: den Widerspruch des weltlich wie geistlich höchsten Gutes bedingungs- und grenzenloser *milte* zur realen Knappheit der Güter, und koppelt ihr Thema an ein schrifthermeneutisches Modell, das – beim Stricker exponierter als bei Bote, doch nicht weniger bedeutsam für die Lesbarkeit des *Ulenspiegel* – nicht allein den Esel zur Kunst recht verstandenen Lesens anleitet, sondern auch alle anderen involvierten Leser an diesem Maßstab misst: den examinierenden Rektor bzw. Bischof ebenso wie den Rezipienten des Schwankromans.

Wie funktioniert dieses Lektüremodell und auf welche Form der Lektüre hin ist es angelegt? Strickers Version macht deutlich, dass der Stoff, den Bote auf die beiden *Historien* 28 (Prager Universitätsschwank) und 29 (Erfurter Universitätsschwank) verteilt, zusammengehört. Sie erzählt von einem kirchlichen Examen, dem Âmis, der kleine Landgeistliche, sich unterziehen muss, weil er einen Haushalt führt, dessen aufwendige, ja

6 Eigene Übersetzung; vgl. AGRIPPA VON NETTESHEIM (1970, 310): „Ex iis igitur, quae iam dicta sunt, Sole clarius liquet, nullum animal tam esse divinitatis capax, quam asinum, in quem nisi versi fueritis, divina mysteria portare non poteritis.“

7 SCHILLING (1994). Zum intertextuellen Bezug beider Texte vgl. KÖNNEKER (1970), HAUPT (1978), KROHN (1984), FASSBIND-EIGENHEER, SCHWARZ (1989).

verschwenderische Gastfreundlichkeit den Neid und die Rivalität seines Bischofs geweckt hat. Da Âmis sein ganzes Gut sofort verausgabte, statt sich im Rahmen der kirchlichen Hierarchie zu bescheiden und dem Bischof Abgaben zu entrichten, möchte dieser ihm die einträgliche Pfarre entziehen, indem er Âmis durch eine zweiteilige Prüfung als unqualifiziert bloßzustellen gedenkt. Der erste Teil besteht aus fünf Fragen, die sich sämtlich auf die Quantifizierbarkeit der Welt beziehen: auf das Fassungsvermögen des Ozeans, auf das Alter der Welt und ihren Mittelpunkt, auf den Abstand zwischen Erde und Himmel und auf den Durchmesser des Himmelsgewölbes. Immer geht es um eine genaue Bezifferung räumlicher oder zeitlicher Ausdehnung nach der Maßgabe: „Sagt ir mir minner oder me, / ich tun euh sulchen zorn schin, / daz die kirche muz verlorn sin“ (VV. 104–106). Und stets gibt Âmis eine endliche, der Unermesslichkeit der Schöpfung offensichtlich inadäquate Zahl an, verbunden mit dem Appell, der Bischof möge sie doch durch Nachmessen selbst überprüfen.

Ausnahme ist die zweite Frage nach dem Weltalter, an der das Prinzip der Âmis'schen Antworten unmittelbar evident wird. Obwohl es nämlich scheint, als würde Âmis die Beweislast einfach umkehren und sich statt auf kanonisches Autoritätenwissen auf die „modernere“ empirische Wissensform berufen, an der sein Bischof als eingefleischter Scholastiker nur scheitern kann, liegt darin nicht der Grund für dessen Beschämung. Vielmehr muss sich der Bischof auf seinem ureigensten Feld geschlagen geben: auf dem Gebiet der Religion – oder genauer: auf dem der Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz. Denn Âmis versteht es, gegen das extensionale Raum- und Zeitverständnis des Fragenkatalogs jedes Mal ein intensives in Stellung zu bringen. Wenn er daher, statt, wie von ihm erwartet, das Alter der Welt seit Adam auf Jahr und Tag anzugeben, auf das Sieben-Tage-Schema des Schöpfungsberichts Bezug nimmt – „Der [tage] sint siben“, so sprach er. / „Also die ende haben genumen, / so sihet man aber siben kumen“ (VV. 124–126) –, dann setzt er dem linearen einen zyklischen Zeitbegriff entgegen. Er verweist damit auf die Differenz zwischen einem Maß, das seine numerische Ordnung nicht zu überschreiten vermag, und einem Modell der Wiederholung, das die innerweltlichen Verhältnisse mythisch überformt und eine Analogie zur in sich ruhenden göttlichen Ordnung bildet.

Ähnlich geht Âmis bei der Frage nach dem Mittelpunkt der Welt vor. Auch hier holt er gegenüber den innerweltlichen Messkünsten, die das Quadrivium lehrt, den Transzendenzaspekt gleichnishaft ein, wenn er seine eigene Kirche nennt und damit *pars pro toto* die *ecclesia* zum allgegenwärtigen spirituellen Orientierungspunkt inmitten der Welt erklärt. Entsprechend funktionieren die übrigen Antworten (das Meer passe in ein Fuder, der Abstand zwischen Himmel und Erde betrage eine Rufweite oder der Durchmesser der Himmelsphäre umspanne 1000 Klafter): Sie implizieren mit jedem Appell an die empirische Überprüfbarkeit die Inkommensurabilität der Schöpfung gegenüber dem innerweltlich allein anwendbaren Menschenmaß. Dadurch bringen sie jene unsichtbare Grenze ins Spiel, die in der Welt deren zwingend gebotene Überschreitbarkeit überhaupt erst zu denken gibt. Denn obwohl Âmis' Antworten selbst nicht teilhaben am theologischen, geschweige denn am göttlichen Wissen, macht ihre demonstrative Unzulänglichkeit *e negativo* den Gedanken an Transzendenz geradezu unvermeidlich, während die Fragen des Bischofs nirgends über das bloße Weltwissen hinausweisen.

Weil aber Auskunft über die transzendente Seite der Grundunterscheidung religiöser Kommunikation nur aus der Schrift und ihrer richtigen Auslegung zu erwarten ist, schließt sich der zweite Teil der Prüfung, die Lektüreszene, konsequent an. Deren Komik kann angesichts des Fokus der Fragesequenz nicht mehr allein zurückgeführt werden auf das Ver-lachen des bildungsresistenten Esels oder der verblasenen Amtsautorität, die, im Glauben, Herr des Verfahrens zu sein, sich ihrerseits zum Esel macht. Denn beide Aspekte würden den Schwank auf einen Witz über die Unzulänglichkeiten der Esels- oder der Menschen-natur reduzieren, ohne dass mit der Verengung auf das Handeln der Figuren schon erkannt wäre, wie das Examen die Struktur des religiösen Diskurses und die Form seines Wissens von ihrer Wurzel, der *lectio divina*, her angeht.⁸ Wenn es nämlich beim Stricker von der Lesetechnik des Esels heißt: „Wer ein korn dar inne gewesen, / er het iz her uz wol gelesen“ (VV. 283f.), dann spielt die Wendung *wol lesen*, vermittelt über das litterale Verständnis des Aufsammelns der Körner, auf die Ernte der Lesefrüchte aus der Heiligen Schrift an, die – nach dem Gleichnis vom Sämann (Matth. 13,1–23) –, wenn sie nur auf den rechten Boden fallen, einen vielfachen spirituellen Ertrag, am Ende gar das Himmelreich selbst, erbringen.

