



Tiefe Märchen des Vorscheins.
Blochs Spuren als Exempel einer Philosophie der >Einfachen Formen<

Da haben wir etwas, das keine Bildung braucht oder nicht viel, aber mit diesem, geringen Bildungsmaterial, dem geringen Wortmaterial Dinge zustandegebracht hat, daß mancher frühere Geheimrat nicht mitkann. Durchaus philosophisch und so, daß nach allen Seiten ein riesenhafter Bahnhof in die ganze Geschichte der Philosophie hineingeht, wenn man Ohren hat zu sehen und Augen zu hören – man muß das etwas umdrehen: um die Ecke hören ist ja ganz leicht, aber um die Ecke sehen ist schwerer.
(Ernst Bloch über Karl Valentins *Die Entn*)¹

Einer ausführlichen Darstellung der Rezeption von Ernst Blochs Spuren hat Anna Czajka in ihrer Monographie *Poetik und Ästhetik des Augenblicks* die folgende Einschätzung vorangestellt:

[D]ie *Spuren* sind ein vielgelesenes, beliebtes, stets nachgedrucktes Buch, einzelne Texte wurden in viele Anthologien aufgenommen, aber ihre literarisch-philosophische Bedeutung bleibt unerschlossen und wirkungslos.²

Gleich am Beginn der Aufnahme des Buches in Westdeutschland, wo die *Spuren* in erweiterter Fassung 1959 wieder erschienen, macht Czajka ein bedeutendes Rezeptionshindernis aus: Adornos Essay, dessen Titel ursprünglich »Große Bloch-Musik« lauten sollte und den *Spuren* einen Ort auf dem Vorplatz der Philosophie zuwies: zwischen schepperndem Blaskonzert und großtönendem Blech-Reden. Vier Kritikpunkte Adornos fallen der Autorin besonders scharf ins Auge:

Manche der einprägsamen, aber nicht ausreichend begründeten Formulierungen sorgten für folgenreiche Mißverständnisse in der Bloch-Forschung, wie z. B. die Zuordnung von Blochs Philosophie zum Expressionismus, verstanden als »Primat des Ausdrucks über die Signifikation«, aus der ein überdeutlicher Fingerzeig hin aufs Unreife, Überholte herauszulesen ist.

Adorno notiert die Hastigkeit und Brüchigkeit in der Narration und die ungenügende philosophische Verarbeitung des gesammelten Materials.

¹ Ernst Bloch, *Über Karl Valentins »Die Entn«* (aus einem Rundfunkgespräch 21. 2.1963), in: Bloch-Almanach 2,1982, 83-86; hier: 85.

² Anna Czajka, *Poetik und Ästhetik des Augenblicks*. Studien zu einer neuen Literaturlauffassung auf der Grundlage von Ernst Blochs literarischem und literaturästhetischem Werk. Anhang mit unveröffentlichten oder verschollenen Texten von Ernst Bloch (= Schriften zur Literaturwissenschaft 27 [Berlin 2006]), 100f.

Mehrfach spricht Adorno Blochs Rückgriff auf untere »schäbige« Formen an und seine Ignorierung der sublimierten Kultur der Kunstwerke. [...] Die Zuwendung zu den niedrigen Phänomenen bedeutet Adorno zufolge die Absicht ihrer Vermittlung mit der Transzendenz, die Überschreitung der Grenze zwischen Phänomenalem und Noumenalem, die für ihn unannehmbare Suche nach dem Wesen in der Sphäre des Scheins.

Unerträglich sind für Adorno die Bewegung der Gleichnisse, der Bilder und die gegenseitige »Ansteckung« der poetischen und philosophischen Sprache.³

Die gesamte Kritik Adornos, dessen Urteile nicht bloß eine Abwertung, sondern geradezu eine Abwehr der Spuren zu betreiben scheinen, kulminiert in Sentenzen, die auf den Vorwurf hinauslaufen, Blochs erzählerischer Rhythmus sei dem philosophischen Denken inkommensurabel:

Der Fluß erzählenden Denkens strömt mit allem, das er mitführt, menschenfängerisch übers Argument hinweg, ein Philosophieren, in dem in gewissem Sinn gar nicht gedacht wird.⁴

Zumal die demonstrative Mündlichkeit des Erzählstils erweist sich gegenüber ihrem anvisierten hohen Ziel, dem Transzendieren der Erkenntnis aus der Sphäre des falschen Scheins zur Epiphanie eines möglichen wahren Seins, als methodisch und historisch inadäquat:

Was erzählt wird, verbrennt im Erzählen; die Zündung des nicht gedachten Gedankens ist der Kurzschluß.⁵

Läßt sich aus philosophischer wie auch aus kritisch-ästhetischer Sicht ein vollständigerer Verriß denken? Anna Czajka jedenfalls geht davon aus, daß eine polemische Absicht Adornos im Vordergrund stehe, und kommentiert diesen Eindruck folgendermaßen:

Es gibt Formulierungen in Adornos Essay, die ein Zeugnis der bildgewaltig geführten Polemik zwischen beiden Autoren sind und in deren Hintergrund die Unvereinbarkeiten zwischen ihnen stehen; in diesem Sinn sind darin nicht nur, entsprechend der ausdrücklichen Absicht Adornos, die Wunden von Blochs Philosophie »buchstabiert«, sondern - gegen diese Absicht - die Wunden eines Konfliktes zwischen den beiden philosophischen Positionen.⁶

³ Ebd., 102f.

⁴ Theodor W. Adorno, Blochs Spuren, in: ders., *Noten zur Literatur*, hrsg. v. Rolf Tiedemann (Frankfurt am Main 1981), 236

⁵ Ebd., 243.

⁶ Czajka, *Poetik und Ästhetik des Augenblicks*, (Anm. 2), 102.

Vielleicht sollte man sich aber von diesem philosophischen »Riesenkampf« nicht zu sehr beeindruckt lassen und Adornos scharfe Bemerkungen noch einmal anders lesen: nicht als Verdikte, sondern als Näherungen von ferne an die Charakteristik eines Denkstils der »einfachen Formen«. ⁷ Denn blendet man einmal die polemischen Tendenzen des Essays aus, weisen dessen Beobachtungen in Richtung auf die vielfältigen Varianten eines Sprechens, das seinen Ort allerdings abseits diskursiver Reinheit und begriffsgeschichtlicher Genealogien hat.

