

Natur und Kultur in der deutschen Literatur des Mittelalters

Colloquium Exeter 1997

*In Zusammenarbeit mit
Frank Fürbeth und Ulrike Zitzlsperger
herausgegeben von
Alan Robertshaw und Gerhard Wolf*

Sonderdruck

aus ISBN 3-484-64005-7

Max Niemeyer Verlag
Tübingen 1999



Inhalt

Vorwort	VII
I. Zum Begriff von Natur und Kultur im Mittelalter und in der frühen Neuzeit	
KLAUS GRUBMÜLLER	
<i>Natüre ist der ander got</i> Zur Bedeutung von <i>natüre</i> im Mittelalter	3
JEFFREY ASHCROFT	
Zum Wort und Begriff 'Kunst' in Dürers Schriften	19
II. Verändernde Aneignung: Kulturelle Prägungen in der Wahrnehmung von Natur im Mittelalter	
L. PETER JOHNSON	
Nochmals zur Kultur des Natureingangs	31
TIMOTHY R. JACKSON	
<i>die vogele sam si vlügen</i> Topoi und Erzählmotive in der künstlerischen Darstellung der Natur	41
CHRISTOPH FASBENDER	
<i>reht alsam er lebte</i> Nachbildung als Überbietung der Natur in der Epik des Mittelalters Anmerkungen zu Texten und interpretatorischen Konsequenzen	53
NIGEL HARRIS	
<i>gar süezen smac daz pantir hât</i> Der Panther und sein Atem in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters	65
HARTMUT BLEUMER	
<i>Das wilde wip</i> Überlegungen zum Krisenmotiv im Artusroman und im 'Wolfdietrich' B	77
GRAEME DUNPHY	
Rabengefieder, Elefantengezisch Naturdeutung in der 'Mitteldeutschen Hiob-Paraphrase'	91
HENRIKE LÄHNEMANN	
Landschaftsdarstellung und Moraldidaxe Die Bilder der 'Renner'-Bearbeitung cpg 471	103
NORBERT H. OTT	
Wege zur Landschaft Randbemerkungen zu den Illustrationen einiger spätmittelalterlicher Handschriften, insbesondere von Konrads von Megenberg 'Buch der Natur'	119

Rabengefieder, Elefantengezisch

Naturdeutung in der 'Mitteldeutschen Hiob-Paraphrase'

von

GRAEME DUNPHY (Regensburg)

Wenn die Schöpfungsberichte der ersten Genesiskapitel auch als die bekanntesten biblischen Abhandlungen über die Natur gelten, so werden sie doch von den Schlußkapiteln des Buches Hiob in jeder Hinsicht übertroffen. Die Stellung dieser Passage im Verlauf der Hiobzählung bedarf keiner großen Erläuterung. Bekanntlich wird Hiob von Gott durch den Verlust von Familie, Gütern und Gesundheit geprüft. In weit ausholenden Disputationen mit Freunden versucht er, sein Leiden zu verstehen, aber am Ende spricht Gott aus dem Sturm, und zwar auf eine Weise, die alles Rationalisieren verstummen läßt und den Leidenden zum Schweigen bringt. Erst dann erreicht Hiob die Einstellung der bedingungslosen Hinnahme, also die Geduld, derentwegen er berühmt ist, und so ist der Weg offen für die Wiederherstellung seiner Verluste in den letzten Versen des Buches. Wendepunkt des ganzen Werkes sind die zwei Reden des Herrn in den Kapiteln 38–41, die nicht durch Logik versuchen, das göttliche Urteil zu rechtfertigen, sondern durch eine äußerst beredame poetische Darstellung der Natur. Die eigentliche Botschaft dieser Reden muß nicht explizit ausgeführt werden. Was kann Hiob noch sagen, nachdem die natürliche Welt Gottes Größe und somit seine eigene Bedeutungslosigkeit aufgezeigt hat?

Als ein Werk des Deutschen Ordens wurde die 'Mitteldeutsche Hiob-Paraphrase' im Jahre 1338 vermutlich in Preußen vollendet.¹ Die Hiobgeschichte wird hier Vers um Vers nacherzählt, wohl mit dem Ziel, das schwierige Bibelbuch dem noch lateinunkundigen Klostersnachwuchs zugänglich zu machen. Alle 42 Kapitel des biblischen Hiobbuches werden hier vollständig in deutsche Verse übersetzt und ausgelegt. Unser Dichter hatte eine lateinische Bibel vor sich mit der 'Glossa ordinaria' am Rand, und die Glosse ist stellenweise mitparaphrasiert worden. Teilweise steht die Exegese in deutlich abgegrenzten, den Text unterbrechenden Einschüben, in denen die Stimme des Dichters den Leser unmittelbar unterrichtet, teilweise aber verschmilzt sie mit den Bibelworten, wobei Hiob und seine Freunde sich selbst kommentieren. Der Text ist aus mehreren Gründen wesentlich länger geworden als die biblische Vorlage. Fast jedes Wort des Bibeltextes wird übersetzt, und die Versform erschwert eine knappe Formulierung. Wichtiges wird zwei- oder dreimal wiederholt und neuer Stoff hinzugefügt. Aber vor allem die Erklärungen und

¹ Die mitteldeutsche poetische Paraphrase des Buches Hiob, hg. von TORSTEN E. KARSTEN, Berlin 1910; ACHIM MASSER, 'Hiob', ²VL, Bd. 4 (1983), Sp. 45–47.

Auslegungen des Dichters tragen dazu bei, daß sich das Werk zu einer Länge von mehr als 15 000 Zeilen ausdehnt und an die Stelle der Poesie des hebräischen Werkes, die noch die lateinische Fassung prägt, ein durchaus lehrhafter Ton tritt. Die außerordentliche Vielfalt des Wortschatzes mit seinem relativ hohen Anteil an *hapax legomena* macht das Werk für Sprachwissenschaftler besonders interessant, ein Charakteristikum übrigens, das es mit dem hebräischen Urtext gemeinsam hat.² Der langatmige didaktische Stil hat jedoch dazu geführt, daß es von Literaturwissenschaftlern kaum untersucht worden ist.

