

**MIKROKOSMOS**  
BEITRÄGE ZUR  
LITERATURWISSENSCHAFT UND  
BEDEUTUNGSFORSCHUNG  
Herausgegeben von Wolfgang Harms  
und Peter Strohschneider

**BAND 71**

**Bernhard Jahn/Otto Neudeck**  
(Hrsg.)

**Tierepik und Tierallegorese**

Studien zur Poetologie und historischen  
Anthropologie vormoderner Literatur



**PETER LANG**

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

**Bernhard Jahn/Otto Neudeck**  
**(Hrsg.)**

**Tierepik und Tierallegorese**

Studien zur Poetologie und historischen  
Anthropologie vormoderner Literatur



**PETER LANG**

Europäischer Verlag der Wissenschaften

PETER STROHSCHNEIDER

Opfergewalt und Königsheil  
Historische Anthropologie monarchischer Herrschaft  
in der *Ecbasis captivi*

*Fabula quid possit ista require valens*  
(*Fabula de leone et vulpe*, V. 68)

I. Hoftagsfabel: Struktur und Semantik

Die Geschichte davon, wie der kranke Löwe auf Anraten des Fuchses vermittels eines Fells geheilt wird, das man dem Wolf bei lebendigem Leibe abzieht, gehört nicht zu den ältesten Beständen äsopischer Fabelsammlungen. Sie ist im lateinischen Westen frühestens in einem ehemals Paulus Diaconus zugeschriebenen Text einer Sankt Galler Handschrift des späten 9. oder beginnenden 10. Jahrhunderts (Stiftsbibliothek Ms. 899) überliefert; ihm entstammt auch der obige Mottovers.<sup>1</sup> Unzweifelhaft aber gehört diese Erzählung, auf die ich im folgenden unter dem Stichwort ‚Hoftagsfabel‘ referieren werde, zu den prominentesten Fabeln des Mittelalters.<sup>2</sup> Und dies nicht allein als Einzelstück oder in Sammlungszusammenhängen, sondern zumal auch als Element übergeordneter

---

<sup>1</sup> [Ps.-]Paulus Diaconus, *Fabula de leone et vulpe*. In: *Poetae latini aevi Carolini recensuit Ernestvs Dvemmmler*. Tom. I,1. Berlin 1880 (Monumenta Germaniae Historica. Poetae I,1), S. 62-64 (Nr. XXVII); vgl. Bernice M. Kaczynski / Haijo Jan Westra, „Aesop in the Middle Ages. The Transmission of the Sick Lion Fable and the Authorship of the St. Gall Version“. In: *Mittellateinisches Jahrbuch* 17 (1982), S. 31-38; Fritz Peter Knapp, „Tierepik“. In: Volker Mertens / Ulrich Müller (Hgg.), *Epische Stoffe des Mittelalters*. Stuttgart 1984, S. 229-246, hier S. 231.

<sup>2</sup> Vgl. Gerd Dicke / Klaus Grubmüller, *Die Fabeln des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Ein Katalog der deutschen Versionen und ihrer lateinischen Entsprechungen*. (Münstersche Mittelalter-Schriften 60) München 1987, Nr. 599 („Geschundener Wolf“); sowie Gerard J. M. Bartelink, „Een thema uit de fabelliteratuur en het dierenepos in de Middeleeuwen“. In: *lampas* 10 (1977), S. 283-301. Allgemein zur Motivgeschichte der Fabel: *Motif-Index of Folk-Literature*. [...] Revised and enlarged edition by Stith Thompson. 6 Bde. Bloomington – Indianapolis o.J. [1955], Bd. 4, S. 357f. (K 961); Karl Voretzsch, „Zum mittelhochdeutschen Reinhart Fuchs: Die Krankheit des Löwen“. In: *Altdeutsches Wort und Wortkunstwerk. FS Georg Baesecke*. Halle/S. 1941, S. 160-175; Haim Schwarzbach, *The Mishle Shu'alim (Fox Fables) of Rabbi Berechiah Ha-Nakdan*. Kiron 1979, hier S. 428-436.

großepischer Syntagmata: Die Erzählung von Hoftag und Heilung des kranken Löwen ist „die bleibende Kernfabel der mittelalterlichen Tierepik“.<sup>3</sup>

Fragt man indes danach, was das organisierende Potential eigentlich ausmacht, welches diese Fabel in den Traditionen hoch- und spätmittelalterlichen tierepischen Erzählens so eindrucksvoll ausspielte, wie sich also die Gründe ihrer über Jahrhunderte hinweg ungebrochenen literarischen Verwendbarkeit in unterschiedlichsten historischen und poetologischen Konstellationen beschreiben ließen, so könnte als (vorläufige) Antwort eine Hypothese nahe liegen, die strukturelle und semantische Merkmale der Fabel lose miteinander koppelt.

Strukturell zunächst – und ganz trivial – läßt sich davon ausgehen, daß ihre Basiskonfiguration die drei Akteure der Hoftagsfabel, Fuchs, Wolf und Löwe, in drei Dyaden so aufeinander bezieht, daß ganz unterschiedliche Rollenbesetzungen und Diskursivierungen möglich sind. So kann man die Fabel (1.) vom Antagonismus von Fuchs und Wolf her erzählen. Die Häutung des letzteren läßt sich dann als füchsischer Sieg in einer offenen Folge gewalttätiger Auseinandersetzungen (etwa zwischen *prudencia* und *fortitudo*) inszenieren, so daß der Löwe samt seiner mit dem Wolfsfell zu heilenden Krankheit als Instrument bloß erscheint in einem Agon, mit dem er selbst weiter nichts zu tun hat. Der Rat des Fuchses zur Häutung des Wolfs mag dabei dann etwa Rache sein für vorangegangene Vorschläge des Wolfs zum Nachteil des Fuchses; derartige Anschläge können auf die Hinrichtung des Fuchses wegen illoyaler Abwesenheit vom Königshof<sup>4</sup> oder darauf zielen, daß er zum Zwecke der Heilung des Löwen seinerseits gehäutet werden solle.<sup>5</sup> Und wie es der unabschließbaren Logik der Vendetta entspricht, kann ein solcher Rat des Wolfes seinerseits als Racheakt wiederum zurückgeführt werden auf vorangegangene Aggressionen des Fuchses, etwa beim gemeinsamen Fischfang.<sup>6</sup> – Sodann (2.) kann die Hoftagsfabel aber

<sup>3</sup> Max Wehrli, „Vom Sinn des mittelalterlichen Tierepos“ [1957]. In: ders., *Formen mittelalterlicher Erzählung*. Aufsätze. Zürich 1969, S. 113-125, Zitat S. 118; vgl. auch Knapp (Anm. 1), S. 231ff.

<sup>4</sup> So im 12. Jahrhundert etwa bei Marie de France, *Äsop*. Eingeleitet, kommentiert und übersetzt von Hans Ulrich Gumbrecht. (Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 12) München 1973, S. 198-201: Nr. LXVIII, *De leone infirmo*, hier V. 16ff.

<sup>5</sup> Beispielsweise: *Romulus Monacensis* (Ausgabe: Léopold Hervieux, *Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du moyen âge*. Bde. VIII : *Phèdre et ses anciens imitateurs directs et indirects*. Paris 21893/1894, Bd. II) Nr. 35a, S. 282f.; Heinrich Steinhöwel, *Äsop*. Hg. von Hermann Österley. (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 117) Tübingen 1873, Nr. 89, S. 210 (hiernach dann auch *Der Magdeburger Prosa-Äsop. Eine mittelniederdeutsche Bearbeitung von Heinrich Steinhöwels ‚Esopus‘ und Niklas von Wyles ‚Guiscard und Sigismunda‘*. Texte und Untersuchungen von Brigitte Derendorf. [Niederdeutsche Studien 35] Köln – Weimar – Wien 1996, Extravaganten Nr. 9 [S. 384ff.], Z. 29ff.).