Wie läßt sich dieses Sprechen umreißen? Adorno nennt selbst eine Reihe von Anknüpfungspunkten unterhalb der »großen« Kunst und Philosophie, sämtlich epische Formen elementarer Welterschließung: neben der Indianer- und Abenteuergeschichte, die als Lektüre für aufgeweckte Kinder von deren Lust an der Spurensuche lebt, das Rätsel, die Parabel, das Märchen, die Legende und den Witz, die selbst (gelegte) Spuren eines Denkens aus einem entfernten Lebenszusammenhang sind, geprägt durch Oralität und Situativität der Rede, durch Weisheitsspruch und Listhandeln, durch Merkmale vormoderner, um ein kollektives Erzählgedächtnis sich gruppierender Geselligkeit: »aus Zeiten vor der Zeitung«. ⁸ Besonders was Adorno über das Vorreflexive und bei aller Material- und Farbenfülle Schematisch-Abstrakte der Blochschen Erzählprosa sagt, könnte jenseits der Ablehnung von Inhalt und Verfahren auch auf das Erfassen ihrer Denkform bezogen werden. Die »Intention auf zweite Anonymität, aufs Verschwinden in der Wahrheit«, ohne daß das, was »in der erzählenden Stimme wiederhallt«, ihr zum »Material der Überlegung« ⁹ würde, beschreibt präzise die wesentliche Qualität aller aufgezählten kleinen Formen: Sie sind Modi exemplarischer Rede, das heißt: nicht selbst schon Gedanke, Argument oder Perspektive eines bestimmten Diskurses oder Subjekts, sondern auf elementare Unterscheidungen reduzierte, vielfältig anwendbare Kalküle, durch die Argumente, Diskurse, Wertungen wie

⁷ Der Begriff der »einfachen Formen« ruft notwendig den Namen André Jolles auf den Plan, der das Konzept seit 1922 entwickelt und in seiner 1930 erschienenen gleichnamigen Monographie, einer von seinen Schülern bearbeiteten Vorlesungsmitschrift, bleibend geprägt hat (vgl. *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz* [Tübingen ⁶1982]). Die Idee, Bloch mit Jolles zu lesen, ist nicht neu. In bezug auf die Form »Märchen« ist sie von Ekkehard Roepert angedacht worden (*Erzählformen in Blochs »Spuren«*, in: Bloch-Almanach 11, 1991, 137-148), in bezug auf das Memorabile als Form rhetorischer Geschichtsschreibung von Francesca Vidal (*Hebel bei Bloch. Zur Bedeutung von rhetorischer Geschichtsschreibung und inszenierter Mündlichkeit*, in: Richard Faber [Hrsg.], *Lebendige Tradition und antizipierte Moderne. Über Johann Peter Hebel* [Würzburg 2004], 97-110). Historisch wäre das in den Zwanziger und Anfang der Dreißiger Jahre aufkommende Interesse an den elementaren Formen exemplarischer Rede auf eine breitere Basis zu stellen. Dabei würde sich, wie an Jolles' zentralem Konzept der »Sprachgebärde« sichtbar wird, eine enge Beziehung zum Problem der Geste in der avantgardistischen Literatur und in der davon beeinflussten Theoriebildung herausstellen; vgl. dazu beispielgebend: Isolde Schiffermüller (Hrsg.), *Geste und Gebärde. Beiträge zu Text und Kultur der Klassischen Moderne* (= Essay & Poesie 12 [Bozen-Innsbruck-Wien 2001]).

⁸ Ernst Bloch, *Spuren* (= Werkausgabe Bd. 1 [Frankfurt am Main 1985]), 171 (Einen Punkt machen).

⁹ Adorno, *Blochs Spuren*, (Anm. 4), 236.

durch ein Prisma gebrochen und beobachtet werden können.¹⁰ So fein vermögen sie durch ihre Einfachheit das scheinbar Evidente und doch undurchsichtig Gegebene und Gebräuchliche aufzufächern und aufzulösen, daß sich selbst aus dem Kleinsten und Unbedeutendsten die Nuance herausschmecken läßt, die auf verdeckte, hoch signifikante Veränderungen im großen Ganzen hindeuten kann, wie Bloch es in der Miniatur *Das genaue Olivenessen* beispielhaft - lieber möchte ich sagen: *bispielhaft* - im Nebenbei exemplarischen Erzählens vor Augen stellt:

In der chinesischen Stadt Nanking trifft sich zweimal jährlich eine Gruppe von Literaten, um ausgesucht feine Oliven zu verkosten. Für jedes Gruppenmitglied werden drei Früchte in opulenter Weise angerichtet. Eine jede befindet sich eingenäht in einer Reihe von Tierkörpern, die ihrerseits nach anwachsender Größe ineinandergeschachtelt sind: Die Olive ist eingesenkt in einen Krammetsvogel, »dieser dann in eine Wachtel, die in eine Ente, die in eine Gans, die in einen Truthahn, der in ein Ferkel, das in einen Hammel, der in ein Kalb, das in einen Ochsen«, um dann insgesamt »über gelindem Feuer am Spieß langsam gewendet und gebraten« zu werden. Das anschließende Ritual sieht vor, daß der so präparierte Körper nach und nach geöffnet wird, bis die Olive im Innersten freigelegt, herausgehoben, mit den beiden anderen Oliven auf der Tafel arrangiert und schweigend verspeist wird, nachdem das Fleisch der Tiere ungenossen beseitigt worden ist. Im erzählten Fall wird dieser zeremonielle Ablauf jedoch empfindlich gestört: erst durch das merkliche Innehalten, dann durch den sinnenden Blick zur Decke und schließlich durch das entschiedene Urteil eines der Teilnehmer, der daraufhinweist, daß der Truthahn bei seiner Olive nicht mehr ganz jung gewesen sei. Daraufhin formiert sich ein neuer Konsens im einmütigen Lob der Versammelten darüber, daß ihr Freund »das Aroma eines Saftspenders aus der Mitte herausgefunden hatte, nicht etwa die nähere, obzwar kleinere Wachtel oder auch den mächtigen alles umschließenden Ochsen.«¹¹

Das alte chinesische Exempel ist in der Art, wie es den durch und durch artifiziellen Körper um die Olive mit der Corporation der Literaten in Verbindung bringt, zweifellos ein politisches Lehrstück. Es behandelt eine typische Situation politischer Beratung: das Suchen und Beobachten des *juste milieu*, dessen geringfügigste Veränderung für den *body politic* größere Folgen hat, als sich dem nächstliegenden oder dem mächtigsten Element anmerken läßt. Blochs Kommentar, der das Exempel umschließt wie der künstliche Körper die Olive, setzt die Akzente