Auch die zwei göttlichen Naturreden sind vertreten und dürfen als aufschlußreich für das ganze Werk gelten. Sie sind für die Integrierung der natürlichen Welt in die christlich-abendländische Gedankenkultur bezeichnend. Hier beobachten wir das Zusammenfließen zweier wichtiger literarischer Traditionen: der Tierinterpretation und der Hiobexegese. Schon in der Bibel unterscheiden sich die beiden Naturreden, und die Paraphrase behandelt sie auf ganz unterschiedliche Art und Weise. Die erste beginnt mit einer kosmologischen Beschreibung, geht dann in eine Würdigung der Vielfalt und der erstaunlichen Fähigkeiten der Geschöpfe über. Ausgewählte Beispiele von Tieren mit auffälligen Charakteristika werden aufgeführt. Es werden hier gleich elf Tiere besprochen, die generell nach dem Raster der Vorlage aber durchaus mit eigenen Akzenten des deutschen Dichters beschrieben werden. Die zweite Rede behandelt nur zwei Tiere, diese aber viel ausführlicher. Es lohnt sich, diese Passagen näher zu untersuchen.

Schon beim Aufbau der ersten Rede fällt ein Prinzip auf, das auch für den Inhalt gültig ist: Die Paraphrase verläuft parallel zu dem gesamten Bibeltext, weicht aber dort ab, wo die didaktischen Interessen des deutschen Dichters vor den poetischen des hebräischen Vorrang haben. So bleibt die Reihenfolge der Tiere unverändert, aber der der hebräischen Poesie zugrundeliegende versinterne Parallelismus wird weitgehend aufgelöst. Der Steinbock und der Hirsch zum Beispiel werden in der Bibel zusammen aufgeführt. In der Vulgata heißt es:

*numquid nosti tempus partus hibicum in petris
vel parturientes cervas observasti.*

(Hiob 39, 1)

‘Weißt Du, Hiob, wann der Steinbock gebärt? Oder beobachtest Du die Hirschkühe beim Werfen?’ Die zwei Fragen stehen im synthetischen Parallelismus, wobei dieselbe Aussage unter Verwendung von Synonymen oder parallelen Begriffen doppelt formuliert wird. Im lateinischen wie im hebräischen Text wird dies syntaktisch durch einen effektiven Chiasmus untermauert, während die Abwechslung des Numerus – *hibicum* ist Singular, *cervas* Plural – auch hilft, diese Wiederholung noch

² Vgl. WALTER RÖLL, Zur Exzerption von Texten für ein mittelhochdeutsches Wörterbuch, ZfdPh 111 (1992), S. 78–86, hier S. 81: Die Hiob-Paraphrase „enthält infolge des manierten Stils auffällige Lexeme in großer Dichte“. Aufgelistet werden diese im Glossar zu KARSTENS Ausgabe (wie Anm. 1) und in WALTER MÜLLER, Über die mitteldeutsche poetische Paraphrase des Buches Hiob, Halle 1882.

interessanter zu machen. Auf diese typisch hebräische Art kommt die eigentlich einheitliche Aussage umso stärker zum Ausdruck, und die folgenden drei Verse, die sich auf beide Tiere beziehen, bauen darauf auf. In der Paraphrase werden aber Steinbock und Hirsch getrennt behandelt, wobei die drei biblischen Erläuterungsverse nur in bezug auf das zweite Tier verstanden werden. So betrachtet hat der Bibeltext nur eine sehr kurze Aussage zum Steinbock. Die Paraphrase schmückt diese mit einer Beschreibung aus, wie er ins Gebirge hinaufsteigt, um eine Höhle zu suchen, wo seine Jungen vor den Wölfen sicher sind, und so entstehen zwei Texteinheiten gleicher Länge aus dem einen Abschnitt der Quelle. Diese Auflösung des Parallelismus ist mehrmals zu beobachten. Ähnlich verhält es sich auch bei anderen Aspekten des Aufbaus. Die Umwandlung von der dritten zur zweiten Person etwa erfolgt im großen und ganzen an denselben Stellen wie in der Bibel, was auf ein ziemlich enges Verhältnis zur Vorlage deutet, dann aber geht der Autor doch eigene Wege, wenn es in seinem Sinne erscheint, etwa eine größere Sprechrolle für Hiob einzuführen. Die Paraphrase läßt ihn viel früher zu Wort kommen. Schon beim Habicht hat er auf eine Frage reagiert, und die Adlerpassage wird zu einem Dialog, was bewirkt, daß das didaktische Moment hier sehr stark in den Vordergrund tritt.

Eine interessante strukturelle Neuigkeit ist der Gebrauch des Namens Hiob, dessen Häufigkeit gerade dort auffällt, wo er in der Bibel fehlt. Das hat zweierlei Funktion. Erstens wirkt es als Erinnerung an den rhetorischen Zusammenhang; da in der Paraphrase der Text viel länger und unübersichtlicher geworden ist, kann man leicht vergessen, wer zu wem spricht. Zweitens aber erscheint er immer – bei der ersten Rede ausschließlich – am Anfang einer Texteinheit, also immer dort, wo ein neues Tier eingeführt wird. Der Name funktioniert als Gliederungsmerkmal: Er signalisiert die Wende von einem Beispiel zum nächsten. Das ergibt einen Rahmen, in dem die einzelnen Texteinheiten entwickelt werden können.