Wenn darüber hinaus im *Ulenspiegel* der Psalter als Elementarbuch ins Spiel gebracht wird, dann lässt sich der Skopus der Szene noch weiter präzisieren: Denn an Psalterien wird nicht allein gelehrt und gelernt, wie der Leseanfänger sich die Buchstäblichkeit des Textes erschließen kann. Nach Cassiodors *Expositio Psalmorum* (545) umfasst der Psalter auch die Totalität des Weltwissens, dessen Disziplinen – verteilt über die weltlichen *septem artes liberales* – von vornherein in der Heiligen Schrift angelegt seien. Unter der aus Ps 18 (*Caeli enarrant gloriam Dei*) abgeleiteten Voraussetzung, dass die biblische Offenbarung durch die göttliche Schöpfung allen Menschen zugänglich ist (Ps 18,5: „in omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum“), erklärt er die Entstehung der *artes* und *scientiae* folgendermaßen:

Als erstes müssen wir die Allmacht des Herrn zur Kenntnis nehmen, von der gilt, dass sie ihre sprachliche Vermittlung (*eloquentia*) [in der Heiligen Schrift] mit Hilfe vielfältiger Künste und Wissenschaften in solcher Fülle angereichert hat, dass sie in den Augen derer, die sie studieren, in wunderbarer Weise widerscheint und die Samenkörner verschiedener Wissensfelder (*semina diuersarum doctrinarum*) nach sorgfältigem Durcharbeiten (*diligenter retractata*) zur Verfügung stellt. So kommt es, dass man in ihr [der Heiligen Schrift] all die Dinge findet, die von den Lehrern weltlicher Schriften (*magistri saecularium litterarum*) nachträglich in ihre eigenen Bücher eingepflanzt worden sind.⁹

Dadurch enthält jede Lektüre der Psalmen den Keim einer zugleich weltumspannenden (extensiven) und göttlich vertieften (intensiven) Weisheit. Die *auctores* der aus der Antike überkommenen Wissenschaften bestellen ihr jeweiliges Feld mit einem Saatgut, das Gott selbst im Psalter mit vollen Händen ausgestreut habe:

⁸ Zur Typologie exemplarischer Leseweisen im Mittelalter vgl. SCHNYDER (2009).

⁹ S. Ex. Ps. 6, 93–107: Expositio in Psalmum VI / DOMINE, NE IN IRA TUA ARGUAS ME. „Primum nosse debemus omnipotentiam Domini, eloquentiam suam ita uariis disciplinis atque artibus plenissime ditasse, ut et ipsa mirabiliter exquirentibus ornata resplendat et semina diuersarum doctrinarum diligenter retractata concedat. Hinc est enim quod in ipsa reperiuntur, quae magistri saecularium litterarum ad sua post uolumina transulerunt.“ (ADRIAEN 1958, 73).

The Cassiodorian scheme for expounding scripture is to bypass the secular *doctores* entirely, plucking out the seeds himself and presenting them directly to the student in the commentary on the sacred text.¹⁰

Das rechte Verständnis des Psalters legt also die Saatkörner jeglichen Wissens frei, und dies nicht im übertragenen Sinne der Schriftallegorese, der erst über typologische, tropologische oder anagogische Transformationen aufzuschließen wäre, sondern so, dass die Erkenntnis des Wahren direkt dem Wortlaut der heiligen Schrift zu entnehmen ist. Einer solchen „Hermeneutik der Wörtlichkeit“ tragen in monastischer Tradition *meditationes* nach Art der *ruminatio*, des Wiederkäuens biblischer Textstellen in der halbblauten *lectio*, ebenso Rechnung wie – im Vollzug des benediktinischen Lesegebots¹¹ – frühe Illustrationszyklen nach dem Muster des Utrechter oder Stuttgarter Psalters, die mit ihren „wörtlichen Bildern“ am Buchstabensinn der Dichtungen und seiner unablässigen Vergegenwärtigung und Verdichtung im Lektüreprozess ansetzen.¹²

Vor diesem Hintergrund erhält das Bild des Psalter lesenden Esels im *Ulenspiegel* seinen genauen (doppelten) Sinn entlang der Grenze zwischen (unverfügbarer) Transzendenz und (unüberschreitbarer) Weltimmanenz: Gemessen am Wissen Gottes (an seinem *intellectus* bzw. seiner *providentia*), verhalten sich alle Erkenntnisanstrengungen des Menschen wie der Esel vor dem aufgeschlagenen Buch. Jeder Artikulationsversuch führt nur zur heillosen Affirmation seiner beschränkten Natur und seiner unüberwindlichen Kreatürlichkeit. Gemessen aber an der göttlichen Offenbarung durch die Heilige Schrift gibt der Esel, der die Körner aus dem Psalter *wol* zu *lesen* versteht, zugleich ein unübertreffliches Bild gelingender Lektüre ab. Die in der Schrift ausgesäten Samen der göttlichen Weisheit entnimmt er direkt dem Psalter, wie Cassiodor es für das originär christliche Weltwissen vorgesehen hatte, und schreit empört auf, sobald Bischof oder Universitätsrektor ihm Exemplare ungenießbarer, weil frucht- und kornloser Buchgelehrsamkeit vorlegen. Er lässt so die Autoritäten, die über das Welt- und Gotteswissen zu verfügen meinen und die sich von *Âmis* oder *Ulenspiegel* einreden lassen, die Lesekompetenz des Schülers werde sich noch steigern, als sehenden Auges Blinde zurück. Denn in dieser Welt ist die von Cassiodor propagierte und vom Esel praktizierte Lesekunst nicht zu überbieten.