¹⁰ Das erinnert daran, wie André Jolles seine Unterscheidung zwischen Einfacher Form und Kunstform am Beispiel des Märchens aus der romantischen Differenz zwischen Natur- und Kunstpoesie entwickelt. Im Sinne Jakob Grimms operiert diese Differenz zwischen artifizierter »Zubereitung« und dem autor- und gedankenlosen »Sichvonselbstmachen« eines »so ganz von selbst da[stehenden]« Erzählgebildes, an dem sein poetischer Antipode Achim von Arnim besonders die Funktion der »Erfindsamkeit« hervorhebt. (Vgl. Jolles, *Einfache Formen*, [Anm. 7], 221-226) Damit ist sowohl das Elementare der Denkform als auch die inventive Funktion exemplarischer Rede (als der Matrix aller einfachen Formen) treffend bezeichnet.

¹¹ Bloch, *Spuren*, (Anm. 8), 170f. Wegen der Überschaubarkeit des Textes verzichte ich bei den folgenden Zitaten auf Einzelnachweise.

seiner Deutung einerseits und einleitend auf den »Sinn fürs Kleine wie fürs Passende«, also: auf die Bedeutung des ästhetisch sublimes Geschmacksurteils. Zum anderen weist er nachträglich auf den Weltzusammenhang hin, der ihm mit Blick auf die ineinandersteckenden Tierkadaver als Macht- und Gewaltzusammenhang erscheint. Ästhetische und politische Dimension des epischen Nucleus werden so ausgesprochen, doch wird zusätzlich eine dialektische Spannung zwischen dem Ausgelegten und dem Erzählten dadurch erzeugt, daß der Katalog der Tiere im Rahmenteil weitergeführt wird. Den übermäßig reinen Geschmackssinn stören hier die ungenießbaren Regenwürmer, auf die modern jener »Sinn fürs Nebenbei« stößt, wenn er - »aufs Feinste sich selber« schmeckend - seines eigenen Wesens als eines morbiden innewird. Den allzu künstlichen Speisekörper, der im Exempel deutlich keine Nahrungskette darstellt, sondern solch naturhafte Kausalität überformt und durch die Gesuchtheit des luxuriösen Arrangements vergessen macht, konterkariert die Erwähnung des Hechts im Karpfenteich:

Soweit die altchinesische Geschichte, mikrologisch durchaus lehrreich werdend fürs Mehrere, wo nicht nur Oliven oder auch Spielwiesen zur Frage stehen. Obwohl es doch soviel Wichtigeres, mindestens ebenso Wichtiges in der Welt gibt, das durch ungeschmeckte, unentdeckte Truthähne, gar durch Hechte verdorben wird.

Über die Explikation des Lehrhaften hinaus interessiert aber für die Form, daß Bloch, indem er die Reihe der Land- und Flugtiere um Regenwurm und Fisch, also um kriechende und schwimmende Kreaturen erweitert, das überkommene Bild komplettiert im Sinne einer dem chinesischen Stoff nicht inhärenten, geradezu biblischen Schöpfungstotalität. So wird das Erzählte über seine kulturelle Färbung hinausgetrieben und zugleich die Auslegung selbst ins Exemplarische hineingezogen: Ihr Anspruch zielt auf's Ganze, auf die Fülle aller Welterscheinungen, innerhalb derer Exempel und Kommentar gleichermaßen, wenn auch gegeneinander verschoben, Beobachtungsverhältnisse konfigurieren.

So auch die in den Spuren arrangierten einfachen Formen. Blochs Leistung besteht noch vor der ästhetischen Frage, *wie* er sie erzählt, darin, *daß* er sie sucht, findet und in Feldern anordnet, die immer noch mehr und weiteres Material aufnehmen könnten. Denn einfache Formen verhalten sich wie Fundstücke, die als Dinge (res) aus dieser Welt zusammengetragen und dann neu konstelliert werden: Sie treten daher niemals allein auf, sondern bilden Sammlungen, Anthologien, Enzyklopädien.¹² Wer nämlich einmal über eines dieser Kalküle verfügte und sei-

¹² Ihre Gliederung kann dabei eigenartigen Topiken gehorchen. So gilt für das altchinesische Exempel, daß es sich bei der Kette der Tiere ausschließlich um solche handelt, die in Schwärmen oder Herden auftreten. Die Tiere des Kommentarrahmens intervenieren dagegen in diese Ordnung als Einzelgänger und Vereinzelte. Die >Spuren< insgesamt ordnet Bloch nach den Kategorien »Lage« - »Geschick« - »Dasein« - »Dinge«. Das besprochene Exempel fällt hier unter die vierte Rubrik. Welche Bezüge es zwischen den drei anderen Kategorien und den darunter erscheinenden Darstellungsformen gibt, wäre allererst noch zu bestimmen. Heinz Schlaffer zählt einige Texte aus der ersten Kategorie zum Konzept der »Denkbilder« nach dem Muster Benjaminscher Kurzprosa; vgl. *Denkbilder*. Eine kleine Prosaform zwischen Dichtung und Gesellschaftstheorie, in: Die Parabel. Parabolische Formen in der deutschen Dichtung des 20. Jahrhunderts, hrsg. v. Theo Elm u. Hans Helmut Hiebel (Frankfurt am Main 1986), 174-194.