Die Motivgestaltung in der ersten Rede folgt ebenfalls im großen und ganzen der Bibel, aber hier und da mit unerwarteten Abschweifungen. Die Sequenz der Tiere entspricht genau der der Vulgata: Hahn (v. 14361–67), Löwe (v. 14377–80), Rabe (v. 14381–94), Steinbock (v. 14401–8), Hirsch (v. 14409–28), Waldesel (v. 14429–14440), Einhorn (v. 14441–62), Strauß (v. 14463–542), Roß (v. 14543–90), Habicht (v. 14591–608) und Adler (v. 14609–27). *Eynhorn* ist die übliche Übertragung von *rhinoceros* (Hiob 39, 9), bringt aber in der Paraphrase keine mythologischen Elemente mit sich: Hier handelt es sich tatsächlich um ein Nashorn.³ Die Liste an sich enthält keine Überraschungen.

³ Vgl. CLAUDE LECOUTEUX, *Les monstres dans la littérature allemande du moyen âge. Contribution à l'étude du merveilleux médiéval*, 3 Bde. (GAG 330), Göttingen 1982, Bd. 2, S. 224–228. Obwohl Einhorn und Nashorn im Mittelalter als verschiedene Tierarten bekannt waren, wurden sie vielfach zu einer einzigen, wobei das Einhorn in lateinischen Texten oft als *rhinoceros* bezeichnet wurde. In der Hiob-Paraphrase finden wir nichts von der Legende, daß ein Einhorn nur dann zu fangen ist, wenn man eine Jungfrau als Köder hat, und auch nichts von der gebräuchlichen christologischen Deutung des Tieres. Nur die biblische Beschreibung des Nashorns wird hier wiedergegeben.

Auch die Beschreibung der Tiere ist der Bibel oft sehr nahe. So zum Beispiel beim Adler: der Dichter spricht mit Bewunderung von dessen Horst und dessen hohem Flug, vom Leben in den Felswänden, von der Beute und den scharfen Augen und den Jungen, die er ernährt – was alles der Vorlage entspricht. In anderen Fällen erleben die Motive eine deutliche Veränderung. Eine interessante Verschiebung des Schauplatzes finden wir beim Hahn. Wenn es zutrifft, daß das Hebräische den Hahn mit dem Ibis verbindet – eine Fehlübersetzung in der Vulgata ergibt 'Mensch' statt 'Ibis' in sämtlichen mittelalterlichen Versionen –, muß man vermuten, der antike Hiobdichter denke an einen Wildhahn (Hiob 38, 36).⁴ In der Paraphrase dagegen handelt es sich eindeutig um den Hahn des Bauern, denn der deutsche Dichter fügt die Frage hinzu: Wer brachte ihm bei, zur richtigen Stunde der Nacht laut zu krähen (v. 14363ff.)? Mit dem Streitroß wendet sich der biblische Hiobtext ein einziges Mal einem gezüchteten Tier zu (Hiob 39, 19). Gab ihm Hiob seine Stärke? In der Paraphrase sehen wir unverkennbare Züge der mittelalterlichen Schlacht: das Pferd ist mit *testiren* und *decken* ausgestattet (v. 14552); es trägt einen bewaffneten Ritter; es springt stolz zum Einsatz, wenn es die Pauke hört; von Köcher, Pfeil, Speer, Schild und Schwert, vor allem aber von der Ritterschaft ist die Rede. In diesen Fällen handelt es sich um eine konsequente Bemühung, dem Leser die Schöpfung näher zu bringen. Ob als Diener oder als Widersacher stehen die Tiere in einer dynamischen Beziehung zum Menschen.

Der Bibeltext zum Strauß hat ungefähr denselben Umfang wie die Abschnitte zu den vorangehenden Tieren (Hiob 39, 13–18), aber die Paraphrase dehnt die Passage nun zu einer unverhältnismäßig langen Diskussion aus. Sie fängt mit einer Erläuterung des Dichters, also nicht in direkter Rede, an. Der Strauß wird beschrieben; schließlich hat der deutsche Leser des 14. Jahrhunderts noch keinen gesehen. Seine Größe und seine Laufgeschwindigkeit werden hervorgehoben. Der Dichter wundert sich, daß der Strauß Federn wie Falke und Habicht trägt, obwohl er nicht fliegen kann. Dann spricht er von einem zweiten Wunder, nämlich daß der Strauß seine Eier in den Sand legt, wo die Sonne sie ausbrütet. Erst dann kommt die eigentliche Rede Gottes. Wie in der Bibel geht es hier um die Torheit des Straußes, wie er seine fluguntauglichen Flügel schlägt und seine Jungen vernachlässigt. Es scheint, als ob der Dichter bezweifelt, daß seine Leser die notwendigen Kenntnisse besitzen, um den Inhalt des Bibeltextes ohne weiteres zu verstehen, und er unternimmt sozusagen eine kurze Vorschulung, welche die Charakteristika des Vogels, auf die in der Rede angespielt wird, im voraus bekannt macht.

In zwei Fällen finden wir fabelhafte Ergänzungen. Gott fragt (Hiob 38, 41), wer dem Raben sein Futter bereitet, wenn dessen Küken nichts zu essen haben. In der Paraphrase folgt dann ein interpretativer Einschub des Dichters, der offensichtlich

⁴ Hiob 38, 36 ist allerdings ein besonders schwieriger Text. Wenn in *visceribus hominis* sicher nicht der Absicht des Dichters entspricht, so ist 'Ibis' keineswegs unumstritten. Denkbar wäre, daß der Vers nicht von Tieren, sondern von Wolken spricht.

nicht zur göttlichen Rede gehören soll und eine Gewohnheit des Raben erläutert (v. 14385–94). Die Raben werden nicht schwarz geboren, aber die Väter lassen die Jungen sieben Tage ohne Essen, in welcher Zeit sie beginnen, dunkler zu werden. So wird eine rein rhetorische Erwähnung der hungernden Küken im Bibeltext zu einem Motiv, das den Charakter einer Legende gewinnt. Diese Angaben zum Rabengefieder sind nicht einmalig, aber selten und haben keinen Platz in der lateinischen Tradition der Hiobauslegung.⁵ Sie hier aufzuführen ist sicher die Idee des Paraphrasendichters und deutet, da keine typologische Interpretation geboten wird, auf eine rein naturkundliche Zielsetzung; jetzt, wo es gerade um Raben geht, will der Ordensbruder eine Kostbarkeit mitteilen, die ihm an und für sich gefallen hat.