II. Der Esel, „wol gelesen“. Wie gegenwärtig der Gedanke vom Esel als Maßstab innerweltlicher Transzendenzbeobachtung dem Mittelalter gewesen ist, möchte ich an einem Beispiel aus dem Bereich spätmittelalterlicher Lektürepraxis zeigen: Wer den Codex MS 404 der Beinecke Rare Book and Manuscript Library (Yale University), genauer: Band I der sogenannten *Rothschild Canticles* aufschlägt, dem begegnet auf der ersten Doppelseite die folgende Federzeichnung: Auf der Seite 2^r (vgl. *Abb. 1*) eröffnet sie eine Serie von 23 Szenen aus den *Vitae Patrum* und den *Verba seniorum*, den Legenden und Sentenzen der Eremitenheiligen, die sich in unregelmäßigen Abständen durch den gesamten Codex zieht.

10 O'DONNELL (1979, 159).

11 Vgl. *Regula Benedicti*, Caput XLVIII: „Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina“. – „Müßiggang ist der Feind der Seele. Deshalb sollen sich die Brüder zu bestimmten Zeiten mit Handarbeit, zu bestimmten Stunden dagegen mit heiliger Lesung beschäftigen.“ (STEIDLE 1980, 144f.).

12 Zum Verhältnis von Bild und Psalterlektüre vgl. LENTES (1998), HEINZER (2005).



Abb. 1: Rothschild Canticles (um 1300), fol. 2r.

Schon das stellt für den modernen Betrachter eine Irritation dar. Denn die Handschrift, die um 1300 als Andachtsbuch für ein adliges Mitglied eines dominikanisch instruierten Nonnenkonvents am Niederrhein angefertigt wurde, basiert im Wesentlichen auf der Anlage von Schrift-Bild-Diptychen ganz anderer Qualität.¹³ Lektüre und Kontemplation wirken hier dadurch ineinander, dass die jeweilige Textseite Bibel-, Augustinus- und Liturgiezitate zu einer Meditation (*soliloquium*) montiert. Im gegebenen Fall bezieht sich Seite 72^v auf den Hohelied-Kontext, die Krönung der Braut durch den Bräutigam, während die Bildseite 73^r das Hoheliedzitat „Tota pulchra es, amica mea“ aufnimmt und die durch die fortlaufende *lectio* aufgerufene Vorstellung in Form eines Bildes von der Erhöhung der Seele intensiviert. Der aufgerissene Vorhang gibt dabei nicht etwa den Blick auf ein himmlisches Geschehen frei, sondern auf den Vorgang der inneren Verbildlichung, als eröffnete die Lektüre durch ihre imaginative Kraft die Einsicht in das seelische Geschehen der andächtigen Leserin. Diese *revelatio* wird in der Folge über Paradies-, Marien- und Trinitätsvisionen derart ins Subtile und Diagrammatisch-Abstrakte gesteigert, dass am Ziel des meditativen Leseflusses und seiner imaginären Verdichtung die *unio mystica* in den Blick kommt (102^r/104^r/106^r).

Angesichts einer solchen „Dynamik der Entzückung“ könnte man meinen, die Szenen aus den Väterlegenden seien auf leerstehende oder beigegebundene Seiten bloß nachgetragen. Doch nennt Jeffrey Hamburger in seiner grundlegenden Monographie über die *Rothschild Canticles* die Zeichnungen „an intelligent addition“¹⁴. Denn sie ergänzen die kontemplative Dimension der Handschrift, indem sie in allegorischer Perspektive zu einem Katalog christlicher, speziell monastischer Tugenden (wie Geduld, Gehorsam, Demut oder Keuschheit) zusammentreten und so Memorierhilfen für einen gottesfürchtigen Lebenswandel in dieser Welt bereitstellen.

Gerade der Esel aber stiftet, kopfstehend, weiter Verwirrung: „The drawing“, konstatiert Hamburger, „is anomalous“. Denn für sein Erscheinen findet sich keine Parallele bei den Wüstenvätern, geschweige denn der Ansatz für eine Tugendallegorese: „it alone depicts a hermit as a genuine fool rather than a saint.“¹⁵ Die Federzeichnung zeigt nämlich einen jungen Mann und einen alten Einsiedler, wie sie ihren Esel, der upside down an einer Stange hängt, mit sich herumtragen. Die beiden aufgeregt gestikulierenden Zuschauer, die den skandalösen Vorgang kommentieren, lassen keinen Zweifel aufkommen, worum es sich bei dieser Szene handelt: um das Sinnbild einer verkehrten Welt, in der nicht die Besitzer auf ihrem Reittier, sondern der Esel auf den Schultern seiner närrisch gewordenen Besitzer reitet.

Doch so fern, wie Jeffrey Hamburger glaubte, steht unsere Zeichnung der intendierten klösterlichen Andacht nicht. Es kommt nur darauf an, den Esel *wol* zu lesen. Die Geschichte, auf die der Illuminator der *Rothschild Canticles* anspielt, erlebt in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts eine bemerkenswerte Konjunktur. Unter anderem erscheint sie im *Edelstein*, einer Fabel- und Exempelsammlung des Berner Dominikaners Ulrich Boner, in folgender Version:¹⁶

13 Ein digitales Vollfaksimile der *Rothschild Canticles* findet sich unter <<http://brbl-dl.library.yale.edu/vufind/Record/3432521>>, zuletzt: 10.6.2014.

14 HAMBURGER (1990, 154b).

15 HAMBURGER (1990, 150b).

16 Zitiert nach PFEIFFER (1844, Nr. 52, 86–89).



Abb. 2a.



Abb. 2b.



Abb. 2c.



Abb. 2d.

Ein Vater begibt sich mit seinem Sohn und einem Esel auf den Weg zum Markt. Zunächst sehen wir die drei in einer patriarchal geordneten Formation (V/ES) (vgl. Abb. 2a): „daz er möchte rîten deste baz / ûf den esel saz der man / und reit, sîn sun muoste gân / mit im, er hât ze rîten nicht.“ (VV. 1–7) Die Beobachter der Szene kritisieren das: „liez er den knaben rîten, / und gieng bî sîner sîten, / dar an tæt er verre baz“ (VV. 13–15). Daraus zieht der Vater die Konsequenz: Er steigt ab und lässt den Sohn aufsitzen (S/EV) (vgl. Abb. 2b). Zwei andere Männer nennen den Alten daraufhin einen *tôren* (V. 26), weil er „rîten lât den knaben; / der sollte loufen unde traben, / und solt der alte rîten“ (VV. 27–29). Mit ihrem Ratschlag, die alte Ordnung wieder herzustellen, wird nun eine eigentümliche Permutationslogik in Gang gesetzt: Würde der Vater dem Rat der beiden Männer folgen, fiel er auf seinen zuerst kritisierten Fehler zurück, den Sohn zu benachteiligen. Der Ausweg aus dem Dilemma drängt sich nach den Gesetzen einfachster Kombinatorik auf: „vil kûm mocht er gebîten, / daz er ûf den esel kann / zuo sînem sune, und reit hin dan; / den esel rittens beide“ (VV. 30–34; VS/E) (vgl. Abb. 2b). Als sich daran aber der Protest der Tierschützer entzündet, die Schonung nur dem Esel zubilligen möchten, bleibt als letzte Möglichkeit des gesunden Menschenverstandes, dass alle drei nebeneinanderher gehen (VSE) (vgl. Abb. 2c). Doch gerade diese Lösung, mit deren Hilfe die Äquivalenz aller Beteiligten hergestellt wäre, wird von allen Außenstehenden, „vrouwen unde man“ (V. 51), als Frontalangriff auf die Vernunftordnung interpretiert: „si sprâchen alle: „sehent an, / wie gar tôrecht si beide sint, / der alte man und ouch sîn kint; / daz ir muot nicht ze rîten stât / den esel, der doch lære gât.“ (VV. 52–56)