ne welterschließende Wirkung erkannt hat, der möchte wie die klugen Literaten aus Nanking wenigstens drei davon - und immer wieder drei dazu in regelmäßigen Abständen. Im Bild der Olive, aus der sich die Weltverhältnisse - jedenfalls die angerichteten, gesellschaftlich-imaginären - herausschmecken lassen, verdichtet sich also Blochs Intention des Gebrauchs einfacher Formen. Zugleich ist im Bau dieser Form die umfassende Struktur der Erkenntnis, um die es ihm geht, präfiguriert. Die Verschachtelung der Tierleiber schafft im Rapport ihres Ineinanders eine geradezu heraldisch gedrängte Blickflucht, eine *mise en abîme* reiner Immanenz der Körperwelt. Dieser Immanentismus bliebe jedoch repetitiv und erkenntnisleer, schlösse er nicht Grade oder Intensitäten des Übergangs zwischen den inkludierten Körpern ein. Nur dadurch, daß die einzelnen Körper aus sich heraus- und über sich hinaustreten, werden sie als »Saftspender« in der Substanz des Anderen noch in homöopathisch sublimierter Dosis wahrgenommen. Insofern verdichtet das erzählte Bild in der Olive, die erst in die Immanenz eingesenkt, dann aus ihr herausgehoben und schließlich als Organon einer angereicherten Welterfahrung genutzt wird, die Denkfigur eines »Transzendierens ohne Transzendenz«.¹³ Blochs epische Kalküle, das läßt sich aus dem kurzen Prosastück über die Genauigkeit des Olivenessens extrapolieren, operieren so auf der Basis einer Logik der Inklusion, um sich, wie Adorno sagt, »aus dem Umkreis menschlicher Immanenz« dem von dort schlechthin Ausgeschlossenen, der Transzendenz und ihren Abdrücken im Stoff der (erzählten) Welt, beobachtend, Neues entdeckend zuzuwenden.¹⁴

Wie sich das mit Hilfe einfacher Formen denken ließe, möchte ich in einer »Abschweifung auf die Sache zu« anhand eines mittelalterlichen Schwanks ausführen.¹⁵ Er ist in 6 Handschriften des 14.-15. Jahrhunderts in

¹³ Vgl. Michel Eckert, *Zum Begriff der Transzendenz bei Bloch*, in: Bloch-Almanach 3, 1983, 41-67.

¹⁴ In diesen Rahmen einer Logik innerweltlicher Transzendenz gehört der Hinweis, für den ich Francesca Vidal danke, daß die Vermischung und Durchdringung der verschiedenen Körper und ihrer Säfte im Sinne jüdischer Speise- und Opfervorschriften die Olive zu einer entschieden nicht-koscheren Frucht dieser Welt macht.

¹⁵ An dieser Stelle läge es nahe, auf Blochs Vorliebe für Johann Peter Hebel einzugehen und ein Exempel aus dessen Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes heranzuziehen (vgl. Norbert Oellers, *Blochs Nähe zu Hebel*, in: Bloch-Almanach 3, 1983, 123-134). Darauf verzichte ich bewußt, um Blochs Spuren nicht allzu schnell einer Traditionslinie moderner Kurzprosa zu subsumieren, als deren Ahnherren neben Hebel so unterschiedliche Autoren wie Lichtenberg, Kleist und Friedrich Schlegel gezählt werden; vgl. Helmut Arntzen, *Philosophie als Literatur*. Kurze Prosa von Lichtenberg bis Bloch, in: ders., *Zur Sprache kommen*. Studien zur Literatur- und Sprachreflexion, zur deutschen Literatur und zum öffentlichen Sprachgebrauch (= Literatur als Sprache 4 [Münster 1983]), 314-327. So aufschlußreich diese dezidiert modernistische Perspektive, beeinflusst von Lektüren Benjamins, Blochs und Adornos sowie von den Intentionen kritischer Sprachreflexion, auch ist, scheint mir die Frage nicht weniger dringlich, inwieweit ihre geschichtsphilosophischen Implikationen nicht literarische Zusammenhänge von weitaus längerer Dauer verdecken: etwa die des *bîspels* aus seinem Gebrauch in der Predigt (»Predigtmärlein«) oder des Strategems im Kontext politischer Beratung; vgl. Harro von Senger, *Die List im chinesischen und im abendländischen Denken*, in: ders., (Hrsg.), *Die List* (Frankfurt am Main 1999). Es geht dabei um die historische Insistenz von Denkweisen (oder »Denkgewohnheiten«, *consuetudines*), in denen die Einheit der Unterscheidung »Immanenz« vs. »Transzendenz« noch als pragmatische erkennbar ist, ohne daß sie durch Theologie und Anthropologie, Philosophie und Ästhetik bereits in autonome, disziplinäre Wissensbereiche zerfällt.

unterschiedlichen Versionen überliefert und trägt den Titel *Das Gänselein*.¹⁶

Vorgestellt wird darin ein Kloster, das durch zwei Eigenschaften als innerweltliches Vorbild der weitabgewandten Institution gilt: Zum einen bewirten die Mönche jeden reichlich, der sich auf der Suche nach Unterkunft und Wegzehrung ihrem *gasthus unde* [...] *spital* nähert; zum anderen schotten sie ihren Lebensbereich so vehement ab gegen die Anwesenheit und den Anblick von Frauen, daß sie sich möglichst vollständig in die Klausur zurückzuziehen versuchen. Unter ihnen befindet sich ein *iunger man*, der von klein auf im Kloster lebt, es niemals verlassen hat und dessen Seele folglich einer *tabula rasa* gleicht. Sein Weltwissen beschränkt sich auf die Ahnung, daß Pferde zum Reiten taugen dürften. Als der Abt eines Tages ausreiten will, um Angelegenheiten des Klosters *extra muros* zu regeln, bittet dieser junge Mönch darum, ihn in die Welt begleiten zu dürfen. Der Abt erwägt den erzieherischen Nutzen und gewährt ihm die Bitte. Unterwegs lehrt er seinen Schützling die Namen aller Lebewesen, die ihnen begegnen:

Do si qvamen vf das velt
Ir pfert giengen schoene entzelt
Swaz in viehes wider gie
der mvnche des nicht verlie
Er vragt wie es wer genant
daz ez im wurde bekant
Oder wie sin name solde sin
Es weren schaf rinder oder swin

Erst als die beiden sich zur Übernachtung einem Meierhof nähern, ergibt sich ein Problem: Der Mönch begegnet erstmals Frauen, der schönen Meierstochter und ihrer Mutter. Dem Abt bleibt keine andere Rückzugsmöglichkeit, als seinem Schüler zu erklären, es handle sich um Gänse. Als der Mönch daraufhin vor den Frauen in ein Lob besonders der jungen, *sewberlichen* Gans ausbricht und seine Zuhörerinnen an seinem Verstand zu zweifeln beginnen, erklärt der Abt ihnen insgeheim, wie es um die Weltfremdheit seines Begleiters bestellt ist. Das Mädchen zieht daraus seine eigenen Schlüsse. In der Nacht schleicht es sich in die

¹⁶ *Das Gänselein* findet sich ediert nach der Handschrift E (Münchener Sammelhandschrift 2° Cod. ms. 731, Hausbuch des Michael de Leone, um 1350, Würzburg, 91^{va}-93^{vb}) in der Ausgabe *Novellistik des Mittelalters*. Märendichtung, hrsg., übers. u. komm. v. Klaus Grubmüller (= Bibliothek deutscher Klassiker 138 / Bibliothek des Mittelalters 23 [Frankfurt am Main 1996]), 648-665, mit Überlieferungsvarianten und Kommentar 1237-1250. Im folgenden gehe ich auf die in manchem Detail prägnantere Version von H (Heidelberger Sammelhandschrift cpg 341, I. Viertel 14. Jh., Nordwestböhmen / Oberfranken, 349^{tb}-351^{ra}) zurück und wende mich anderen Varianten zu, wenn sie das Kalkül des Exempels im Textraum seiner Überlieferung und Wiederverwendung klarer herausarbeiten.