<sup>6</sup> Vgl. zum Beispiel *Ysengrimus*. Hg. und erklärt von Ernst Voigt. Halle/S. 1884, III, V. 95f.; Steinhöwel (Anm. 5), S. 210.

auch vom Verhältnis von Löwe und Fuchs her erzählt werden: als eine Geschichte von jenen Wohltaten des ärztlichen Dieners am kranken König, welche ein besonderes Vertrauensverhältnis als seit je überkommene Beziehungsform zwischen Füchsen und Löwen belege,<sup>7</sup> oder umgekehrt als Erzählung davon, wie es angesichts der illegitim gewaltförmigen Grundlagen der Königsmacht der Bosheit des Fuchses ein leichtes ist, im Vorgang der Heilung den König und sein Reich zugleich untergehen zu lassen.<sup>8</sup> – Weiterhin ließe sich (3.) die Hoftagsfabel von der Löwe-Wolf-Dyade her erzählen als Geschichte des das Sippenheil begründenden Königsdienstes des Spitzenahns, insofern nämlich deren „Kern“ durch „das Fellopfer [...] für den Löwen“ gebildet wird. In dieser Perspektive etwa hat Karl Hauck<sup>9</sup> die Binnenerzählung der *Ecbasis captivi* gedeutet, deren textinterner Erzähler ein Nachkomme des geopfertem Wolfs ist. – Schließlich sollte (4.) damit zu rechnen sein, daß es auch die erzählerische Möglichkeit gibt, zwischen diesen genannten Optionen die Balance zu halten. Die dynamische Triade von Löwe und Fuchs und Wolf muß nicht notwendig in einer der sie konstituierenden Dyaden stillgestellt werden mit der Folge, daß stets einer der Akteure als ausgeschlossener Dritter fungiert. Es kann vielmehr seine Ausgrenzung selbst zum Gegenstand epischer Beobachtung, es kann also dieses Dreieck auch als solches zur Trägerstruktur des narrativen Diskurses werden, so daß der ausgeschlossene Dritte stets zugleich ein eingeschlossener ist und alle drei Figuren als funktional gleichnotwendig konzipiert sind;<sup>10</sup> es wird, so sei hier vorgreiflich gesagt, die Hypothese der nachfolgenden Untersu-

<sup>7</sup> *Reinke de Vos*. Nach der Ausgabe von Friedrich Prien hg. von Albert Leitzmann mit einer Einleitung von Karl Voretzsch. 3., durchgesehene Auflage mit Vorwort von Willi Steinberg. (Altdeutsche Textbibliothek 8) Halle/S. 1960, V. 5283ff. (Kap. III, 12).

<sup>8</sup> *Der Reinhart Fuchs des Elsässers Heinrich*. Unter Mitarbeit von Katharina von Goetz, Frank Heinrichvark und Sigrid Krause hg. von Klaus Düwel. (Altdeutsche Textbibliothek 96) Tübingen 1984, V. 1239ff.

<sup>9</sup> Karl Hauck, „Haus- und sippengebundene Literatur mittelalterlicher Adelsgeschlechter von Adelssatiren des 11. und 12. Jahrhunderts her erläutert“ [1954]. In: Walther Lammers (Hg.), *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959. (Wege der Forschung 21) Darmstadt 1961, S. 165-199, Zitat S. 194.

<sup>10</sup> Vgl. zum Grundsätzlichen etwa Umberto Eco / Thomas A. Sebeok (Hgg.), *Der Zirkel oder Im Zeichen der Drei. Dupin, Holmes, Peirce*. Übersetzt von Christiane Spelsberg und Roger Willemsen. (Supplemente 1) München 1985; Claudia Breger / Tobias Döring (Hgg.), *Figuren der / des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume*. (Internationale Forschungen zur allgemeinen und vergleichenden Literaturwissenschaft 30) Amsterdam 1998; Dirk Baecker, *Wozu Kultur?* Berlin 2000, bes. S. 98ff. Die am weitesten gespannten Überblicke gewähren derzeit die Beschreibung des Graduiertenkollegs „Die Figur des Dritten“ an der Universität Konstanz (<http://www.uni-konstanz.de/figur3/Lang.htm>) sowie Joachim Fischer, „Der Dritte. Zur Anthropologie der Intersubjektivität“. In: *wir / ihr / sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*. Hg. von Wolfgang Ebbach. (Identitäten und Alteritäten 2) Würzburg 2000, S. 105-136.

chung sein, daß sich das Erzählen der *Ecbasis captivi* als Realisierung dieser letztgenannten Möglichkeit verstehen lasse.

Mit diesen hier lediglich ganz schematisch aufgelisteten Strukturvorgaben sind nun zugleich so bemerkenswerte wie charakteristische semantische Möglichkeitsräume eröffnet, die sich aus der Codierung zunächst der Figur des Löwen ergeben. Die Hoftagsfabel erzählt nicht von irgendeiner beliebigen Krankenheilung, sondern von derjenigen speziell des Königs. Eine gewisse Ausnahme macht davon allenfalls die erste der eben genannten Varianten einer Perspektivierung der Basisstruktur der Fabel. Auch in ihr gibt es selbstverständlich die Therapie am kranken Löwen, doch läßt sie diesen lediglich ins Spiel kommen als Mittel zum agonalen Zweck in der unabschließbaren Fehde des Fuchses mit dem Wolf, *quem odit naturaliter*.<sup>11</sup> Fragen von monarchischem Heil und monarchischer Herrschaft sind dabei ganz ausgeblendet. Und dementsprechend kann der Sinn des Erzählten allgemein moralisch gefaßt werden in ein triviales sprichwörtliches *fabula docet* nach dem Muster, wer anderen eine Grube grabe, der falle selbst hinein.<sup>12</sup>

Von derartigen Ausnahmen aber abgesehen handelt es sich, so kann man sagen, in der Hoftagsfabel nie allein um die verschlagene Intelligenz oder die dumpfe Brutalität der Antagonisten. Es geht vielmehr stets auch um das Heil des Königs der Tiere. Seine Heilung vermittelt des Rates des Fuchses und der Fellgabe des Wolfs konstituiert eine epische Matrix, die es gestattet, in immer wieder neuer Weise Probleme von Königsheil und Königsherrschaft, von König und Vasallen durchzuspielen, mithin Fragen monarchischer Macht und Geltungsmacht sowie ihrer ‚anthropologischen‘ Voraussetzungen und mythischen Grundlagen zu thematisieren. Dabei sind die politischen und die theologischen Sektoren dieses Problemfeldes<sup>13</sup> und auch seiner Diskursivierung speziell in der

<sup>11</sup> Johannes von Sheppey (Ausgabe: Léopold Hervieux, *Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du moyen âge*. Bd. IV: *Eudes de Cheriton et ses dérivés*. Paris 1896 [Nachdruck Hildesheim 1970]) Nr. XXXVII (S. 431f.), Zitat S. 432.

<sup>12</sup> Vgl. zum Beispiel Marie de France (Anm. 4), V. 57-60: *Tels purchase le mal d'altrui, | que cil meisme vient sur lui, | si cum li lous fist del gupil, | que il voleit metre a eissil* (Manch einer bemüht sich, dem anderen etwas Böses zuzufügen, und eben das kommt dann über ihn; so machte es der Wolf mit dem Fuchs, den er ins Unglück stürzen wollte). – Eine andere Frage ist es freilich, ob nicht ein solches Epimythion auch in diesem strukturell einfachsten Fall noch hinter der Komplexität des Erzählten zurückbleibt, denn auch hier steht am Anfang der Handlungskette die Weigerung des Fuchses, bei seinem Fürsten präsent zu sein (ebd., V. 12ff.), also – auch wenn es als solches nicht narrativ wirksam wird – ein Loyalitätsproblem.