Damit rückt die Konfliktlage zwischen den drei Protagonisten und ihrem Publikum in ein anderes Licht: Es geht jetzt nicht mehr um die richtige oder falsche Reitformation, sondern um die Frage, ob die Figuren oder die Welt, die sie mit ihrem Esel passieren, geistesschwach ist. Das wird deutlich am Entschluss des Vaters, den nächsten Schritt, der die Geschichte endgültig über die Grenze des Vernünftigen hinaustragen wird, als Probe auf's Exempel zu betrachten: „dô sprach der vatter: „sun, wol har! / wir sullen nemen beide war, / ûb wir den esel mûgin tragen, / lâ sehen, waz die liute sagen.“ (VV. 57–60) Mit jener „verrückten“ Konstellation (E/SV) (vgl. Abb. 2d) wendet sich das Erzählkalkül entscheidend. Denn erstens werden die *liute* durch die listige Initiative des Vaters, die das Publikum bewusst provoziert, zu beobachteten Beobachtern. Und zweitens wechselt gleichzeitig die Erzählung selbst ihr Register. Indem nämlich alle unisono ausrufen: „wen sieht wol daz si narren sint / an wîzen sint si beide blint“ (VV. 74f.), bringen sie das berühmte Zitat aus dem Matthäus-Evangelium ins Spiel, wonach diejenigen, die den Sinn einer Gleichnisrede Jesu nicht unmittelbar am Wortlaut erkennen, „sehend nicht sehen und hörend nicht hören noch verstehen“ (Matth 13,13). Konsequenterweise hebt darauf der Schluss der Geschichte ab, wenn in der Formulierung der Lehre des Exempels die Beobachtung an „wîzen sint si beide blint“ auf die Beobachter selbst zurückgebogen wird: „diu welt ist schalkeit alsô vol: / wie vil ein mensche guotes tuot, / ez dunkt die welt nicht halbes guot. / gesehent ist vil liuten blint, / der herzen alsô giftig sint, / waz si hoerent oder sehent, / daz si dar zuo daz bœste jehent.“ (VV. 94–100) Nicht mehr die Narrheit der Eselträger steht im Brennpunkt des Boner'schen Exempels, sondern die üble *hinderrede* (V. 90) einer korrupten Welt.

Dass als Adressat einer solchen gleichnishaft verschlüsselten Botschaft nur der Christmensch auf seinem Weg durch das irdische Dasein in Frage kommt, versteht sich aus dem Einspielen der Matthäus-Stelle. Ihr gleichnistheoretischer Gehalt impliziert zugleich, dass sich der Skopus des Erzählens wie im Falle der biblischen Parabeln letzten Endes auf die *mysteria regni caelorum* richtet, sprich: auf die Beobachtung der Transzendenz. Genau darauf zielt der Illustrator der *Rothschild Canticles*, wenn er die gesamte Szene in einen Rahmen

spannt, der am unteren Rand durch einen steinigen Pfad, am oberen Rand aber durch ein oszillierendes Pneumaband markiert ist. Derartige Bänder repräsentieren stets eine Zone der Kommunikation zwischen Innerweltlichkeit und dem Sitz der Transzendenz. Entsprechend ist die von Himmel und Erde gerahmte Zwischenzone des Bildexempels in sich differenziert:

- einerseits in einen Raum schierer Weltimmanenz, in dem das gestikulierende Publikum, absorbiert vom Anblick des verdrehten Esels, befangen bleibt ohne Hoffnung, über den Horizont, den die Tragestange graphisch setzt, je hinauszugelangen; und
- andererseits in die davon abgesonderte Einheit, zu der dieselbe Stange mit Esel den jungen Mann und den Einsiedler zusammenschließt. Ihr Verbund funktioniert als ein diagrammartig konzipiertes „Beobachtungsaggregat“, in dem der Esel den Leuten das Spektakel bietet, das sie in ihrer Weltfixiertheit verdienen, während der Junge die horizontale Bewegung durch die Welt entschieden über den seitlichen Rahmen der Zeichnung/der Welt hinausführt und der Eremit durch seinen Blick zum Himmel das „Jenseits dieser Welt“ fest im Auge behält. Dabei geht es zwar nicht wie bei den Diptychen um die visionäre Schau des Transzendenten. Doch als Intention des Andächtigen auf den Kontakt zum göttlichen *intellectus* ist sie in der Komposition des Bildes durchaus relational vergegenwärtigt.

Das Bild des Esels, gelesen als komplex visualisiertes exemplarisches Kalkül, führt also auch in den *Rothschild Canticles* zu den *divina mysteria*. Ja, mehr noch: Der kopfstehende Esel nimmt unter der Bedingung, dass die Welt, durch die er getragen wird, eine verkehrte ist, die avancierteste Haltung zur göttlichen Perspektive ein. Seine physische Verkehrtheit in den Augen der Zuschauer kommt dem *intellectus* des Schöpfers am nächsten, vor dessen geistigem Auge alles auf dem Kopf steht, was vor den *oculi exteriores* der weltverfallenen Beobachter recht und aufrecht erscheint, weil sie sehenden Auges mit Blindheit geschlagen sind. Sie können nicht erkennen, dass der *asinus inversus* die einzige Kreatur ist, an der in der falschen Ordnung des *mundus inversus* die richtige evident wird.

Insofern bestätigt die Illustration die wörtlich zu nehmende Einsicht Agrippas in die *asinitas*: Wenn ihr nicht werdet wie der Esel, dann werdet ihr niemals imstande sein, die göttlichen Geheimnisse zu tragen!