Die in Hiob 39, 26ff. parallel behandelten Greifvögel Habicht und Adler werden in der Paraphrase ebenso wie früher der Steinbock und der Hirsch getrennt, was wieder die Notwendigkeit mit sich bringt, neues Material zum ersten Tier des Paares zu finden. Vom Habicht erwähnt der Bibeltext lediglich, daß er seine Flügel spreizt und in den Süden fliegt. Die Paraphrase weiß ein naturkundliches Kuriosum dazu zu berichten. Wenn der Habicht alt wird, heißt es, breitet er seine Flügel aus und fliegt in die Sonne. Wegen der Hitze fallen seine Federn aus, die ihm jedoch nachwachsen. Eine Bearbeitung des Phönix-Mythos ist hier anzunehmen, wobei die Übernahme des Stoffes auf den Habicht unmittelbar vom Wortlaut des Bibeltextes nahegelegt wird.⁶ Die Passage endet mit einer auf das neue Motiv bezogenen Frage: Kannst du dem Habicht nach der *muze* sein neues Gefieder geben? Somit ist das Phönix-Motiv in die Lehre des Bibelkapitels gänzlich einverleibt, und Hiob muß antworten: *neyn, | Sunder daz vermac Got eyn* (v. 14607f.).

Die Deutungsprinzipien, durch die diese Motive dem theologisch-moralischen Gedankengut dienen, sind wie die Motive selbst teils biblisch und teils nach zeitgenössischen Vorstellungen ergänzt. Eine lehrhafte Bemerkung ist stets dabei. Wir haben beobachtet, wie der Dichter sich manchmal in Staunen zu verlieren scheint, wie er auch anscheinend aus reiner Freude am Erzählen ausschmückt; und dennoch muß man sagen, daß gerade in diesen Passagen das didaktische Moment viel stärker betont wird als in der Bibel. Beim Adler muß Hiob immer wieder Antwort geben, obwohl er in der Bibel an dieser Stelle gar nicht spricht, und er muß ausdrücklich zur Sprache bringen, was die Bibel stillschweigend für eine offenkundige Schlußfolgerung hält. Die Einhornpassage wird in der Bibel mit der Frage eingeführt: Kannst du das Nashorn auf dem Acker in deinen Dienst zwingen? Der hebräische

⁵ Vgl. JOHN A. HERBERT, *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum*, Bd. 3, London 1910 (Neudruck 1962), S. 164 (Nr. 115): Von den Eltern vernachlässigt, ernähren sich die jungen Raben so lange vom Tau, bis ihre Federn schwarz werden. HERBERT vermerkt teilweise parallele Stellen bei Augustinus, Isidor und Rabanus Maurus. Ein ähnlicher Sachverhalt, aber ohne Erwähnung der schwarzen Federn, gehört zu der Auslegung von Ps 146, 9: *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, Bd. 3 (1971), Sp. 489.

⁶ LECOUEUX (wie Anm. 3), Bd. 2, S. 234–236; der Phönix ist normalerweise ein Sinnbild für Christus.

Dichter stellt hier acht solche Fragen, nach dem Prinzip der hebräischen Verslehre in vier Paare geordnet. Die Befragung ist unerbittlich, und die Antwort braucht nicht in Worte gefaßt zu werden, sie schwebt als unausgesprochene Selbstverständlichkeit in den Gedanken des Lesers: Nein, Hiob kann das nicht. Diese wiederholte Andeutung einer nicht explizit ausgeführten Wahrheit ist sehr effektiv. Dem Dichter der Paraphrase reicht dagegen eine Anhäufung von nur fünf Fragen, wonach Gott selber seine Fragen beantwortet: *Job, nicht la dir da nach treumen!* (v. 14448), beim Einhorn verhalte es sich nicht wie beim Ochsen oder beim Pferd. Die Moral wird dann in den Schlußversen verdeutlicht: Gott weiß und kann alles, denn er ist ja *der wisheit bunt*.

Beim Adler und beim Einhorn ist die Moral im Prinzip die biblische, wenn auch etwas anders formuliert. Bei anderen Tieren entdecken wir aber eine allgemeinere moralisierende Tendenz, die den biblischen Kapiteln insgesamt fremd ist. Der antike Hiob-Dichter verzichtet in den göttlichen Reden auf jegliche sekundäre Lehre, die von seiner Hauptaussage ablenken könnte. Der didaktisch gesinnte Dichter der Paraphrase dagegen kann es nicht unterlassen, die verschiedensten Weisheiten, die er in seinem Text zu finden glaubt, auch weiterzugeben. Hiob 39, 1–4 beschreibt, wie die Hirschkuh im richtigen Monat kalbt und von ihren Wehen befreit wird, wie die Jungen dann groß, stark und unabhängig werden. Die Paraphrase betont vor allem der Hindin Wehen und die Mißachtung der Mutter durch ihre Kinder. Ein kleiner Kommentar des Dichters kontrastiert dieses *unvernunphftige tyr* mit uns Menschen, die wir insofern eine andere Beziehung zu unseren Kindern haben, als wir sie ernähren und mit Weisheit erziehen müssen. Das bezeichnet der Dichter möglicherweise leicht ironisch als unsere Last (v. 14421 ff.). Obschon eine explizite moralische Auslegung hier fehlt, ist davon auszugehen, daß der mittelalterliche Leser diesen Text als eine Warnung nach der Art der alten Weisheitslehre verstehen mußte, einerseits vor der Vernachlässigung der elterlichen Erziehungspflicht, andererseits vor der Geringschätzung dieser Erziehung seitens der Kinder. Hiob 39, 5ff. betont die freie Natur des Esels und die Fürsorge Gottes, der ihm die Steppe als Heimat gab. Die Paraphrase fügt einen Kontrast mit dem zahmen Esel hinzu, der sich für die Arbeit nicht zu schade ist. Eine moralische Bewertung ist implizit damit verbunden. Die Passage über das Roß schließt ebenfalls mit einer Moral, die unmittelbar auf mittelalterlichem Denken basiert. Gott schuf das Pferd um der Menschen willen, nicht nur für die Bauern, die es auf dem Acker benutzen, sondern auch, damit man mit ihm für die Gerechtigkeit kämpfen kann: *Wan recht gybt vride sunder meyl | Und der vride gibt alles heyl* (v. 14589f.).