<sup>13</sup> Zur politischen Theologie des mittelalterlichen Königtums vor allen anderen Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton [1957] <sup>6</sup>1981; vgl. auch Wolfgang Ernst / Cornelia Vismann (Hgg.), *Geschichtskörper. Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz*. München 1998. Zur aktuellen Debatte über Politische Theologie vgl. etwa Henning Otmann, „Politische Theorie als Begriffsgeschichte. Oder: Wie man die politischen Begriffe der Neuzeit politisch-theologisch erklären kann“. In:

Hoftagsfabel kaum leicht (wenn überhaupt) zu scheiden. Dies zeigte sich schon auf den ersten Blick, bezöge man deren Strukturen – wie wenn das in dieser Direktheit ohne weiteres methodisch zulässig wäre – auf die tradierten symbolischen Ordnungen der Christenheit. Denn die Hoftagsfabel invertiert oder, je nachdem, pervertiert zentrale heilsgeschichtliche Muster: Im Fall der Welt der Tiere ist der Monarch nicht ein Träger des Heils, gar, wie bei den französischen Königen, daraus sich ergebender thaumaturger Wirkkräfte.<sup>14</sup> Er ist vielmehr als Kranker selbst heilungs-, und das heißt heilsbedürftig. Und der König ist daher nicht derjenige, der sich selbst opfert, sondern es muß für ihn geopfert werden. Und Gegenstand der Opferung ist nicht das Lamm, sondern der Wolf. Doch führt all dies schon über die sogleich anzugebenden Interpretationsziele des vorliegenden Beitrags hinaus. Es mag daher einstweilen die deutlich voraussetzungsärmere Feststellung genügen, daß Königsherrschaft im Mittelalter – und sei es diejenige des Löwen im Tierreich – niemals ein funktionales Spezialproblem von Herrschaftsorganisation ist, sondern vielmehr die Prinzipienfrage sozialer Ordnung überhaupt und die Leitidee ihrer Legitimierbarkeit. Monarchie, so kann man sagen, ist „eine Denkform“<sup>15</sup>, und sie denkt sich selbst als ‚im Grunde‘ alternativenlos.

Daß der semantische Möglichkeitsraum der Hoftagsfabel jederzeit auf diese in den Diskursen der Vormoderne allenfalls ausnahmsweise hintergehbare Denkform hin sich öffnen lasse und daß zugleich ihr episches Strukturgerüst im Dreieck von Löwe und Fuchs und Wolf hinreichend komplex sei: Diese beiden Einsichten könnten keine schlechten Ausgangspunkte sein für Antworten auf die Frage danach, wie sich das enorme literarische Potential der Hoftagsfabel im Hoch- und Spätmittelalter (und auch noch in jüngerer Zeit) erklären lasse. Wenn freilich entsprechende Antworten hinausführen sollen über einerseits höchst allgemeine narratologische Strukturbeobachtungen und andererseits politisch-

---

Volker Gerhardt (Hg.), *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*. Stuttgart 1990, S. 169-188; Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*. München – Wien 2000; Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Aus dem Italienischen von Hubert Thüring. (Erbschaft unserer Zeit. Vorträge über den Wissensstand der Epoche 16) Frankfurt/M. 2002; Jürgen Manemann (Hg.), *Monotheismus*. (Jahrbuch Politische Theologie 4) Münster 2002. In der mediävistischen Literaturwissenschaft versucht das Konzept von Kantorowicz derzeit interpretatorisch umzusetzen Karina Kellermann, „Königliche Hoheit. Leibliche Herrscherrepräsentanz in der deutschen Literatur des Mittelalters aus kulturwissenschaftlicher Sicht“. In: *Das Mittelalter* 5 (2000), H.1, S. 123-139.

<sup>14</sup> Vgl. vor allem Marc Bloch, *Die wundertätigen Könige* [1924]. Mit einem Vorwort von Jacques Le Goff. Aus dem Französischen übersetzt von Claudia Märkl. München 1998.

<sup>15</sup> Herbert Kolb, „Nobel und Vrevel. Die Figur des Königs in der Reinhart-Fuchs-Epik“. In: Joseph P. Strelka / Jörg Jungmayr (Hgg.), *Virtus et Fortuna. Zur Deutschen Literatur zwischen 1400 und 1720. FS Hans-Gert Roloff*. Bern – Frankfurt/M. – New York 1983, S. 328-350, hier S. 343.

theologische Basisannahmen zur Sakralität des Königtums im Heil des Königs wie zu seiner anthropologischen Fundierung im (gesunden) Heilsein des Königskörpers, dann wird man sich zugleich um die konkrete Analyse der einzelnen textuellen Gestaltungsformen der Hoftagsfabel bemühen müssen. Dazu versucht die folgende Skizze einen Beitrag zu leisten,<sup>16</sup> indem sie sich jenen Text vornimmt, in welchem zum ersten Mal diese Geschichte in einen übergeordneten tierepischen Erzählszusammenhang eingefügt worden ist: die *Ecbasis cuiusdam captivi per tropologiam*.<sup>17</sup> Und auch für dieses Vorhaben können die Einsichten in die triadische Struktur der Hoftagsfabel sowie die von ihr her naheliegende Semantik der Monarchie ein sinnvoller Ausgangspunkt sein.

Die aus dem 11. Jahrhundert stammende<sup>18</sup> *Ecbasis captivi* ist als literaturgeschichtlich frühester Fall einer großepischen Integration der Hoftagsfabel

<sup>16</sup> Zu dessen Zwecken operiere ich im folgenden auch mit einigen kulturanthropologischen Fragemustern und Deutungsfiguren. Diese werden indes, so ist mir zu betonen wichtig, hier ganz instrumentell, sozusagen parasitär, gebraucht in Argumentationszusammenhängen, die sich vor allem um induktive Entwicklung vom Text her bemühen. Deswegen auch meine ich mit expliziten Hinweisen auf jene historisch-anthropologischen Diskussionen ebenso sparsam sein zu dürfen wie mit ausdrücklichen Anknüpfungen an die laufenden Debatten um die politische Theologie (vgl. oben Anm. 13). Den konzeptionell unverändert verlässlichsten Überblick über historisch-anthropologische Ansätze in der mediävistischen Literaturwissenschaft bietet Christian Kiening, „Anthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur. Konzepte, Ansätze, Perspektiven“. In: Hans-Jochen Schiewer (Hg.), *Forschungsberichte zur Germanistischen Mediävistik*. (Jahrbuch für Internationale Germanistik C, 5/1) Bern u.a. 1996, S. 11-129.

<sup>17</sup> Dabei betont mein Beitrag seine Vorläufigkeit nicht aus rhetorischen Gründen. Er wählt vielmehr tatsächlich eine sehr spezielle Perspektive auf den alten Text, die weder diesen umfassend zu beschreiben noch ohne ernsthafte Prüfung jenseits der Grenzen des gegenwärtigen Versuchs auszukommen beanspruchen kann.