III. Asinus relectus. Alle bisher vorgestellten Eselsexempel aus der Tradition monastischer *lectio* und Andachtspraxis belegen, wie stark das doppelsinnige Lektüremodell des *geminum lectio-nis studium*, von dem schon Isidor von Sevilla in seinem *Liber Sententiarum* III, 8, 5 spricht,¹⁷ die Erzählform des Schwanks prägt. Der Psalter lesende Esel Strickers und Botes sowie der *wol* zu lesende Esel Boners und der *Rothschild Canticles* nehmen zwischen (defizienter, verkehrter) Innerweltlichkeit und damit inkommensurabler Transzendenz jene Grenze in den Blick, die den Horizont religiöser Kommunikation aufspannt. Welche Beobachtungen an der elementaren Form des Religiösen die Grenzziehung im Schwank ermöglicht, hängt wesentlich vom (Re-)Arrangement, der (Neu-)Entfaltung und dem (Wieder-)Gebrauch des gewählten Erzählkalküls ab. Denn jeder narrative Rückgriff auf den Exempelstoff bedeutet eine Re-Invention, eine Wiedererfindung, bei der es darum geht, das Erzählte in

17 CAZIER (1998, 229).

wechselnden, mehr oder weniger deutlich markierten Kontexten und in immer gewitzteren, überraschenden Wendungen umzuwerten.

Im Falle der Eselsträger hat erstmals Karl Gödeke in seiner Studie über den *Asinus vulgi* die abendländischen Versionen der Schemaerzählung zusammengestellt.¹⁸ Seine Sammlung, die einsetzt mit dem *Speculum exemplorum* des Jacobus von Vitry und bis Jean de La Fontaine (*Le Meunier, son Fils et l'Ane*) und Canitz reicht, lässt sich durch weitere spätmittelalterliche Fundstellen ergänzen, die Smith und Mayer in ihrer Ausgabe der *Contes moralisés* des Franziskaners Nicole Bozon nachgewiesen haben¹⁹ und auf die Jeffrey Hamburger zurückgegriffen hat, um das Eselsexempel der *Rothschild Canticles* stoffgeschichtlich anzubinden.²⁰ Gödekes Belege und ihre Ergänzungen unterstreichen vor allem eines: Seit dem 13. Jahrhundert erscheint der Stoff in Überlieferungskontexten, die ihn für den Gebrauch als Predigtexempel präparieren. Besonders deutlich wird das bei Bozon, wenn er die Geschichte unter dem Stichwort „Quod ... de verbis adulatoriis vel detractoriis non curretur“ mit Jesus Sirach 5, 9–10 verknüpft:

Worfele nicht bei jedem Wind und wandle nicht auf jedem Pfad: So macht es der doppelzüngige Sünder. / Bleibe fest bei deiner Überzeugung und nur eine sei deine Rede.

Wie allerdings ein solcher moralischer Aufruf zur Eindeutigkeit und Geradlinigkeit des Lebenswandels sich mit der immer wieder umgeordneten Abfolge der Permutationen verträgt, darüber finden sich in der Forschung bestenfalls Spekulationen. So bevorzugte Gödeke die folgende Fassung aus dem *Conde Lucanor* des spanischen Dominikanerpredigers Juan Manuel (1335), weil sie den zugrundeliegenden Stoff angeblich am konsequentesten umsetze:²¹

Ein Vater möchte seinem unentschlossenen und leicht beeinflussbaren Sohn eine Lehre erteilen. Unter dem Vorwand, auf dem Markt Einkäufe zu erledigen, begibt sich der Alte mit seinem Sohn und seinem unbeladenen Esel in die Stadt (VSE). Als die Leute die Dreiergruppe sehen, kritisieren sie die Torheit der Männer, ihr Lasttier ungenutzt vor sich herzutreiben. Vom Vater gefragt, ob es folglich klüger sei, den Jüngeren aufsitzen zu lassen, antwortet der Sohn mit „Ja“ und reitet den Esel (S/EV). Andere Passanten kritisieren auch diese neue Konfiguration, weil sie meinen, es stünde dem Jüngeren besser an, den Älteren zu entlasten. Wieder zeigt sich der Sohn mit diesem Vorschlag einverstanden und tauscht seinen Platz mit dem Vater (V/ES). Das freilich stößt ein drittes Mal auf die Kritik der Vorbeigehenden, denen missfällt, dass der Ältere den zarteren und anfälligeren Jüngling nicht schone. Daraufhin rät der Vater, sie sollten beide den Esel reiten (VS/E). Wiederum willigt der Sohn ein, bringt damit aber die Tierfreunde gegen sich auf, weil der arme Esel dieser doppelten Last nicht gewachsen sei. Schließlich geht der Vater mit seinem Sohn die Reihe der Positionswechsel im Geiste noch einmal durch, von denen kein einziger Gnade in den Augen der Welt finden konnte, und zieht daraus für den Sohn die Lehre, „dass keine deiner Handlungen allgemeine Billigung finden wird, denn sind sie gut, werden die Bösen schlecht davon sprechen, und sind sie schlecht, werden die Guten sie nicht gut heißen können.“

18 GÖDEKE (1862).

19 Vgl. SMITH, MAYER (1889, 157–159, 284–287).

20 Vgl. HAMBURGER (1990, 150b–151a). Das Nachleben der spätmittelalterlichen Boner-Tradition (die mit dem Pfisterdruck von 1461 abreißt und durch Steinhöwels *Aesopus* ersetzt wird) innerhalb der jiddischen Exemplarik ist bisher fast ganz ausgeblendet worden; vgl. dazu den Beitrag von Kristin Rheinwald in diesem Heft.

21 Vgl. GÖDEKE (1862, 532–534).

Es komme also alles auf das eigene, sachgemäße und konsequent verfolgte Urteil an, auf die wechselnde Meinung der Leute aber dürfe man nichts geben.