Zusammenfassend kann man sagen, daß die Tiere der ersten Rede sehr deutlich als lehrhafte Beispiele dargestellt werden. Schlüsselwörter sind hier *exempil*, *bilde* und *glichnis* (v. 14464, 14544, 14609). Das Naturgefühl, die Begeisterung und Faszination für das Tierreich, dies ist eigentlich das Verdienst des althebräischen Hiob-Dichters, aber an manchen Stellen wird es so überzeugend in den deutschen

Vers aufgenommen, daß man glauben muß, auch der mittelalterliche Bearbeiter schätze die Fähigkeit, die Schöpfung an und für sich zu bewundern. Andererseits wird das Didaktische nie aus dem Auge verloren. Das trifft schon für den Bibeltext zu, wo im großen Zusammenhang jede Aussage einen theologischen Standpunkt unterstützt. Die zusätzlichen moralischen Lehren sind aber den Reden im Bibelbuch fremd. Allerdings hätte diese Entwicklung viel weiter getrieben werden können. Die christologischen Interpretationen, die manchen dieser Tiere im Mittelalter häufig anhaften, fehlen völlig, und die Bestiarien zeigen, wie auch das moraldidaktische Element viel stärker hätte ausgeprägt sein können. Der Dichter der Paraphrase hat die Lehre der ersten Rede zwar ausgeschmückt, aber das hält sich in Grenzen.

Ganz anders geht er bei der zweiten Rede vor. Hier geht es nicht um moralisierende Bemerkungen, sondern um die in der klassischen Bibelexegese so wichtige allegorische Deutungsweise, eine völlig andere Art der Hermeneutik als die der ersten Rede. In der Bibel fällt diese zweite Rede ein wenig kürzer aus als die erste. Die schon so effektiv entwickelte Thematisierung der Bestien wird nun fortgesetzt, aber der hebräische Dichter konzentriert sich jetzt auf nur zwei Tiere, auf die er viel detaillierter und ausführlicher eingehen will. Die Auslegung dieser Kapitel ist schon immer durch die Folgen der Identifikationsschwierigkeiten geprägt gewesen. Moderne Alttestamentler neigen zur Ansicht, es handele sich um das Nilpferd und das Krokodil, aber Hieronymus wußte sich wohl keinen Rat, und anstatt sie zu übersetzen, ließ er die hebräischen Wörter in der Vulgata stehen: Behemot und Leviathan. Durch das ganze Mittelalter hindurch und bis in die Moderne tragen diese fremdartigen Namen die verschiedensten mythologischen Assoziationen. In der mitteldeutschen Paraphrase werden diese Tiere auf höchst interessante Weise behandelt. Einerseits will unser Verfasser sie ein wenig entmythologisieren, indem er eine Identifikation versucht und die Ungeheuer als normale Tiere darstellt; andererseits kann er es doch nicht lassen, das hermeneutische Potential der übernatürlichen Wesen auszuschöpfen. Das führt zu einer höchst ungewöhnlichen Verbindung. Das erste Tier, Behemot, wird als Elefant identifiziert, eine Ansicht, die auch von Thomas von Aquin vertreten wurde und die gar nicht so abwegig ist: noch heute plädieren manche Alttestamentler für ein solches Verständnis des hebräischen Wortes.⁷ Dann aber wird es gleichzeitig mit dem Teufel assoziiert, in der mittelalterlichen Literatur eine Standardauslegung des Behemots⁸, was aber in diesem Zusammenhang zur überraschenden Schlußfolgerung führt, daß auch der Elefant eine Darstellung des Teufels sei. Normalerweise gilt der Elefant nämlich als Bild der Keuschheit⁹; mit

⁷ Interessant ist hier auch die einführende Bemerkung, daß die Juden das erste Tier nicht 'Behemot', sondern 'Vehemot' nennen. Da ein anlautendes Beth im Hebräischen je nach syntaktischer Stellung entweder plosiv oder frikativ realisiert werden kann, ist diese Bemerkung nur teilweise richtig, aber es ist von Bedeutung, daß der Ordensbruder sich überhaupt für jüdische Ansichten interessiert, und noch bedeutender, daß er ab dieser Stelle selbst die vermeintlich jüdische Form bevorzugt.

⁸ LECOUTEUX (wie Anm. 3), Bd. 2, S. 173; den Behemot stellte man sich gewöhnlich als Drachen vor.