<sup>18</sup> Den Forschungsstand zu Datierung und Überlieferung referieren neuerdings Jan M. Ziolkowski, *Talking Animals. Medieval Latin Beast Poetry, 750-1150*. (Middle Ages Series) Philadelphia 1993, S. 153f.; Michael Schilling, „Narrative Struktur und Sinnkonstituierung in der ‚Ecbasis captivi‘“. In: *Mittelalterliches Jahrbuch* 37 (2002), S. 227-245, hier S. 228ff. – Die in den 60er und 70er Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts zwischen Hartmut Hoffmann und Heinz Thomas ausgefochtene Kontroverse, ob das Gedicht eher ins vierte oder ins zehnte Jahrzehnt des 11. Jahrhunderts zu datieren sei, scheint mir in ihrer Unentschiedenheit und Unentscheidbarkeit recht anschaulich die Aporien des sie generierenden methodischen Ansatzes zu illustrieren: Hartmut Hoffmann, „Poppo von Trier in der *Ecbasis cuiusdam captivi*?“ In: *Archiv für Kulturgeschichte* 40 (1958), S. 289-314; Heinz Thomas, „Die *Ecbasis cuiusdam captivi*, eine Trierer Dichtung aus der Zeit Heinrich IV.“. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 20 (1964), S. 130-154; ders., „Zur Neudatierung der *Ecbasis cuiusdam captivi*“. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 23 (1967), S. 312-357; Hartmut Hoffmann, „Gottesfrieden und *Ecbasis captivi*“. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 25 (1969), S. 230-233; Heinz Thomas, „Zu Datierung und Interpretation von zwei mittellateinischen Dichtungen aus Trier – Querela magistri Paulini und *Ecbasis cuiusdam captivi*“. In: *Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte* 2 (1976), S. 109-144. Neuerdings, jedoch ohne prägnante Neuig-

freilich sogleich auch schon ein in besonderer Weise komplizierter. Die Erzählung von der Häutung des Wolfs und der Heilung des kranken Löwen ist hier nicht in ein mehr (*Ysengrimus*) oder weniger (Heinrichs *Reinhart Fuchs*) lockeres narratives Syntagma eingefügt, unter dessen Bedingungen sie zunächst ‚einfach‘ als eine Episode unter anderen funktionierte. Sie ist in der *Ecbasis captivi* als Binnenfabel vielmehr Zentrum einer differenzierten Rahmungsstruktur, die Erzähl-, Zeit- und Handlungsebenen aufschichtet, ineinander schachtelt<sup>19</sup> und vielfältig sowohl syntagmatisch wie paradigmatisch verknüpft. Dieserart wächst dem Erzählen zugleich eine semantische Komplexität zu, die für die Hoftagsfabel keineswegs in allen ihren Versionen selbstverständlich ist. Es hülfe deswegen einer Interpretation der *Ecbasis captivi* aber auch wenig, wollte sie direkt auf dieses Erzählzentrum selbst zuhalten. Der kürzeste Weg dorthin ist nicht die Gerade. Er beschreibt vielmehr einen Bogen, in dessen Verlauf nicht allein Strukturen des epischen ‚embedding‘ der Binnennarration zur Sprache kommen können, sondern überdies auch Semantiken von Gewalt und Opferung zu erarbeiten sind, die von der Hoftagsfabel dieses Tierepos, wie sich zeigen soll, mit Problemen von Heilung und Heil des Monarchen in enge Verbindung gebracht werden.

## II. Finale: Täter und *victima*

Die Geschichte von der Schindung des Wolfs zum Zwecke der Königsheilung wird in der *Ecbasis cuiusdam captivi per tropologiam*<sup>20</sup> textintern von einem seiner Nachkommen vorgetragen.<sup>21</sup> Dieser Wolfsenkel, so erzählt das Gedicht,

---

keiten, werden Datierungsfragen auch behandelt von Charles Munier, „Pour une relecture de L’*Ecbasis captivi*“. In: *Revue des sciences religieuses* 69 (1995), S. 202-215; ders., „*Ecbasis cuiusdam captivi et Droit canonique médiéval*“. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 83 (1997), S. 187-197.

<sup>19</sup> Vgl. Fritz Peter Knapp, *Das lateinische Tierepos*. (Erträge der Forschung 121) Darmstadt 1979, S. 9ff., sowie zuletzt und am eindringlichsten Schilling (Anm. 18), S. 232ff.

<sup>20</sup> Textzitate und überwiegend auch die Übersetzungen folgen der (für den lateinischen Text auf der MGH-Edition von Karl Strecker beruhenden) Ausgabe: „*Ecbasis cuiusdam captivi per tropologiam*. Die Flucht eines Gefangenen – sinnbildlich zu verstehen“. In: Walter Haug / Benedikt Konrad Vollmann (Hgg.), *Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland*. (Bibliothek des Mittelalters 1) Frankfurt/M. 1991, S. 300-387 (sowie S. 1250-1305 der Kommentar) [Sigle: EC (V)]; verglichen ist hierzu auch: *Ecbasis cuiusdam captivi per tropologiam. Die Flucht eines Gefangenen (tropologisch)*. Text und Übersetzung mit Einleitung und Erläuterungen hg. von Winfried Trillitzsch, historisch erklärt von Siegfried Hoyer. Leipzig [1964] [Sigle: EC (T)]. Grundlegend für meinen Interpretationsversuch sind insbesondere die diesen beiden Editionen beigegebenen Zeilenkommentare sowie die fortlaufende Kommentierung des Textes mit besonderer Rücksicht auf seine antiken und frühmittelalterlichen Prätexte bei Ziolkowski (Anm. 18), S. 160-193.

<sup>21</sup> Mit jenem Verfahren also, das für die in gewisser Weise mit ihr beginnende Gattungsgeschichte überhaupt charakteristisch werden wird, ist auch bereits in der *Ecbasis captivi* eine

das sich selbst eine *mendosam* [...] *cartam* (Lügenbuch) (V. 40) nennt,<sup>22</sup> nahm im Jahre 812 (V. 69) in den Vogesen (V. 71, 329) ein entlaufenes Kälbchen gefangen, und als zu dessen Befreiung die übrigen Tiere seine Höhlenburg angreifen, begründet er vor seinen Gefolgsleuten, Otter und Igel, mit den *archana* (V. 1100; vgl. auch V. 391) der schauerlichen Geschichte von der Tötung des Großvaters seine besondere Furcht, es könne sich unter den Angreifern auch der Fuchs befinden. Als der Wolf mit dem Erzählen zu Ende ist, ersteigt der Otter einen Aussichtspunkt, um die Situation überblicken zu können (V. 1103ff.). Von dort aus bemerkt er, daß der Fuchs tatsächlich zur Schar derer gehört, die das Kälbchen zu befreien gekommen sind, und daß er beglaubigte Schriftstücke bei sich trägt, um Besitzansprüche auf die Wolfsburg legitimieren zu können. Dann dringen die Angreifer in die Festung ein, der Fuchs lockt mit einer Schmeichelrede ihren Besitzer hervor und der Stier nagelt ihn sogleich unter dem Beifall des Fuchses an einen Baum. Das Kälbchen indes kann zu Vater und Mutter zurückkehren, während der Fuchs den Wolfsbau als sein väterliches Erbe (V. 1171) wieder in Besitz nimmt.