Kammer des Mönchs und legt sich unter dem Vorwand, ein frierendes, wärmebedürftiges Gänlein zu sein, zu ihm ins Bett, wo bald ein artgerechtes *bettespil* in Gang kommt. Nach dieser Nacht, von der der Mönch versprechen muß, seinem Abt nichts zu erzählen, kehren die frommen Männer gemeinsam ins Kloster zurück. Ihr Ausflug kommt erst wieder zur Sprache, als der Abt zur *hochzit*, / *die noch in dem winder lit / unde die winachte sint genant*, den Koch und Kellermeister anweist, seinen Mönchen wegen ihres Eifers in dieser Zeit der spirituellen Umkehr besonders gute Speise zu bereiten. Da meldet sich der junge Mönch und verlangt zur Belohnung für jeden Bruder ein Gänlein, denn - wie es in einer Fassung des Schwanks ausdrücklich heißt -: Gense ist ain ezzen / Des nieman kan vergezzen.¹⁷ Damit verstößt der Mönch zum einen in aller klösterlichen Öffentlichkeit gegen die asketische Praxis des Konvents und wird vom Abt dafür vor seinen Mitbrüdern mit Buße belegt:

Eya prüder tut die rede hin
we wo het ir eiwarn sin
Oder ewer witz hin getan
selber mvgt ir evch verstan
Das wir nicht vleisch ezzen
Ich wil mich des vermezzen
Ir mvezzet bvz dar vmbe bestan

Darüber hinaus nimmt er ihn zur Seite und nötigt ihn zur einer Erklärung, warum er seine Rede nicht unterlassen und auf seiner Forderung bestanden habe. Da deckt der Mönch seine Erfahrung mit dem Gänlein auf, und schließlich begreift der Abt, was geschehen ist:

Do sprach der abt: »crede mich!
Enphahet puz, daz rat ich.
Laider mir, ez waz ain weib!
Ewr sinneloser leib
Ist pei frawn gelegen.
Ich solt ewr anders han gephegen,
So het ich recht getan.«¹⁸

¹⁷ Zitiert nach der Fassung der Handschrift w (Wiener Sammelhandschrift Cod. Vind. 2885, 45^{rb}-47^{vb}, Innsbruck 1393), ediert in *Codex Vindobonensis 2885*, bearb. v. Ursula Schmid (= Deutsche Sammelhandschriften des späten Mittelalters, Bibliotheca Germanica 26 [Bern, München 1985]), 181-188; hier: 186 (V. 229f). In Handschrift H heißt es an dieser Stelle: *Gense unde ivnge genselin / Mugen wol gute spise sin*; vgl. Grubmüller, (Anm. 16), 1247, in E steht weniger prägnant: *guot weren gense, der sie mac han, / guot unde wolgetan*; vgl. ebd., 660, V. 240f.

¹⁸ Zitat aus der Fassung der Handschrift w, (Anm. 17), 187 (V. 266f.), abgedruckt auch bei Grubmüller, (Anm. 16), 1249, V. 265-271.

Den meisten Fassungen schließt sich nach Verhängung der neuerlichen Buße gegen den Mönch ein Erzählerkommentar an, der als den eigentlich Schuldigen des Vorfalls den Abt bezeichnet, da dieser den wahren Sachverhalt um die junge Frau mit der falschen Benennung *uberlogen*¹⁹ habe und Lüge sich eben nicht auszahlt, wie das Märe deutlich zeige.

Man kann diese Lehre aus guten Gründen für banal halten, die Geschichte in ihrer Umständlichkeit für albern und beides, Erzählung und Auslegung, für philosophisch ohne Belang - Illustration einer Gedankenlosigkeit, die alle Figuren dieses *mere... uon einem munche und von einem magtein* auszeichnet. Dennoch (oder gerade deshalb) rührt der Schwank als Form exemplarisch an Beobachtungen, die es mit Blochs »tiefen Märchen des Vorscheins« und mit deren philosophischer Aufmerksamkeit auf das Problem innerweltlicher Transzendenz aufnehmen können. Denn wie sehr die Geschichte auch die Erwartung menschlicher Triebstrukturen zu erfüllen oder gar zu bedienen scheint, so stark ist sie an der Darstellung kategorialer Grenzüberschreitungen interessiert. Ihre Exposition stellt nicht einfach nur ein Kloster vor, um dessen Vorbildlichkeit an zwei seiner exponiertesten Vertreter am Ende als Scheinheiligkeit zu demaskieren oder - noch simpler - um eine Folie für die zum Lachen reizende »unaufgeklärte Naivität des jungen Mönchs«²⁰ zu liefern. Vielmehr interessiert an der Vorstellung des Klosters die Definition elementarer Kategorien, die im Rahmen der Grundunterscheidung von Transzendenz und Immanenz die Verhältnisse von Weltzugewandtheit und Weltabgewandtheit bestimmen. Im Schwank wird diese Abgrenzung von der Welt in der Welt über zwei Basisregeln sichergestellt:

1. Der Tatsache der Inklusion in die Welt wird über die Kategorie »*spîse*« Rechnung getragen. Über sie werden alle Berührungen mit dem Leben außerhalb der Klostermauern abgewickelt, indem jeder, der sich von dort den Mönchen nähert, in ihren Gasträumen durch gute Verpflegung zufriedengestellt, man könnte auch sagen: abgespeist wird. Außerdem erfahren wir im letzten Drittel der Geschichte, daß innerhalb der Mauern die Mönche ebenfalls gutes Essen zu schätzen wissen. *Spîse* bezeichnet mithin umfassend diejenige Kontakt-Kategorie, durch die noch der Frömmste unter den Weltflüchtigen unvermeidlich mit der Welt verbunden ist, die es zugleich aber erlaubt, den notwendigen Austausch mit der Welt zu limitieren und in kontrollierten Bahnen zu halten.