Juan Manuels Version realisiert die Logik der Permutationsreihe schon nach vier Stationen vollständig. Wer gerade geht und wer gerade reiten darf, ergibt sich dabei nach Gödekes Empfinden „ganz natürlich“:

Zuerst gehen beide, da beide noch bei frischen Kräften sind, dann steigt der Sohn, der zuerst ermüdet, dann der Vater, der am längsten gegangen ist, auf das Thier und endlich beide. Was sie von selbst gemacht haben würden, wird hier durch die tadelnden Aeusserungen der Begegnenden motiviert.²²

Die Evidenz, auf die sich Gödekes Argument beruft, ist freilich eine nachträglich konstruierte ohne Anhalt im Text. Sie ergänzt, was die Erzählung gerade ausspart: die raumzeitliche Erstreckung, in deren Rahmen sich motivieren oder aushandeln ließe, wie die Last auf den Wegabschnitten je nach der Natur der drei Protagonisten graduell zu verteilen wäre. Doch um solch konsensuelle Ausgewogenheit geht es dem mittelalterlichen Exempel genau nicht, sondern um die zeit- und raumabstrakte Apodiktik des logischen Urteils, dessen Denkmöglichkeiten artifiziell durchgespielt und an ihre Grenze geführt werden. Wenn daher Juan Manuel dort zu erzählen beginnt, wo Boner aufhört – beim ununterschiedenen Nebeneinander von Vater-Sohn-Esel –, dann wird damit der gedankliche Akzent der anschließenden Differenzierungen verschoben. Im *Conde Lucanor* fokussiert das Exempel offenbar vor allem das Verhältnis von Vater und Sohn, dem vor Augen gestellt werden soll, dass sich zum Narren macht, wer sich von den Urteilen anderer vorführen lässt. Der Esel selbst erscheint nur als Vehikel, dessen gleichmäßiger Trott das Erzählkontinuum für die hin- und herschwankenden Meinungen der Zuschauer erzeugt. Bei Boner dagegen ist eine andere Dramaturgie am Werk. Sie steigert sich von der Ausgangsfrage, ob besser der Vater oder sein Sohn reiten solle, über das Gattungsproblem, wie sich die beiden Menschen zum sprach- und vernunftlosen Tier verhalten sollten, bis zur beschriebenen Perspektivenumkehr, durch die in Zweifel gerät, ob die menschlichen Verhältnisse in dieser Welt überhaupt vernunftgemäß eingerichtet sind.

Das erzählerische Interesse daran, immer ausgeklügeltere Spielvarianten solcher Exempellogik auszubilden, treibt im 15. und 16. Jahrhundert weitere Blüten. So findet sich unter Poggios *Confabulationes* mit Nr. 100 eine Version, die auf die Verurteilung der verrückt gewordenen Eselsträger mit einem neuen Zug reagiert: Der erzürnte Vater wirft den gefesselten Esel kurzerhand in einen Fluss, um die scheinbare Ursache seiner Demütigung zu beseitigen. Am Ende hat er neben seiner Reputation auch noch seinen Esel verloren.²³ Daran anknüpfend lässt Hans Sachs in seiner Dichtung *Der Waldbruder mit dem Esel. Der argen Welt thut niemand recht* (1531) die beiden Reiter gar ihr Reittier erschlagen in der Absicht, so dem Tadel der Welt zu entgehen, was ihnen prompt den Vorwurf des Jägers einträgt, sie seien pure Phantasten, weil ihnen ein toter Esel zu gar nichts mehr nütze sei.²⁴

22 GÖDEKE (1862, 534).

23 Vgl. PITTALUGA, WOLFF (2005, 59f.).

24 MARKSCHIES, GOETZE (1953, 50–54).

Doch neben dieser Tendenz zur amplifizierenden Bearbeitung existiert noch eine zweite abbreiviierende Wiedererzählung des Eselexempels. Sie ist bisher noch nicht als solche erkannt worden, vielleicht weil der Esel hier durch ein Pferd ersetzt wird, und führt uns zurück zum *Ulen Spiegel*-Roman.²⁵

Dessen *ander Historie*²⁶, die als einzige von Ulen Spiegels Vater handelt, erzählt, wie dieser versucht, seinen Sohn von dem Urteil zu entlasten, das schon der Dreijährige in den Augen seiner Nachbarn sich zugezogen hat, er sei ein „Schalck“. Dil selbst schlägt ihm vor, wie ein solcher Entlastungsbeweis zu führen sei: Auf dem Rücken ihres Reittiers stellen sie sich in zwei Durchgängen den Blicken der Welt. Beim ersten Mal sitzt der Sohn stillschweigend hinter dem Rücken des Vaters, beim zweiten Mal vor ihm, wieder ohne sich merklich zu regen oder auch nur einen Laut von sich zu geben. Zum Unverständnis des Vaters zeigen die Leute dennoch auf den Kleinen und beschimpfen ihn als Schalk. Daraus kann der Vater nur schließen, sein Kind sei unter einem Unstern geboren. Er beschließt, mit seiner Familie aus dem unwirtlichen Dorf wegzuziehen. Von seiner Position aus hat er freilich nicht sehen können, dass hinter seinem Rücken Dil den Umstehenden seinen blanken Hintern entgegenstreckte und dass er sie, auf Vaters Schoß sitzend, mit den Zähnen anbleckte. Das Kapitel endet mit der lapidaren Bemerkung: „Unnd bald darnach, da starb der alt Claus Ulen Spiegel“, von wo es überleitet zu den vergeblichen Bemühungen der Mutter, den jungen Ulen Spiegel ein Handwerk erlernen zu lassen.

In Form eines Lausbubenstreichs scheint die Geschichte zu bestätigen, was alle außer Dils eigenem Vater immer schon über Ulen Spiegel wussten: Von Kindesbeinen an ist und bleibt er ein unverbesserlicher Schalk, der selbst davor nicht zurückschreckt, seinen braven Erzeuger hinter's Licht zu führen und ihn vor aller Welt so gründlich zum Narren zu halten, dass er die Wahrheit bis zu seinem Lebensende nicht durchschaut. Der getäuschte Vater ist – mit anderen Worten – Ulen Spiegels erstes Opfer, sein Schicksal bezeugt die dämonische Seite des Sohnes, der sich bedenkenlos am fünften Gebot vergeht und den *pater familias* als Autorität und Hüter der Ordnung bei erster Gelegenheit ausschaltet.