Zwei Geschehniszüge sind es, die in dieser zuletzt erwähnten Schlußsequenz der *Ecbasis captivi* ineinander- und zu Ende erzählt werden: Es gibt sozusagen eine Geschichte des Kälbchens und eine Geschichte der Höhlenburg.<sup>23</sup> Über jene sind der erste und zweite Teil der Rahmenhandlung zusammengefügt: Das Kälbchen entflieht zu Anfang in den Wald (V. 89ff.), wird vom Wolf gefangen und am Ostermorgen befreit, noch bevor es dem Wolf zum die Fastenzeit beendenden Festmahl (V. 268ff., 1217) dienen kann. Die Geschichte der Höhlenburg indes verknüpft den Schlußabschnitt des Gedichts mit der Binnenfabel:<sup>24</sup> Es handelt sich um ein – ursprünglich wohl in Wolfsbesitz befindliches – Lehen, das dem Fuchs zur Belohnung für die Heilung des Löwen übertragen wurde (V. 1006ff.) und das zwischenzeitlich, wie schon aus der Logik des epischen

---

Fabel mit eigener Gattungs- und ‚Stoff‘-Tradition, eben die vom Hoftag des Löwen, ins großepische Erzählsyntagma inseriert: „Dieses Verfahren, daß über die Art des Erzählens eine Gattung in eine andere überführt wird, könnte man als narrative Assimilation bezeichnen.“ Diese, so hat Dietmar Peil wiederholt betont, „ist das Grundprinzip der Tierepik“; vgl. Dietmar Peil, „Der Einfluß des ‚Reynke de vos‘ auf Georg Rollenhagens ‚Froschmeuseler‘ (1595)“. In: *Reinardus* 5 (1992), S. 157-169 (Zitat S. 168); ders., „Rhetorische Strukturen in Georg Rollenhagens ‚Froschmeuseler‘“. In: Wolfgang Harms / Jean-Marie Valentin (Hgg.), *Mittelalterliche Denk- und Schreibmodelle in der deutschen Literatur der frühen Neuzeit*. (Chloe 16) Amsterdam – Atlanta 1993, S. 197-217, Zitat S. 200.

<sup>22</sup> Vgl. Schilling (Anm. 18), S. 234.

<sup>23</sup> Die Bezeichnungen für diese Behausung verweisen uneinheitlich auf Höhle, Hölle oder Burg, insbesondere begegnen *antrum* (V. 192, 264 u.ö.), *baratrum* (V. 224), *spelunca* (V. 228), *speleum* (V. 339) oder *castrum* (V. 1012, 1132 u.ö.); vgl. EC (V), S. 1300 (Kommentar zu V. 1103).

<sup>24</sup> Vgl. auch Ute Schwab, *Zur Datierung und Interpretation des Reinhart Fuchs*. Mit einem textkritischen Beitrag von Klaus Düwel. (Istituto universitario orientale di Napoli. Quaderni della sezione linguistica degli annali 5) Neapel 1967, S. 95.

Geschehens zu folgern ist, erneut die Wölfe usurpierten.<sup>25</sup> Dieser räuberische (V. 1167) Racheakt (V. 1096) wird sodann am Ende des Gedichts durch den Fuchs abschließend rückgängig gemacht mit der Wiederaneignung der Höhlenburg: Sie ist ein Herrnsitz, der wiederholt in ihrer Dauerfehde zwischen den beiden verfeindeten Sippen wechselt.

In diesen beiden Geschehniszügen vom Kälbchen wie vom Kampf um die Höhlenburg erscheint freilich jeweils der Wolf eindeutig als der Verbrecher. Er ist es, der mit dem Kidnapping des Jungtieres die königlichen *moderamina pacis* (V. 132)<sup>26</sup> verletzt, der eine (Un)Ordnung des Bruder- und Vätermords verkörpert (V. 378ff.) und als Kinderfleisch verzehrender Herodes<sup>27</sup> zu Recht von dem seinen Sohn rächenden Stier getötet wird. Und der Wolf ist es auf der anderen Seite auch, der sich in der Höhlenburg breit macht, während doch vielmehr der Fuchs über die beglaubigten und bezeugten königlichen Belehnungsurkunden<sup>28</sup> verfügt, zudem seine Ansprüche an diesem Lehen auf die *gratia* wie auf einen Beschluß der Fürsten stützen kann (V. 1119, 1132). Die ‚Hinrichtung‘ des Wolfs in der Rahmenhandlung ist deswegen Strafe für diesen Lehensfrevel wie für das Kapitalverbrechen<sup>29</sup> des Kindsraubs. Man sieht dies auch daran, daß an ihr Geschädigte aus beiden Handlungszusammenhängen mit ihren je spezifischen Kompetenzen beteiligt sind: der Fuchs zunächst, der den Wolf listig aus jenem Versteck lockt, das er sich widerrechtlich angeeignet hatte, der Stier sodann, der dessen Leib mit ungestümer Kraft an einen gewaltigen Baum nagelt.

Beschreibt man das Hexameterepos in dieser Weise und vom Ende seiner Handlungsfolgen her, dann läßt sich zunächst sagen, ein binärer Code von Verbrechensopfer (*victima*) und Täter, von Recht und Unrecht regiere die Rahmenfabel. Dieser Code scheint – sieht man einmal davon ab, daß das Kälbchen durch seinen Ausbruch die Möglichkeitsbedingungen seiner Entführung durch den Wolf selbst schuf – axiologische Eindeutigkeiten herzustellen, die Hand-

<sup>25</sup> V. 1011f.: Das Verständnis dieses Satzes ist umstritten, vgl. Hoffmann, Poppo (Anm. 18), S. 296, 302f.; EC (T), S. 8 sowie S. 97 die Übersetzung; Knapp (Anm. 19), S. 12; EC (V), S. 373 die Übersetzung.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu Thomas, Neudatierung (Anm. 18), S. 323ff.; Hoffmann, Gottesfrieden (Anm. 18); Knapp (Anm. 19), S. 4ff.; Karl Ferdinand Werner, „Reineke Fuchs. Burgundischer Ursprung eines europäischen Tierepos“. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 124 (1995), S. 375-435, hier S. 428.

<sup>27</sup> V. 1216; vgl. Ziolkowski (Anm. 18), S. 193.

<sup>28</sup> Vgl. V. 1006ff., 1104ff. – Zu den reziproken Beglaubigungsmechanismen von Schriften und Zeugen vgl. auch die besonders prägnante Formulierung in V. 38 sowie allgemein die Beiträge in: Horst Wenzel (Hg.), *Gespräche – Boten – Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter*. (Philologische Studien und Quellen 143) Berlin 1997.

<sup>29</sup> Eine Kategorisierung nach Eigentumsdelikten und Kapitalverbrechen wäre selbstverständlich in gewisser Hinsicht anachronistisch: Eigentums- oder Besitztitel im Hochmittelalter beruhen auf und konstituieren personale Beziehungen, feudale Vergemeinschaftung unterscheidet gerade nicht in der uns gewohnten Weise zwischen Sachen und Personen.

lungsrollen klar zu verteilen und komplexitätsreduzierend zu wirken: Der Wolf ist der Täter. Sein gräßlicher Tod – wenn er, was offen bleibt, genau in der Weise sich vollzöge, wie es dem Verbrecher im Morgengrauen vor seiner Hinrichtung geträumt hatte<sup>30</sup> – spiegelte als Strafe präzise sein kriminelles Fressen(wollen): Der Stier triebe dann sein Horn just durch den gefräßigen Schlund des Wolfs in den Baumstamm. So allerdings gerieten die Dinge eindeutig: Der Tod ist der Sünde und des Verbrechens Lohn, und insofern er sich einstellt, sieht die Welt am Ende wieder in Ordnung gebracht aus.

Indes: Die epische Welt war beträchtlich komplexer, als es einstweilen den Anschein haben mochte, und es könnte hier, wie übrigens auch in anderen Versionen der Hoftagsfabel, so sein, daß am Ende die vom Text angebotenen Sinn-deutungen das Problempotential seiner erzählerischen Strukturen sozusagen unterlaufen. Riskiert man daher einen zweiten Blick auf die *Ecbasis captivi*, dann wird man sehen, daß die beiden bisher herauspräparierten Handlungssequenzen vom Kälbchen und von der Höhlenburg – retrospektiv vom Abschluß des Gedichts aus anvisiert – in Zusammenhänge zurückführen, die sich nicht hinlänglich erschließen lassen werden unter einfach binären Codierungen nach dem Schema von Gut und Böse, Recht und Unrecht. Der Sachverhalt solcher epischen Komplexität ist bislang kaum bemerkt, jedenfalls nicht interpretatorisch ernst genommen worden<sup>31</sup> und er betrifft keineswegs, wie nach den einleitenden Bemerkungen (oben unter I.) erwartet werden könnte, allein die Binnenerzählung vom Hoftag. Er betrifft auch den ersten Teil der Rahmenfabel. Dies ist im folgenden Kapitel (III.) zunächst zu beschreiben, und dabei werden sich thematische Vorgaben erarbeiten lassen, die im Anschluß sodann für eine Analyse auch der Hoftagsfabel in der *Ecbasis captivi* (IV.) nützlich sein können.