⁹ DIETRICH SCHMIDTKE, Geistliche Tierinterpretationen in der deutschsprachigen Literatur

seiner Feindschaft dem Drachen gegenüber symbolisiert er Christus im Streit mit dem Teufel¹⁰; insgesamt ist seine Stellung in der mittelalterlichen Metaphorik durchaus positiv mit Allegorien bezogen auf Christus, Maria oder den treuen Christen. Eine Exegese *ad malam partem* ist nicht üblich. Folglich fällt die Auslegung dieser Passage gänzlich aus dem normalen Rahmen mittelalterlicher Elefanteninterpretation heraus. Der Leviathan wird dann ähnlich vorgestellt: dieser sei eigentlich der Walfisch – auch eine lateinische Form *cetus* wird angegeben –, er sei aber genauso wie der Elefant als Teufelsbild zu verstehen.¹¹

Behemot wird in der Bibel (Hiob 40, 10–19) als ein Tier von außerordentlicher Stärke beschrieben. Daß sein Schwanz wie eine Zeder, seine Knochen wie Eisen sind, das sind zwar Gleichnisse, die eine mythologische Auslegung unterstützen, aber das zentrale Thema der biblischen Abhandlung ist die stolze Unabhängigkeit des Wilden, der weidet, wo er will, der im Schatten lungert oder sich im Fluß wälzt, ohne anderen Rechenschaft abzulegen. Auf diese Metaphorik wird in der Paraphrase angespielt, aber die Wirkung ist im deutschen Text völlig anders. Schon Gottes erster Satz, dieses Tier fresse Heu wie ein Rind (Hiob 40, 10), wird mit der Einsicht ergänzt, der Elefant esse zwar nicht wie ein Wolf Fleisch, sei aber trotzdem gefährlich (v. 14756–62), ein Gegensatz, der dann sofort in einem Einschub des Dichters gedeutet wird: genauso kommt der Teufel unter uns Menschen, mit harmlosem Aussehen nämlich. So wird die Neuausrichtung des Elefanten als negatives Symbol sofort fest geankert.

In den nächsten Versen finden wir ein besonders interessantes Beispiel dieser Deutung des Elefanten. Die biblische Erwähnung der Kraft von Behemots Lenden sowie seines Schwanzes, der hier mit dem doppeldeutigen *zagal* übersetzt wird, führt schon in der Vulgata zu Anspielungen auf sein sexuelles Verhalten: *nervi testicularum eius perplexi sunt* (Hiob 40, 11f.). In der Paraphrase wird das erläutert: Die Adern seiner Hoden, so heißt es, seien so verflochten, daß sie beim Coitus ein zischendes Geräusch von sich geben, *als das siner naturen czymit* (v. 14785). Das soll uns daran erinnern, wie sehr der Teufel die Unkeuschen liebt (v. 14786–800). Sowohl das Gezische als auch dessen Deutung scheinen originale Ergänzungen dieser Fassung zu sein und hängen offensichtlich mit der Umdeutung des Elefanten auf das Böse zusammen. Gerade seine Keuschheit, üblicherweise die erste Assoziation, die man mit diesem Tier in Verbindung brachte, wird hier ins Gegenteil verkehrt.

1100–1500, Berlin 1968, S. 272f.; NIKOLAUS HENKEL, Studien zum 'Physiologus' im Mittelalter (Hermea N.F. 38), Tübingen 1976, S. 177: „Die Elefanten sind keusche Tiere; wenn sie Junge zur Welt bringen wollen, gehen sie zum Paradies. Dort kostet das Weibchen von der Frucht der Mandragora und verführt das Männchen, auch zu kosten. Dann findet die Begattung statt“.

¹⁰ Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 1 (1968), Sp. 598–600.

¹¹ LECOUTEUX (wie Anm. 3), Bd. 2, S. 222–224; Leviathan war gewöhnlich eine Schlange, gelegentlich ein Wal, aber immer ein Bild des Teufels.

Ein ähnlicher Motivwandel folgt sogleich. Die Beine des Elefanten sind wie Eisen, denn sonst könnten sie sein Gewicht nicht tragen; das hat zur Folge, daß er nicht knien kann. Genauso wenig kann der Teufel sich vor Gott niederbeugen. Auch Menschen, die sich der Sünde hingeben, verlieren ihren freien Willen und vermögen dann nicht mehr, sich zum Besseren zu wenden (v. 14801–19). Diese allem Anschein nach einmalige Auslegung ist eine Variante eines bekannten Motivs. Da der Elefant seine Beine nicht beugen kann, heißt es zum Beispiel im 'Physiologus', lehnt er sich zum Schlafen an einen Baum. Jäger sägen die Bäume an, damit das Tier stürzt; dann kann es sich nicht mehr helfen und ist nur zu retten, wenn ein Artgenosse es wieder auf die Beine bringt, was allerdings nur der kleinste Elefant fertigbringt; die großen Tiere können das nicht. Eine christologische Deutung ist naheliegend: Das, was die Propheten nicht vermochten, nämlich den gefallenen Adam zu erretten, das gelang dem demütigen Erlöser.¹² Nun können wir unschwer sehen, wie der Text der Paraphrase zustande gekommen ist. Der Dichter findet in der Quelle den Satz *ossa eius velut fistulae aeris* (Hiob 40, 13), die Knochen des Behemot sind Rohre von Erz; da er Behemot als Elefanten identifiziert hat, braucht er jetzt Daten zum Elefantenbein, und er erinnert sich, daß die Bestiarien tatsächlich von den Beinen sprechen, die nicht gebeugt werden können. Den Stoff übernimmt er, aber die typologische Auslegung paßt nicht, da in diesem Werk der Elefant nicht mit Christus, sondern mit dem Teufel in Verbindung gebracht werden muß. Ein alternatives Verständnis läßt sich leicht finden: Da man im Gebet die Knie beugt, dienen unbeugsame Knie als ausgezeichnete Metapher für Hochmut und Gottlosigkeit. So entsteht eine neue Naturdeutung.