Mit den Varianten des Eselexempels hat die *Ulen Spiegel*-Historie auf den ersten Blick nur soviel zu tun, dass es auch in ihr um Positionswechsel rund um ein Reittier geht. Doch scheinen die jeweiligen Permutationsspiele unvergleichbar zu divergieren. Tatsächlich fehlt die Evidenz für eine historisch-quellenkritische Argumentation: Direkte Vorlagen Botes lassen sich nicht vorweisen. Gleichwohl findet sich bei Gödeke der Hinweis auf eine orientalische Fassung, die zeigt, dass der Stellungswechsel des Sohnes hinter und vor dem Körper des reitenden Vaters durchaus im Rahmen des Eselexempels realisiert und insofern *derselben* Permutationslogik zugerechnet werden kann.²⁷

Im türkischen Buch der *Vierzig Veziere*²⁸ ist die Rede von einem alten Gärtner, der seinen Sohn im Garten auf einem Esel reiten lässt – sehr zum Missfallen der Leute, die in bekannter Manier die Rittordnung bekritteln, indem sie den Alten mit spöttischen, zunehmend beleidigenden At-

25 In Bezug auf die *ander Historie* erwähnt KADLEC (1916, 73f.) nur zwei Analoga, die bei Girolamo Morlini (*Novellae*, 1520) und Henri Estienne (*Traité préparatif à l'Apologie pour Hérodote*, 1566) den Spielernst religiöser Kommunikation an einem Mönch demonstrieren, der bei der (Karfreitags-)Predigt durch das Pathos seiner Ansprache die Gemeinde *vor* ihm zum Weinen, die Gemeinde *hinter* ihm aber durch seine gelupfte Kutte zum Brüllen bringt.

26 Vgl. LINDOW (1978, 12f.).

27 Vgl. GÖDEKE (1862, 539).

28 Vgl. BEHRNAUER (1851, 232–234).

tributen belegen. Nach den beiden ersten Wechseln (S/EV, V/ES) lässt er den Sohn zunächst *hinter* sich, dann vor sich auf das Tier steigen. Die Kommentare des Publikums geben der Geschichte eine höhnische Wendung ins Obszöne. Die Position des Knaben *hinter* dem Vater provoziert den Ruf: „Seht doch diesen *verliebten* Alten, wie er den Knaben hinter sich hinaufgenommen hat!“, die Position *vor* dem Vater aber den Aufschrei: „Seht doch den *alten Wollüstling*, wie er den Knaben vor sich genommen hat!“ Im Anschluss gehen Vater und Sohn dann neben dem leeren Esel her und werden deshalb als Unvernünftige beschimpft, so dass der Vater es aufgibt, den Reden von draußen zu folgen.

Unabhängig von den sexuellen Konnotationen des orientalischen Exempels lässt sich die *ander Historie* vor dessen Hintergrund als eine extreme Verdichtung des voll entfalteten Erzählkalküls lesen, das so als Topos rekonstruiert und in dessen geraffter und abseitiger Wiederbesetzung zugleich destruiert wird. Die Auflösbarkeit des *bîspels* nach einem allegorischen Sinn, wie er in den *Rothschild Canticles* und bei Boner angelegt ist und von Bazon explizit auf den Lebensweg des Frommen hin ausgelegt wird, erscheint bei Bote suspendiert. Auf der einen Seite konterkariert das Verhalten des jungen Ulenspiegel die Funktion des Knaben im Basisexempel. Denn als einem Schalk kommt ihm weder die Rolle des Toren noch die des eng mit dem Vater und seiner Lehre verbundenen Sohnes zu. Stattdessen arbeitet er offensichtlich gezielt an der Verblendung des alten Ulenspiegel. Auf der anderen Seite aber bleibt der Aspekt religiöser Kommunikation im Widerspruch erhalten. Denn anders als bisher interagiert nicht mehr der Vater, sondern der kleine Dil mit den umstehenden Leuten. Indem er ihnen seinen blanken Hintern und seine unverschämten Grimassen präsentiert, dezentriert er die exemplarische Beobachterkonfiguration; er lenkt die Blicke der anderen so vollständig auf sich, dass die allgemeine Verurteilung sich nicht mehr auf das Handeln des Alten bezieht und seinen eigenen Willen ablenkt, sondern nur noch auf die Schalkheit des Sohnes. Damit aber tritt zum Wesen des dämonischen Tricksters gleichberechtigt die Rolle eines apotropäischen Schutzgeistes. Nur dadurch nämlich, dass Dil die Aufmerksamkeit der böswilligen Umwelt an sich bindet, kann sein Vater den Ritt durch's irdische Dasein unbeirrt vollenden. Mit dem Satz „Unnd bald darnach, da starb der alt Claus Ulenspiegel“ wird also nicht einfach der Vollzug einer listigen Täuschung gemeldet, sondern auch das Erreichen eines Lebensziels: Wie in der Miniatur der *Rothschild Canticles* spiegelt der geradlinige Weg des Alten auf seinem Reittier die Perfektion eines christlichen Tugendideals: des stetigen Glaubens, der den Frommen, unbeeindruckt von der Meinung der Welt, durch sie hindurch und glücklich wieder aus ihr herausführt. „Schalk“ heißt in einer solchen, höchst künstlichen Schwankkonstruktion derjenige, der wie Dil Ulenspiegel die Schwelle zwischen Weltimmanenz und Transzendenz hütet und die Differenz beider listig wahrt, indem er durch die demonstrative Innerweltlichkeit seines Verhaltens die Absonderung des festen Blicks auf das außerweltliche Heilige überhaupt erst ermöglicht. Im Sinne des hier erörterten Verständnisses von *relectio* wird die Bote'sche Konfiguration aus Vater, Sohn und Reittier als eine „Allegorie des Lesens“ begreiflich. Sie fasst im Esel/Pferd die geradlinige Ausrichtung der *lectio*, in der stoisch durchgehaltenen Weltabkehr des Alten deren spirituelle Intention, in den Obszönitäten des schalkhaften Sohns aber die Bedingung der Möglichkeit religiöser Kommunikation in der Welt. Das Kalkül der *andern Historie* aus dem „Kurtzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel“ zielt damit exemplarisch auf dreierlei Operationen:

1. die im Exempel angelegten Denkmöglichkeiten werden, soweit sie auf klar zugeschnittenen Beobachterrelationen beruhen, ihrerseits noch einmal im Blick auf den Schalk beobachtet. Dabei werden
2. die Grenzen der Welt in den Grenzen des menschlichen Wahrnehmungsapparats, seiner rationalen Kombinatorik und seines blinden Flecks, dargestellt. Und
3. werden aus der so erzeugten artifiziellen Weltkonstruktion der Erzählung und aus ihren elementaren Unterscheidungen im Rahmen der verdoppelten Beobachterperspektive Modelle des Transzendierens einer hermetisch geschlossenen, verkehrten Innerweltlichkeit abgeleitet.

Die radikalste und avancierteste Form solch künstlich hergestellter Überschreitung ist der Schwank, verstanden als Form religiöser Kommunikation. Er gibt im Bilde des *Esel*s den guten *Leser* zu erkennen.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Rothschild Canticles (um 1300), fol. 2r. Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, MS 404.
- Abb. 2a–2d: Boner: Edelstein, 0084–0087. HAB Wolfenbüttel. A: 16.1 Eth. 2° (1), <<http://diglib.hab.de/wdb.php?pointer=83&dir=inkunabeln%2F16-1-eth-2f-1s>>, zuletzt: 10.2014.