### III. Schwelle: Fressen und *sacrificium*

In der Rahmenhandlung dieses Tierepos geht es ums Fressen – am ausführlichsten und nachdrücklichsten dort, wo der Wolf, der *dominus cavee* (V. 135 u.ö.), gesprächsweise dem gefangenen Kälbchen ausmalt, wie er es am folgenden Tag, dem Ostersonntag, sich einverleiben wird. Die Situation, in der dieses Ge-

<sup>30</sup> V. 246; vgl. unten Anm. 76.

<sup>31</sup> Dies gilt auch für die meines Erachtens am weitesten führende Interpretation bei Ziolkowski (Anm. 18), die die *Ecbasis captivi* von dem in ihr gesetzten Rahmen des Osterfestes her zu verstehen sucht, dabei aber in einer Weise auf dasjenige sich konzentriert, was ich ohne jeden pejorativen Nebenton einmal theologische Oberflächensemantik des Textes nennen würde, daß sie seiner Komplexität dann doch allein in den Brechungen eines binären Codes (nach dem Schema: Alter Bund – Neuer Bund) ansichtig wird (zusammenfassend S. 193ff.). Zur Kritik hieran auch Schilling (Anm. 18), bes. S. 238, Anm. 40.

sprach stattfindet, ist zunächst die des gemeinsamen Abendessens<sup>32</sup> von ‚Täter‘ und ‚Opfer‘. Dabei schläft zwar unter der Tischlesung (V. 220) der Wolf ein (V. 215), doch wird er nach Mitternacht von ängstigenden *somnia vera* (V. 227) geweckt, so daß er anschließend den Diskurs übers Fressen fortsetzen kann, indem er dem Igel Anweisungen zur weiteren Vorbereitung des Ostermahles gibt (V. 268ff., 1215ff.). Nimmt man all diese Bestimmungsmomente zusammen, dann sieht man, daß hier eine Übergangssituation vorliegt: Die Episode spielt auf der Schwelle zwischen zwei Tagen, zwischen Schlafen und Wachen, zwischen den Ordnungen von Fastenzeit und Ostern, zwischen der Abtötung des Fleisches und der Feier der leiblichen Auferstehung.

Diese schon an den äußeren Situationsmerkmalen ablesbare Übergängigkeit – man möchte mit Victor Turner geradezu von Liminalität sprechen<sup>33</sup> – setzt die Erzählung höchst anschaulich um als Gleichzeitigkeit zweier einander ausschließender Ordnungen. Dazu bedient sie sich eines alimentären Codes, eines kulinarischen Systems von Differenzen.<sup>34</sup> Einerseits nämlich untersteht das gemeinsame Abendessen von Wolf und Kälbchen, ihre Komensalität noch der Ordnung der Fastenzeit. Dies wäre anders auch gar nicht möglich, ohne daß das speisende Kälbchen sogleich selbst vom Wolf verspeist würde (vgl. V. 195ff.), und es zeigt sich selbstverständlich am Menü: Es gibt ausschließlich, wenn auch in abundanter Fülle, Fisch, Gemüse und Obst.<sup>35</sup> Gleichzeitig aber stehen andererseits das Tischgespräch beim letzten Fastenmahl noch vor Mitternacht und sodann zu Beginn des neuen Tages die Anweisungen des Wolfs für das bevorstehende Ostermahl ihrer Semantik nach längst unter dem Gesetz der neuen Zeit. Der Diskurs antizipiert schon die unter anderem im österlichen Festessen präsent werdende Ordnung und negiert damit, was aktuell noch der Fall ist. Gesprochen wird über ein Festmahl, das ganz ohne Fisch, Gemüse und Obst auskommt, das im Gegenteil vielmehr ausschließlich aus Fleisch und Blut besteht – aus unzertheiltem und ungebratenem<sup>36</sup> Kalbfleisch:

<sup>32</sup> Vgl. V. 140, 156, 181, 215, 220, 1214.

<sup>33</sup> Vgl. Victor Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. (The Lewis Henry Morgan Lectures) New York 1969; ders., *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Aus dem Englischen von Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt/M. 1995. – Zu den Details historischer Fastenordnungen und ihrer Terminierung im Umkreis der *Ecbasis captivi* vgl. Thomas, Neudatierung (Anm. 18), S. 333ff.

<sup>34</sup> Vgl. dazu etwa Alois Wierlacher / Gerhard Neumann / Hans Jürgen Teuteberg (Hgg.), *Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder*. (Kulturthema Essen 1) Berlin 1993, darin insbesondere der konzeptionell ausgreifende Beitrag von Gerhard Neumann, „Jede Nahrung ist ein Symbol“. Umriss einer Kulturwissenschaft des Essens“ (S. 385-444); Hans Jürgen Teuteberg / Gerhard Neumann / Alois Wierlacher (Hgg.), *Essen und kulturelle Identität. Europäische Perspektiven*. (Kulturthema Essen 2) Berlin 1997.

<sup>35</sup> V. 141ff., 164ff., 183ff.

<sup>36</sup> Vgl. V. 270f., 1218. Hingegen ist mit der Einsetzung des Passafestes (Ex 12,8ff.) ausdrücklich vorgeschrieben, das Opferlamm am Feuer zu braten.

*Mane sed officium faciat [sc. vitulus] mihi more suorum,  
Sanguinis ex calice roret siccamina lingue*

(Doch am Morgen soll es [das Kälbchen] mir das Officium verrichten, das ihm zukommt: Ein Kelch mit seinem Blut soll meine trockene Zunge befeuchten) (V. 197f.)

*Hec caro nectarea festivum sit mihi pasca,  
Hanc tege pigmentis redolentibus et sale pauco.  
Esca multiplici ne fallas federa disci:  
Per varios gustus hec fercula nostra negamus.*

(Dieses himmlische Fleisch wird mir ein wonnevolles Ostermahl sein. Bedecke es mit geruchsintensiven Gewürzen<sup>37</sup> und ein wenig Salz. Laß mich nicht mit einer Vielzahl von Speisen den besonderen Freundschaftsbund mit diesem Gericht brechen; durch das Kosten verschiedener Speisen würden wir an diesem unserem Gericht treulos handeln.) (V. 272-275)

Fleischfresserphantasien während des Fastenensens: In dieser ‚Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem‘ wird der Übergang von einer vergehenden zu einer künftigen Zeit vollziehbar und zugleich beider grundsätzliche Unterschiedenheit prägnant anschaulich. Es öffnet sich gewissermaßen ein Zwischenraum eigenen Rechts, in welchem die zwei einander ausschließenden Ordnungen von fastenzeitlich vegetarischer Askese und österlichem Fleischverzehr sowohl getrennt wie verknüpft sind.