2. Die Möglichkeit, sich trotz der Außenkontakte dennoch strikt gegen die Welt abzugrenzen, eröffnet die Exklusionskategorie »*wîp*«. Sobald sie ins Spiel kommt, setzt sie ohne Verzug und Ausnahme die Regel in Geltung, *das man keiner slachte wip / Immer liezze dar in*. Um vorbeugend ihr gottgeweihtes Leben vor der drohenden Gefährdung durch Frauen zu schützen, entziehen sich die Ordensbrüder

¹⁹ Diese prägnante Formulierung kennt nur Handschrift H, während sonst das schwächere Simplex verwendet wird.

²⁰ Klaus Grubmüller, *Die Ordnung, der Witz und das Chaos*. Eine Geschichte der europäischen Novellistik im Mittelalter: Fabliau – Märe - Novelle (Tübingen 2006), 143.

möglichst dem Anblick der Welt, so daß die *munche und iren gemach /zu rechte vremdes niemant sach*. Das Kloster steht so im Zeichen von »spîse« und »wîp« unter einem doppelten Latenzschutz, durch den es seine Ausrichtung auf Transzendenz untermauert.

Die Entscheidung des Abtes, diesen geschützten und stabilen Bereich (*stabilitas loci*) für kurze Zeit zu verlassen und dabei den unbedarften Mönch in die Welt einzuführen, setzt beide klösterlichen Regeln, die der Exklusion und die der Inklusion, auf dem Weg durch Raum und Zeit einer innerweltlichen Bewährungsprobe aus. Sie wird in der zweiten Phase der Schwankerzählung mit Glanz bestanden: Seinem Schüler gegenüber befindet sich der Abt während der Reise in der adamitischen Rolle des ersten Namensgebers. Für ihn benennt er alles, was ihnen an Unbekanntem begegnet - Schaf, Rind und Schwein -, ohne daß die Unschuld durch Wißbegierde (*curiositas*) in Gefahr geriete. Denn alle benannten Lebewesen erfüllen die Bedingung des erlaubten Weltkontakts, weil sie sich der Kategorie »spîse« zuordnen lassen. Als an vierter Stelle mit der Meierstochter und ihrer Mutter zwei Exemplare der Exklusionskategorie »wîp« auftreten, ist dem Abt zwar die Möglichkeit verwehrt, sich mit seinem Schützling hinter die Klostermauern zurückzuziehen. Doch gelingt es ihm, die Gefährdung durch das »wîp« mit Hilfe einer Sprachlist, eines plötzlichen, nicht ausgewiesenen Kategorienwechsels (philosophisch: einer *metabasis eis allo genos*), zu invisibilisieren. Indem er die beiden Frauen als »Gänse« tituliert, reiht er sie in die Serie der gefahrlosen Begegnungen ein. Denn mag »Gans« im misogynen Wortschatz des Hörers/Lesers auch als deutliches Schimpfwort für den Typus »wîp« auftauchen, in der Begriffswelt des Klosters, um das es im Gänselein geht, gehört sie der »spîse« an und somit der Sphäre lizenzierter Berührung mit der Welt. Dies gilt für den Mönch auch dann noch, als er das vermeintliche Gänselein zu sich ins Bett nimmt. Seinem Weltverständnis nach beschäftigt er sich lediglich mit einer besonders appetitlichen Form von *spîse*. Und selbst die Meierstochter handelt, indem sie sich listig Zugang zum Mönch verschafft, genau, wie es für ein *wîp* als Norm angenommen wird, nur daß im Schutze des vom Abt persönlich autorisierten Wortspiels das *bettespil* nun keinen Exklusionsgrund mehr darstellt, sondern, spiegelverkehrt in der Welt übersetzt, einen Freibrief zur (leiblichen) Inklusion, ohne daß dadurch die klösterlichen Regeln auch nur im geringsten angetastet würden.

Bis zu diesem Punkt wirkt der klösterliche Latenzschutz, der den jungen Mönch auch in der Welt umgibt und in seinem Schweigeversprechen gegenüber dem Mädchen nur noch einmal bekräftigt wird, perfekt. Rissig wird er paradoxerweise erst im regelgeschützten Zentrum der Latenzproduktion, d.h. räumlich: im Kloster, und zeitlich: - sehr wichtig! - zur Weihnacht. In dieser dritten Phase kommt die Erzählung als Umkehrkalkül zu sich, das die Verfahrensweise des doppelten Latenzschutzes aus dem verdeckten Innersten nach außen stülpt.

- Das gilt zum einen für die Kategorie »*spīse*«: *intra muros* stößt sie in dem Augenblick an ihre Grenze, wo sie nicht mehr für die Regulation der Außenbeziehungen zuständig ist, sondern mit den klosterinternen Askese-Praktiken in Konflikt gerät, sobald es nämlich um den Verzehr von Fleisch geht.

- Das gilt zum anderen für die Kategorie »*wīp*«: Über das Verhör des Abtes und über die Beichte des Mönchs findet sie Zugang in die Klausur, wo Fleischeslust als Sexualität nicht einmal in Gedanken Platz greifen darf.

Damit erweist sich das Kloster als doppelt unterwandert, indem, wie der Abt erkennen muß, die eigenen Diskursvorschriften ihre Stoßrichtung umkehren und sich gerade gegen die wichtigsten Repräsentanten des klösterlichen *ordo* richten: gegen den reinsten und gegen den mächtigsten. Dennoch gibt es auch für diesen unwahrscheinlichen Fall bereits eine interne Praxis der *restitutio in integrum*, für die das Weihnachtsfest die beste Gelegenheit bietet: Buße und Umdenken (*meta-noia*) im Sinne einer ritualisierten Umkehrung des Verkehrten.