Der Katalog der allegorisch zu deutenden Charakteristika wird fortgesetzt. Der Elefant hat ein Schwert, vermutlich seinen Stoßzahn; des Teufels Schwert ist seine Macht, gegen die nur Gott bestehen kann (v. 14827–35). Hohe Berge liefern ihm Gewürze; die Berge sind hoffärtige Leute. Alle Tiere des Feldes sind dem Elefanten vertraut (*heylich*, 14847), eine Variante der Vulgata: *bestiae agri ludent ibi*. Das deutet auf die Menschen, die dem Teufel vertraut sind. Der Elefant legt sich bei großer Hitze in den Schatten; er kann einen ganzen Bach austrinken. Denen, die faul im Schatten liegen, ist der Teufel nah. Er kann ganze Völker verschlingen (v. 14852–14883). Im letzten Abschnitt über den Elefanten wendet der Dichter ein biblisches Bild ins Gegenteil. Wo die Vorlage fragt: 'Wer kann den Behemot mit einer Angel fangen?', was die Antwort 'niemand' nahelegt, steht in der Paraphrase, der Heilige Geist habe es so gefügt, daß die Menschen sehr wohl den Elefanten fangen können. Dies wird ein Sinnbild für die Bindung Satans durch Christus; der Speer, mit dem man einen Elefanten töten kann, entspricht dem Märtyrerblut der zwölf Apostel

¹² HENKEL (wie Anm. 9), S. 178; FREDERIC TUBACH, *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki 1969, S. 151 (Nr. 1877); A. T. HATTO, *The Elephants in the Strassburg 'Alexander'*, *London Mediaeval Studies* 1 (1939), S. 399–429, hier S. 413; G. C. DRUCE, *The Elephant in Medieval Legend and Art*, *The Archaeological Journal* 76 (1919), S. 1–73, hier S. 28f. und Tafel III.

(v. 14884–920). Auf diese Weise wird jedes Detail der herrlichen biblischen Beschreibung auf eine allegorische Bemerkung reduziert.

Der 'Walfisch' Leviathan wird nun ähnlich behandelt, und hier wächst die Länge der Auslegung über alle Maßen und wird manchmal so sehr zu einer selbständigen Abhandlung über den Teufel, daß man den Wal und die erzählerische Situation beinahe aus den Augen verliert. Die Bibelverse werden mit dazwischengeschobenem Kommentar zitiert, aber man merkt oft nicht mehr, daß Gott spricht. Die Vorgangsweise bleibt allegorisch. Hiob kann kein Abkommen mit Leviathan schließen, kann ihn auch nicht als Spielzeug für seine Töchter zähmen (v. 14921–52). Daraus soll man folgern, daß niemand den Teufel zu etwas zwingen kann, außer Gott allein (v. 14953–73). Diesmal wird das direkt auf Hiob, und zwar ganz konkret auf die Ereignisse der Hiob-erzählung bezogen; der Teufel hat ihm geschadet, und er kann sich nicht wehren. Lieber soll er Gott vertrauen, der allein den Teufel besiegen kann (v. 14974–91). Hier kommt die allegorische Interpretation der Botschaft des Hiobbuches eigentlich relativ nah, bloß mit der Betonung des Teufels als Täter, die in der Bibel fehlt. Der Wal, jetzt als *gyf*, 'Tor', charakterisiert (v. 14998), jagt kleinere Fische, die oft in seichtes Wasser fliehen, wo der Jäger dann in der Untiefe strandet und von Menschen leicht getötet werden kann. So versucht auch der Teufel, die Gerechten mit seinem Fallstrick einzufangen, wird jedoch seinerseits dabei in die Hölle geworfen (v. 14992–15024). Die Runzeln des Wals deuten auf die Arglistigkeit des Teufels (v. 15097–112). Sein Maul flößt anderen Fischen Angst ein, und genauso sollen die Gläubigen den Teufel fürchten. Seine zwei Kinnbacken macht er auf und zu wie die Tore zweier Fallen, und ebenso gefährlich ist der Betrug des Teufels. Die Zähne in seinem Maul erinnern an die bösen Menschen, die andere zur Sünde verleiten wollen (v. 15113–48). Seine Schuppen stellen die Bösen dar. Sie sind groß wie Pauken und wehren Schläge von ihm ab¹³; so findet auch der Teufel hinter den Bösen Schutz. Die Schuppen sind dicht zusammen, so wie die Bösen in ihrer Niedertracht vereint sind (v. 15149–75). Sein Schnarchen ist laut, seine Augen glänzen, sein Schädel enthält ein riesiges Gehirn, und wenn man ihn ärgert, wird das Schnarchen nur noch lauter. Das Schnarchen bedeutet das Feuer aus des Teufels Mund, die hellen Augen das Lob des Teufels für die Unkeuschen (v. 15176ff.; 15203ff.). Sein stinkender Atem entzündet Kohlen wie ein Blasebalg. So stiftet der Teufel Neid, Haß und Zorn (v. 15215–34). Der Wal wird seiner Größe wegen öfter vom Blitz getroffen als andere Fische; das zeigt auf die Strafe Gottes (v. 15261–86). Der Wal läßt das Meer schäumen, so wie auch der Teufel in der Welt Aufruhr verursacht (v. 15359–73). Nur einmal wird diese lange theologische Diskussion durch einen unerwarteten Einschub unterbrochen: Im Land der Wale, heißt es, habe man einen gestrandeten Wal gefunden, von dessen Zunge Stücke abgeschnitten und zum Markt gebracht wurden. Dabei mußte man 24 Maultiere beladen (v. 15188–15200). Das habe der Dichter aus bester Quelle: ein Bekannter habe es ihm versi-

¹³ Wahrscheinlich der Sinn von v. 15159f.: *di sind sam tuvels schupen, I mit den er wol kan kupen.*

chert! Bis auf diese letzte Angabe, die allein deshalb erzählt wird, weil sie die imponierende Gestalt des Wals unterstreicht, dient hier jede Aussage wieder unmittelbar der allegorischen Methode.