Dies scheint kein schlechter Rahmen dafür zu sein, nun auch in anderer Hinsicht konträre Ordnungen zu konfrontieren. Der Diskurs des Wolfs setzt sich nämlich nicht allein in Gegensatz zu den Bestimmungen der aktuellen Redesituation. Er verhält sich zugleich auch spannungsvoll zum Redegegenstand, denn er spricht, wie schon die eben zitierten Sätze zeigen, keineswegs vom Fleischverzehr einfachhin, sondern von einer semantisch und funktional spezifisch aufgeladenen Form der Einverleibung. Der Wolf spricht über sein österliches Festmahl, doch beabsichtigt er faktisch nichts, als das Kalb zu fressen. Darin begegnet zum andern Mal eine Konstellation, in welcher die Prinzipien einer Geschehnisstruktur und diejenigen einer auf sie bezogenen Bedeutungsordnung disparat sind. Dies nun aber in der Weise, daß die Bedeutungsordnung komplexer ist als das tatsächliche Geschehen. Jene Disparatheit zunächst, dieses Komplexitätsgefälle sodann sind in den beiden folgenden Argumentationsschritten zu zeigen.

Gelänge es dem Wolf in der Rahmenhandlung der *Ecbasis captivi*, seine ihn ganz bestimmende Absicht umzusetzen, so würde er das Kälbchen *more suorum* (V. 197) fressen. Dieserart folgte er den Gesetzen der *natura parens* (V. 317), folgte er seiner rohen Natur<sup>38</sup> – weswegen er das Kalbfleisch zu zerteilen und zu

<sup>37</sup> Vgl. Ex 12,8: *cum lactucis agrestibus*.

<sup>38</sup> Vgl. Claude Lévi-Strauss, *Mythologica I: Das Rohe und das Gekochte*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Frankfurt/M. 1971.

braten verbietet! –, während seine Rede über dieses Schlemmermahl demgegenüber eine kulturelle Logik beschreibt: Das bevorstehende rohe Fressen wird mit kultischer Bedeutsamkeit aufgeladen. Der Wolf inszeniert – selbstverständlich: in zynischem Hohn – die Einverleibung des Kälbchens als Opferung.<sup>39</sup> So schon bei dessen Begrüßung: *Als bald nostras [...] sacrabit sanguine mensas* (wird es [...] mit seinem Blut unser Mahl heiligen) (V. 102), denn: *Ordinis est virtus, placetur sanguine divus* (Es liegt in der Weltordnung begründet, daß man göttliche Wesen durch Blut versöhnt) (V. 116).<sup>40</sup> Nicht weniger ausdrücklich betreibt der Wolf sodann während des Fastenmahls selbst die Umdeutung des Fressens in ein *sacrificium*, indem er seine jammernde *victima* bescheidet.<sup>41</sup>

*Poscis inane deos, inferni iure sepultus  
Victima Plutonis sterneris nil miserentis.*

(Vergeblich flehst du zu den Göttern, weil du aufgrund des Rechtsanspruchs der Unterwelt so gut wie begraben bist: Du wirst geschlachtet als Opfer für Pluto, der kein Erbarmen kennt.) (V. 153f.)

Selbst daß der Wolf später anordnet, das Fleisch des Kälbchens nur als Ganzes zu servieren (V. 270, 1218), unterstellt nicht allein die natürliche Gier seiner nicht weniger hungrigen Vasallen, denen solcherart die Teilhabe am Festmahl schon im vorhinein verweigert wird. Es setzt dies vielmehr zugleich ein funda-

<sup>39</sup> Über aktuelle opfertheoretische Diskussionen orientieren: Richard Schenk (Hg.), *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch.* (Collegium philosophicum 1) Stuttgart – Bad Canstatt 1995; Hubert Seiwert, Art. „Opfer“. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 4 (1998), S. 268-284; Bernd Janowski / Michael Weiker (Hgg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte.* Frankfurt/M. 2000; Aus mediävistisch-literaturwissenschaftlicher Perspektive jetzt Marion Oswald, *Gabe und Gewalt. Studien zur Logik der Gabe in der frühhöfischen Erzählliteratur.* Diss. phil. [masch.] Dresden 2002, bes. S. 32ff., 221ff. Vgl. weiterhin die unten Anm. 42, 66, 71 genannte Forschungsliteratur.

<sup>40</sup> Der Satz – wie beinahe ein Fünftel des *Ecbasis*-Textes eine Zitatcollage (vgl. dazu neben den Kommentaren [vgl. oben Anm. 20] bes. Werner Fechter, „Die Zitate aus der antiken Dichtung in der ‚Ecbasis captivi‘“. In: *Der altsprachliche Unterricht* 12 [1969], S. 5-30; Margarethe Billerbeck, „Die Horaz-Zitate in der ‚Ecbasis cuiusdam captivi‘“. In: *Mittelaltinisches Jahrbuch* 11 [1976], S. 34-44; Knapp [Anm. 19], S. 16ff.; Árpád P. Orbán, „Was verraten die Horaz-Zitate in der ‚Ecbasis captivi‘ über die Herkunft des Autors und die Darstellungsweise des Gedichtes?“. In: *Mediävistik* 4 [1991], S. 265-295) – kombiniert zwei Horaz-Formulierungen (*Ars poetica* V. 42; Satiren II.3 V. 206), vgl. Ziolkowski (Anm. 18), S. 165f.

<sup>41</sup> Dabei ist die Textformulierung *victima Plutonis* (V. 154) sozusagen ‚wahrer‘ als das, was der Wolf mit seiner Äußerung sagen will, daß das Kälbchen geopfert werde – wie wenn der Text jene lexikalische Differenzierung von *victima* und *sacrificium* bereits vornähme, derer ich mich hier und im folgenden zur begrifflichen Unterscheidung zweier Konzepte bediene, die in dem alltagsdeutschen Ausdruck ‚Opfer‘, anders als in anderen europäischen Sprachen, konfundiert sind: ‚Opfer‘ als das von (sei es auch heiliger) Gewalt betroffene Objekt – ‚Opfer‘ als heilige Handlung.

mentales Prinzip von Kulturstiftung voraus, indem es dieses außer Kraft setzt: das Prinzip der Teilung des Fleisches (oder des Brechens des Brotes) als Grundlage der für die meisten Opferformen (*sacrificia*) konstitutiven Komenalität.<sup>42</sup> Das Verspeisen des Kälbchens wäre keinesfalls ein Kultereignis, jedoch die Rede über dieses Fressen vollzieht sich hier durchweg als Opferdiskurs: Er bringt weniger die Gesetze der Natur zur Geltung, sondern bewegt sich vielmehr diesseits ihrer Grenzen im Raum kultureller Ordnungen.

Sozusagen ‚unterhalb‘ der Ebene theologischer und liturgischer Semantiken thematisiert das Tierepos in der Spannung von Fressen und Opferdiskurs zugleich die Differenz von roher Natur und kultureller Codierung, die Schwelle zwischen nackter Gewalt und ihrer kultischen Heiligung. Dabei – und ich spreche auch im zweiten Schritt des gegenwärtigen Argumentationszusammenhangs wiederum ganz induktiv von den narrativen Konstruktionen allein der *Ecbasis captivi* – liegt indes zwischen den inkompatiblen Ordnungen des Fressens und der Opferung gleichfalls ein Komplexitätsgefälle vor. Bei jenem gibt es nämlich lediglich zwei Funktionen, eine aktive und eine passive: Fressen und Gefressenwerden, Wolf und Kalb. Und dieser zweistelligen Strukturierung wird übrigens die Semantik des Finales der Rahmenhandlung mit der Hinrichtung des einen und der Befreiung des andern entsprechen, indem sie allein ‚Täter‘ und ‚Opfer‘ unterscheidet und diese beiden Positionen semantisch in dem binären Code von Böse und Gut, von Unrecht und Recht faßt. Hingegen unter und nach dem Fastenmahl der wölfische Diskurs übers Fressen ist erkennbar komplexer. Er läßt das Kälbchen nicht als *victima* einer barbarischen Gewalttat erscheinen, sondern als Opfertier in einem sakralen *sacrificium*. Zu diesem Zweck muß er aber die Dyade von Fresser und Gefressenem durch Einführung einer weiteren Figur triangulieren: Neben dem Opfertier und demjenigen, der es opfern (und beim Opfermahl verspeisen) will, gibt es im Diskurs des Wolfs noch denjenigen, dem geopfert wird. Kultische Opferstrukturen sind nicht binär organisiert, sondern folgen in der Regel einer Logik der Dreistelligkeit. Sie korrelieren Opfernden und Geopferten mit einer jenseitigen, einer transzendenznahen oder