Mit der Anweisung des Abtes zur doppelten Buße bliebe die ganze Geschichte ein interner Betriebsunfall, wenn der Schwank, als Form zweiter Ordnung betrachtet, nicht noch in eine vierte Phase träte: in die des Kommentars durch einen nicht weiter gekennzeichneten externen Beobachter, der, eingeführt als Stimme des Erzählers, die gesamte Entfaltung des Kalküls im Blick hat. Seine Intervention betrifft den Anteil des Abts an der doppelten Überschreitung der Klosterregeln durch den jungen Mönch. Sein Urteil, daß diese Sünde letztlich nicht auf die menschliche Schwäche des Mönchleins zurückgehe, sondern auf die - wie gut auch immer gemeinte - List des Abtes, der den wahren Sachverhalt um die beiden *wīp* durch seine Wortwahl überdeckt und damit »überlogen« habe, betrifft aber auch hier nicht einfach ein charakterliches Defizit oder die personale Erbschuld des Menschen. Vielmehr wirft die Stilisierung des Abtes als Namensgebers ein Licht auf die Wurzel der Lüge: Sie liegt im Sprachgebrauch selbst, genauer: in dessen Innerweltlichkeit, der man ebenso wenig entrinnen kann wie der Notwendigkeit zu essen.

Und hier wird die Sache tatsächlich philosophisch im Sinne Blochs. Denn sobald der Abt auf das *wīp* stößt, das wie eine zweite Eva die strikte Trennung zwischen immanenter und transzendenter Sphäre provoziert, flüchtet er, der zweite Adam, in eine »Überbenennung« (Benjamin), um die Reinheit der Mönchsseele und ihre Zugewandtheit zur unverstellten Transzendenz just durch sprachliche Verstellung der Weltverhältnisse zu wahren. Damit bedient er sich eines Verfahrens, für das er von Amts wegen über die größte Autorität verfügt: Er spricht die Wahrheit zu ihrem eigenen Schutz und zum Schutz ihrer Hörer verhüllt - *per integumentum* - aus. Mit anderen Worten: Der Akt des Überlügens im Schwank wird zwar nicht für den Abt (als involvierter Figur), nur im Ansatz für den Erzähler (als Beobachter erster Ordnung), durchaus aber für den Leser (als Beobachter zweiter Ordnung) durchsichtig auf das Modell allegorischer Benennung hin. Einzig im Modus der Allegorie läßt sich Transzendenz ansprechen. Sie ist daher der Meis-

tertropus religiöser Kommunikation in jeder sich vom weltlichen Verstehen abgrenzenden Gemeinschaft oder Institution. Doch ist die Allegorie, wie *Das Gänselein* vorführt, zugleich der Modus bildhafter Verkleidung, über den nicht nur die List der Verführung den Mönch heimsucht, sondern auch die Sünde in das Kloster insgesamt eindringen kann, um wie ein Trojanisches Pferd seine Logik der Exklusion weltlicher Begierden zu hintergehen.

Der gesamte Schwank lenkt die Aufmerksamkeit damit auf die Figuralität von Sprache.²¹ Zu ihrer Intransparenz gibt es keine Alternative, in ihrer Opazität allein kann die transparente Wahrheit der Transzendenz zum Vorschein kommen, anders als innerweltlich und innersprachlich läßt sie sich nicht sehen. So begriffene Transzendenz ist aber nicht länger, wie Bloch in seinen Bemerkungen zum >Hoffen ohne Glauben< ausführt²², das gemachte Bett, in das sich der Fromme nur noch zu legen brauchte. Sie ist eine gedankliche, eine »durchaus philosophisch[e]« Leistung, zu der das Narrativ der einfachen Form anleitet: Ohne begrifflichen Apparat oder präparierte Wertungsperspektive dient es der Beobachtung des Transzendierens von Grenzen, körperlicher wie sprachlicher, unter den Bedingungen bloßer, auswegloser Weltimmanenz.

Im Bloch'schen Sinne ließe sich die Lektüre des *Gänseleins* noch um die utopische Dimension erweitern und in der Absicht weiterführen, den Leser darin einzuüben, »um die Ecke zu sehen«, das heißt: nicht einfach von der Überschreitung der kategoriellen Grenzen zwischen »*spîse*« und »*wîp*« unvermittelt zur Referenzialisierung überzugehen, sei es nach Maßgabe der Klosterordnung (dann müßte man von »Sünde« sprechen), sei es nach Maßgabe der Weltordnung (dann würde man die Naivität des Mönchs schlicht verlachen). Stattdessen kommt es darauf an zu erkennen, daß die erzählte Überschreitung durch die Formalität des Schwanks ihrerseits noch einmal überschritten wird. In seiner Vierteiligkeit erzeugt er nämlich den Raum einer »verkehrten Welt«, wo die Zusammenkunft von *munch und magetein* nicht nur nicht automatisch sanktioniert wird (was sich durch List unterlaufen läßt), sondern unter dem Schutz des *integumentum* als der eigentliche Moment innerweltlicher Transzendenz aufscheint (was die Allegorie ans Utopische verweist). Denn hier wird das kategorisch Ausgeschlossene (*wîp*) verwandelt in den Vorgeschmack (*spîse*) eines gelebten Augenblicks, der *wîp* und *spîse* ohne kategorielle Zurüstung genießen läßt und an dem - so der Wunsch des kleinen Mönchs - dereinst alle ihren Anteil haben sollen. Hinter seinen Bußoperationen, die dazu bestimmt sind, den alten Stand der Ordnung wiederherzustellen, zeichnet sich so das Bild einer neuen, tiefgreifend die Welt und das Kloster

²¹ In diesem poetischen Sinne hat Giovanni Boccaccio eine modifizierte, durch Unvollständigkeit andeutende Version des Gänse-Exempels in die Einführung zum vierten Tag des Decameron eingebaut, in der er sein Erzählen gegen Angriffe verteidigt; vgl. Joachim Theisen, »*Sie heißen Gänse?*« Zum Programm des Decameron, in: DVjs 66,1992, 613-640.