Die Deutung des Verhältnisses zwischen Behemot bzw. Leviathan und dem Teufel schwankt zwischen mehreren Möglichkeiten. Einerseits heißt es, die Tiere sind selbst der Teufel: eine Passage spricht von Luzifers Fall, und wie er dann *der tuvel Vehemot* wurde (v. 14820–26), und an anderer Stelle spricht der Dichter von dem *tuvel Leviathan* (v. 14954). Das bezeugen *di heiligen lerer* (v. 14735ff.). Dann heißt es aber, die zwei Tiere sind nicht selbst der Teufel, sondern nur mit dem Teufel verbündet: beide werden als *des tuvels genoz* bezeichnet (v. 14838; 15241). An anderen Stellen geht es lediglich um Sinnbilder: Der Wal bietet *glichenisse* (v. 15089, 15254), durch die Gott den Teufel beschreibt. Er beschreibt ihn *indes walvisches gestalt* (v. 15087). Einen scheinbaren Kompromiß zwischen diesen konträren Auffassungen bieten einige Verse, die nahelegen, daß Elefant und Wal dem Teufel ähneln: der Teufel sei *dem walfisch glich* (v. 15036); der Elefant sei *slecht* (v. 14762), habe Arglist *insiner valschen brust* (v. 14767), sei durch *gyrekeit* charakterisiert (v. 14772). Es sind also Tiere, die von Natur aus – das Wort *natur* wird explizit in diesem Sinne gebraucht (v. 14785) – teuflisch sind, und daher sehr gut als Teufelsmetaphern geeignet sind. Wenn der Dichter den Wal schlicht als *der tuvellische visch* (v. 15239) bezeichnet, könnte er eigentlich alle diese Ansätze im Auge gehabt haben. Der scheinbare Wirrwarr dieser Angaben erinnert vielleicht an die verschiedenen Behandlungen der Schlange in der Paradiesgeschichte; in der exegetischen Tradition schwankt sie von einem normalen Reptil über die Mittelformen ‘Schlange als Sinnbild für den Teufel’, ‘Schlange im Auftrag des Teufels’ und ‘vom Teufel besessene Schlange’ bis zum anderen Extrem, dem Teufel selbst in Schlangengestalt.¹⁴ Die Vielfalt der Schlangenauffassungen macht dem modernen Forscher zwar zu schaffen, scheint jedoch den mittelalterlichen Leser gar nicht gestört zu haben. Das Auffallende bei unserem Elefanten und Walfisch ist, daß die verschiedenen Ansätze nebeneinander in einem einzigen Text stehen. Diese Tatsache negativ zu bewerten, als habe unser Dichter etwa unsauber gedacht, wobei die unkritische Aufnahme von Ideen verschiedener Herkunft zu einer unglücklichen Verschmelzung nicht kompatibler Auslegungen führte, wäre ein völlig anachronistisches Urteil. Vielmehr müssen wir hier konstatieren, daß die mittelalterliche Naturdeutung unter Umständen auf verschiedenen Ebenen zugleich funktionieren konnte. Der Grundgedanke einer vagen Motivverbindung von Elefant und Teufel kann dann gleichzeitig in mehrere Richtungen entwickelt werden, ohne daß diese wasserdicht in ein einheitliches Metakzept integriert werden müssen. Die kommunikative Wirkung ist der einzige Maßstab.

¹⁴ BRIAN MURDOCH, *The Fall of Man in the Early Middle High German Biblical Epic: The ‘Wiener Genesis’, the ‘Vorauer Genesis’ and the ‘Anegenge’* (GAG 58), Göttingen 1972, S. 17.

In der Hiob-Paraphrase haben wir ein gutes Beispiel für die Möglichkeiten der Auslegung der letzten Kapitel des Hiobbuches. Der Ansatz ist keineswegs originell. Ich habe auf Quellenforschung und motivgeschichtliche Studien weitgehend verzichtet, denn diese sind für die gegenwärtigen Zwecke weniger relevant. Eine solche Untersuchung würde aber schnell zeigen, daß fast alle wesentlichen Elemente, die wir in diesen Kapiteln der Hiob-Paraphrase gefunden haben, in der exegetischen Tradition breit gestreut sind. Neue Verbindungen, wie etwa die oben erwähnten Aspekte der Elefantenmetaphorik, kommen durchaus vor, aber im allgemeinen ist der Paraphrasendichter nicht geneigt, neue Wege einzuschlagen. Das eigentlich Wichtige an seinem Werk für den Literaturwissenschaftler liegt in der hervorragenden Weise, in der es als erstes diese breite Tradition in der deutschen Sprache vertritt. Die Naturdeutung im biblischen Hiobbuch ist im Grunde genommen sehr einfach: Der Bibeltext bewundert die Natur als solche und gelangt durch die Großartigkeit der vorgefundenen Schöpfung zu einer neuen Perspektive von menschlichen Problemen. Die Naturdeutung in der mitteldeutschen Fassung dieses Buches ist viel komplizierter. An manchen Passagen der ersten Rede kommt das Gefühlvolle, das Poetische sehr gut zum Ausdruck, und hier steht der Dichter seinem althebräischen Vorgänger eigentlich sehr nahe. Hier wird auch die biblische Deutung angestrebt, allerdings mit der Lehre ausdrücklich erklärt; nichts wird dem Leser selbst überlassen. Anderswo kommen die verschiedensten moralisch-theologischen Auslegungen vor, die zwar die biblische Deutung nicht ausschließen, von ihr aber sehr wohl ablenken. Die didaktischen Möglichkeiten des Details haben Vorrang vor dem Rahmen der selbstausslegenden Naturdarstellung. In der zweiten Rede schlägt der Dichter mit seiner allegorischen Exegese einen völlig anderen Weg ein. So stehen zwei Methoden mittelalterlicher Naturdeutung nebeneinander. Gemeinsam haben sie, daß die geschaffene Welt von theologischen Problematiken zu uns spricht.