Literaturverzeichnis

- ADRIAEN, Marc (Hrsg.) (1958): Magni Aurelii Cassiodori Expositio Psalmorum I–LXX, Turnholt.
- AGRIPPA VON NETTESHEIM, Heinrich Cornelius (1970): De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium, Loci communes seu capitum argumenta. In: Opera II. ND d. Ausg. Lyon [1600?], Hildesheim.
- BEHRNAUER, Walter Fr. Adolf (Hrsg.) (1851): Die vierzig Veziere oder weisen Meister. Ein altmorgländischer Sittenroman zum ersten Male vollständig aus dem Türkischen übertr. u. mit Anm. vers., Leipzig.
- CAZIER, Pierre (Hrsg.) (1998): Isidorus Hispalensis. Sententiae, Turnholt.
- FASSBIND-EIGENHEER, Ruth, Alexander SCHWARZ (1989, 181–202): De asino transtextuale. In: *Simpliciana* 11.
- GÖDEKE, Karl (1862, 531–560): Asinus vulgi. In: Th. Benfey (Hrsg.): Orient und Occident insbesondere in ihren gegenseitigen Beziehungen. Forschungen und Mittheilungen, Bd. I, Göttingen.
- HAMBURGER, Jeffrey (1990): The Rothschild Canticles. Art and Mysticism in Flanders and the Rhineland circa 1300, New Haven, London.
- HAUPT, Barbara (1978, 61–91): Der Pfaffe Amis und Ulenspiegel. Variationen zu einem vorgegebenen Thema. In: Th. Cramer (Hrsg.): *Eulenspiegel in Geschichte und Gegenwart*, Bern, Frankfurt a. M.
- HEINZER, Felix (2005): *Wörtliche Bilder. Zur Funktion der Literal-Illustration im Stuttgarter Psalter (um 830)*, Berlin.
- (2006, 147–168): Über das Wort hinaus lesen? Der Psalter als Erstlesebuch und die Folgen für das mittelalterliche Verhältnis zum Text. In: E. C. Lutz, W. Haubrichs, K. Ridder (Hrsg.): *Text und Text in lateinischer und volkssprachiger Überlieferung des Mittelalters. Freiburger Kolloquium 2004*, Berlin.
- HONEGGER, Peter (1991, 109–111): Die Esel zu Erfurt. In: *Eulenspiegel-Jahrbuch* 31, Frankfurt a. M. u. a.
- KADLEC, Eduard (1916, 1973): *Untersuchungen zum Volksbuch von Ulenspiegel*, Prag, ND Hildesheim.

- KÖNNEKER, Barbara (1970, 242–280): Strickers *Pfaffe Amis* und das Volksbuch von *Ulenspiegel*. In: Euphorion 64.
- KROHN, Rüdiger (1984, 11–32): Närrische Gelehrsamkeit. Eulenspiegel und die Krise der Wissenschaft. In: Eulenspiegel-Jahrbuch 24, Frankfurt a. M. u. a.
- LENTES, Thomas (1998, 323–354): Text des Kanons und Heiliger Text. Der Psalter im Mittelalter. In: E. Zenger (Hrsg.): Der Psalter in Judentum und Christentum, Freiburg u. a.
- LINDOW, Wolfgang (Hrsg.) (1978): Ein kurzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel. Nach dem Druck von 1515 mit 87 Holzschnitten, Stuttgart.
- MARKSCHIES, Hans Lothar, Edmund GOETZE (Hrsg.) (1953): Sämtliche Fabeln und Schwänke von Hans Sachs. In chronologischer Ordnung nach den Originalen, Bd. 1, Halle.
- O'DONNELL, James Joseph (1979): Cassiodorus, Berkeley.
- PFEIFFER, Franz (Hrsg.) (1844): Ulrich Boner: Der Edelstein, Leipzig.
- PITTALUGA, Stefano, Étienne WOLFF (2005): Le Pogge: Facéties. Confabulations. Édition bilingue. Texte latin, note philologique et notes de S. P. Traduction française et introduction de É. W., Paris.
- SCHILLING, Michael (Hrsg.) (1994): Der Stricker: Der Pfaffe Amis. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach der Heidelberger Handschrift cpg 341 hrsg., übers. u. komm., Stuttgart.
- SCHNYDER, Mireille (2009, 427–452): Kunst der Vergegenwärtigung und gefährliche Präsenz. Zum Verhältnis von religiösen und weltlichen Lesekonzepten. In: P. Strohschneider (Hrsg.): Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposium 2006, Berlin, New York.
- SMITH, Lucy Toulmin, Paul MAYER (Hrsg.) (1889): Les contes moralisées de Nicole Bozon frère mineur, publ. pour le première fois, Paris.
- STEIDLE, Basilius (Hrsg.) (1980): Die Benediktus-Regel. Lateinisch-deutsch, Beuron.

Abstracts

Im systematisch organisierten Weltwissen der Vormoderne begegnet der Esel, der die Geheimnisse der höchsten Gottheit auf seinem Rücken trägt, als Topos, an dem sich die Bedingungen religiöser Kommunikation in den Grenzen kreatürlicher Beschränktheit und dürftigster Innerweltlichkeit paradigmatisch betrachten lassen. Anhand zweier komplementärer Erzählmuster, die den Esel bald als Subjekt, bald als Objekt des Lesens zeigen, rekonstruiert der folgende Essay, wie die Eselsektüre in Strickers *Pfaffen Amis*, Botes *Ulenspiegel* und in unterschiedlichen Varianten des Exempels von Einem man und sinem sun und einem esel zum spielernsten Muster der lectio divina wird.

The topos of the ass carrying on its back the mysteries of the highest goddess emerges in the context of premodern systems of knowledge as a paradigm of religious communication. The following essay reconstructs two complementary narrative patterns, showing the ass both reading and being read (in Stricker's *Pfaffe Amis*, Bote's *Ulenspiegel*, and in several versions of the exemplum on The miller, his sun, and the ass), as iocoserious models of a lectio divina within the limits of mere worldliness.

Keywords: Eselstopos, lectio divina, Psalter/Andachtsbuch, Schwankexempel, religiöse Kommunikation

DOI: 10.3726/92148_42

Anschrift des Verfassers: Prof. Dr. Hans Jürgen Scheuer, Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für deutsche Literatur, Philosophische Fakultät II, D–10099 Berlin, <scheuerh@cms.hu-berlin.de>