²² Ernst Bloch, *Hoffen ohne Glauben*, in: Bloch-Almanach 13,1993, 9-32.

verändernden Weihnacht ab.²³ Mittelalterlich ist für eine solche Lesart wohl kein auch noch so marginaler Ort anzunehmen. Das ändert freilich nichts am Potential der exemplarischen Form, die durch ihren Witz, ihr narratives Kalkül zur Abweichung von strikten begrifflichen Trennungen, es vermag, »in ein bedeutendes Nebenbei« zu bringen und »wirkliche neue Entdeckungen, schmale Kontinente, auf die nur der Schwache kann«, zu erschließen.²⁴

Bloch hat diesen listigen Zug der Exempel-Dialektik in den Spuren unter dem Titel *Der witzige Ausweg* behandelt.²⁵ Auch hier geht es - wohl kaum zufällig - um Variationen der Einverleibung von Speise: Auf den Gehalt des Witzes wird reflektiert in seinem Übergang von der einfachen Form reaktionsschneller Geistesgegenwart in zugespitzten Entscheidungssituationen zur fazet-kultivierten angewandten Form. In der ersten Gestalt wird er der Wildform der Beere verglichen, in der zweiten der gepflückten Beere. Vortrefflich sei er nur als Rohkost, also gesprochen, niemals aber gekocht, d.h.: geschrieben, oder, wenn zubereitet, dann allenfalls genießbar »à la tartare, mit fremdartig scharfen Zutaten und barocken Umschreibungen, worin Kleist Meister war«. Diese drei Aggregatzustände der Witzform ähneln, freilich ins Kulinarische transformiert, der Hegelschen Denkfigur der bestimmten Negation: In der Verneinung nehmen sie den Inhalt des Verneinten als Rohstoff auf und präsentieren ihn, keineswegs entschärft, sondern scharf gewürzt, als ihren »reicheren« Gehalt. Freilich sieht Bloch darin nicht die Teleologie systematischer Begriffsbildung vorgezeichnet. Vielmehr richtet er unsere Aufmerksamkeit auf die geistige Bewegung der Abweichung, auf das Aus-der-Bahn-Springen ins »bedeutende Nebenbei«, verkörpert in den »niederer« Protagonisten, der weiblichen und der jüdischen zumal, die den Witz als »Ausweg-Geschichte« zu denken geben, wie sie nur den Schwachen, auf List Angewiesenen sich bietet. An dieser Stelle kommt Bloch Adornos Formel vom »Philosophieren, in dem in gewissem Sinn gar nicht gedacht wird«, sehr nahe. Im Witz, so formuliert Bloch, »stecken Philosophien, die nie gedacht worden sind.« Deshalb kommt es darauf an, daß man ihnen folgt wie den Blochschen Spuren: »Da es Auswege sind, gehen sie in ganz verschiedene Richtung, doch immer in ein Drittes, auch wo alles versperrt zu sein scheint.« Da dieses Dritte aber nicht im Begriff aufgeht, sondern auf »ein sonderbares witzig ernstes Novum« hinführt²⁶,

²³ Zur politisch-theologischen Dimension des Weihnachtsfestes und seiner apokalyptischen Deutung als Beginn der Heilszeit- inkorporiert freilich im Herrscher und affirmiert durch die weltlichen wie geistlichen Hierarchien, die der mittelalterliche Schwank nirgends in Frage stellt- vgl. Richard Faber, *Konstantinische Weihnacht*, in: ders. u. Esther Gajek (Hrsg.), *Politische Weihnacht in Antike und Moderne. Zur ideologischen Durchdringung des Fests der Feste* (Würzburg 1997), 19-39.

²⁴ Bloch, *Spuren*, (Anm. 8), 192f.

²⁵ Ebd., 192-196. Wieder verzichte ich wegen der Kürze des Textes im folgenden auf die Einzelnachweise der Zitate:

²⁶ Zum »witzig ernstes Novum« vgl. auch Johan Huizingas Kategorie des »Spielernstes«, auf die Peter von Moos in seiner Exempeltheorie nachdrücklich hingewiesen hat: Peter von Moos, *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike bis zur Neuzeit und die historiae im >Policraticus<* Johanns von Salisbury (= Ordo 2 [Hildesheim 1996]), bes. 276-285. Übrigens erzählt Bloch im Anschluß an diese Begriffsprägung eine »Schnurre«, deren »verwirrender« Witz das fixierte Verhältnis von Immanenz und Transzendenz in ähnlicher Weise ins Schwanken bringt wie das *Gänselein*: »Einen solchen Weg geht etwa die Geschichte von dem Mönch, einem sehr frommen und einfältigen Mann, dem nur sein Trieb viel zu schaffen machte. Geißel und Kasteiungen halfen nichts: da schlüpfte eines Abends ein Weib in seine Zelle, unter dem Vorwand zu beichten; eine stadtbekannt Hure, im Übergang zur Betschwester, also der Lage sehr gewachsen. Wie nun der Bruder gegen Morgen erwachte, aus einem Schlaf, den er seit seiner Kindheit nicht mehr gekannt hatte, so süß und satt, mit einer Ruhe, die nichts mehr als fromme Gedanken im Sinn hatte, warf er sich nieder und

hat das Denken Blochs eben immer auch den »kleine [n] Ausweg« im Auge, der von der schulphilosophischen Aporie, wenn nicht in die Euporie, so doch ins Poröse hinüberlenkt:

Dem Suchen des Auswegs, so schief er ist, kommt in der Welt, so eisern sie ist, doch etwas Unentschiedenes, auch Poröses und stellenweise Durchgesägtes entgegen. Der schöne Schein, der dunkle Grund: aber dem Witzigen ist noch nicht aller Tage Abend und das Ganze des Witzes, auf das es hier ankommt, ist nicht selber nur witzig, im frivolen Sinn.

Insofern bilden der Witz und die ihm verwandten Formen exemplarischer Rede ein Organon, oder sagen wir angemessener: den Werkzeugkasten, zur Beobachtung des Noch-nicht-Eingetretenen, aber im Gedankensprung der allegorischen Inversion momenthaft Aufscheinenden. Blochs »einfache Formen« sind Sehhilfen für den Spurenleser, der in der Welt nach Anzeichen dafür sucht, daß die Weltverhältnisse überschreitbar seien, selbst wenn sich das nicht einmal in der Modalität des Möglichen philosophisch explizieren ließe. Ihm gibt Bloch in Hebelscher Manier ein »Merke« mit auf den Weg, das gut zum Motto einer Kritik der religiösen Urteilskraft taugt und den philosophischen Blick auf Welt und Transzendenz durch die Unscharfe der schwankenden Form vertieft: »Man muß sowohl witzig wie transzendierend sein, um eins von beiden sein zu können.«

dankte Gott, daß er ihm endlich ein Mittel gezeigt habe, den Stachel los zu werden. - Der Erzähler dieser sehr alten Schnurre fügt hinzu, daß der Prior, als er von der Sache erfuhr und auch davon, daß der Mönch aus reinster Dummheit das Gelübde gebrochen, ja, das Evangelium verwirrt habe, ihm verziehen und für ihn gebetet hat: damit er mit den Eseln dereinst ins Paradies gelange.«