<sup>42</sup> So auch wiederum ausdrücklich bereits bei der Einsetzung des Passamahls (Ex 12,3ff.) wie derjenigen der Eucharistie (Lc 22,8ff.). Zur Zerteilung des Opfers im allgemeinen vgl. Walter Burkert, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 32) Berlin – New York [1972] <sup>2</sup>1997; Burkhard Gladigow, „Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen“. In: *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1994), S. 19-43; Hans Jürgen Scheuer, „Die Signifikanz des Rituals. Zwei ‚Tristan‘-Studien“. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 121 (1999), S. 406-439, hier S. 425ff.; sowie, historische und systematische Horizonte weit öffnend, Lutz Danneberg, *Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers. Das Lesen im ‚liber naturalis‘ und ‚supernaturalis‘*. (Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit 3) Berlin – New York 2003.

doch jedenfalls charismatisch<sup>43</sup> ausgezeichneten Macht, welche die Opfergabe empfangen wird. Im wölfischen Opferdiskurs heißt diese Instanz Pluto (V. 154), *superi* (V. 110), *divus* (V. 116).

Eine entscheidende Leistung solcher Triangulierung, wie sie in der Struktur des *sacrificium* vorliegt, besteht nun darin, daß sie die elementare Dyade von Fressen und Gefressenwerden sozusagen ‚überhöht‘. Nach ihr geht es beim Essen nicht allein um Sättigung, sondern um Herrschaft und Heil, sie läßt gar Sättigung als Heilsproduktion erscheinen. Und so auch hier: In der Konstitution dessen, was man abkürzend ‚Opferdreieck‘ nennen könnte, bezieht der wölfische Diskurs die Verspeisung des Kälbchens nicht allein auf die Freßgier, sondern zugleich auf Macht und Charisma dessen, dem geopfert wird. Der Wolf verlangt nach mehr als allein der Stillung seines Hungers, die ja auch vegetarisch zu bewerkstelligen wäre. Er bedürfe, so sagt es sein Diskurs, tatsächlich auch des Fleischopfers. Denn daß während seines dreimonatigen oder siebenjährigen<sup>44</sup> Fastens die Gabe des Fleisches stets ausblieb, das hat nicht nur den Leib des Wolfs abmagern lassen (V. 275ff.), es hat seine Kraft geschwächt (V. 111) und bedroht überhaupt seine Herrscheridentität und Herrscherfunktion: *Sic erit nullus honos* (V. 285). Es ist der *honos*, es ist das herrscherliche Charisma, das nicht durch Vegetabilien, sondern allein durch Fleisch, und nicht durchs Fressen schon, sondern erst durch Opferhandlungen reproduziert werden könnte.

Von dieser Inszenierung des Fressens als Opferung her versteht sich der Umstand, daß gleichwohl deren regelmäßige Konsoziationsfunktionen hier ausgeblendet und deswegen die Teilung des Opfertiers vom Wolf untersagt wird. Es versteht sich weiterhin, daß all dies voraussetzt, daß der eine Wolf in zwei Funktionen des ‚Opferdreiecks‘ zugleich eintritt, nämlich in diejenige des Opfernden, wenn er das Kälbchen schlachten läßt, sowie auch in diejenige des Empfängers des Opfers, wenn er das Kälbchen verspeist. Seinem Diskurs zufolge opfert der Wolf nicht nur, sondern empfängt er zugleich auch das Opfer, denn er ist selbst der Pluto, der *Spelunce dominus* (V. 228), der Herrscher über den Abgrund (V. 224).<sup>45</sup> Nicht als Opfernder, sondern allein als Empfänger des Opfers hat er unverfügbare, durch das *ius inferni* (V. 153), die *natura* (V. 317) oder überhaupt den *ordo* der Welt (V. 116) gestützte Ansprüche auf das Kalbfleisch, und er wird von diesem daher nicht zu Unrecht mit der Gottesformel als *magnorum maxime regum* (Größter unter all den großen Königen) (V. 130) an-

<sup>43</sup> Zu dieser vor allem von Max Weber entwickelten Kategorie zusammenfassend jetzt Martin Riesebrodt, „Charisma“. In: Hans G. Kippenberg / Martin Riesebrodt (Hgg.), *Max Webers ‚Religionssystematik‘*. Tübingen 2001, S. 151-166.

<sup>44</sup> Vgl. V. 112, 182, 298, 387.

<sup>45</sup> Vgl. auch Ziolkowski (Anm. 18), S. 169.

gesprochen. Es ist in einem funktionalen Sinn, so könnte man sagen, der ‚König‘ der Rahmenhandlung,<sup>46</sup> der sich selbst das Kälbchen opfern möchte.<sup>47</sup>

Bei all dem ist unübersehbar, daß der textinterne Diskurs über das Fressen des Wolfs und das Geopfertwerden des Kälbchens in der Rahmenfabel der *Ecbasis captivi* auch ein Gewalt-, Macht- und Herrschaftsdiskurs ist. Er rückt den Wolf gleichzeitig in die Funktion des Gebers wie des Empfängers der Opfergabe und er läßt das Kälbchen nicht als Gewaltopfer (*victima*), sondern als Opfertier eines sakralisierten Geschehens (*sacrificium*) erscheinen.<sup>48</sup> Was doch zugleich den elementaren Gesetzen der Natur gehorcht, daß der Wolf das Kalb schlägt, dies erscheint solcherart als Prozeß kultureller Durcharbeitung, und in ihm wird Gewalt positiviert: Gefressenwerden wäre schlechte, rohe Gewalt, Geopfertwerden wäre gute, heilige Gewalt; daß zu des Kälbchens Glück im Augenblick weder das eine noch das andere geschieht, tut in dieser Hinsicht nichts zur Sache. Die Erzählung macht einen allerersten, einen im Wortsinne: prinzipiellen Unterschied, indem sie, was auf der Handlungsebene als nackte Gewalt, als Fressen, sich vollziehen soll, im Diskurs der Akteure als sakrale Opfergewalt thematisiert und gerechtfertigt sein läßt: Gewalt ist hiernach nicht gleich Gewalt. Freilich: In den Augen des Kälbchens mag dieser Unterschied keiner sein. Aus der Perspektive desjenigen, das zum Gefressenwerden vorgesehen ist – und es ist dies die Perspektive, die zugleich vom äußeren Rahmen der Erzählhandlung zwischen Flucht und Wiederbefreiung des Kälbchens her aufgebaut wird –, ist die Rede vom Opferkult möglicherweise immer Täuschung oder Zy-

<sup>46</sup> Die hierarchische Struktur der Herrschaftsordnung ist in der Rahmengeschichte nicht völlig eindeutig: Wohl gibt es einerseits einen König Heinrich, auf dessen *moderamina pacis* das Kälbchen sich beruft (V. 132; vgl. oben Anm. 26), und es gibt die Gebote des Allmächtigen, die der Wolf bricht (V. 383f.), jedoch ein König der Tiere, ein Löwe kommt in der gesamten Rahmenhandlung gerade nicht vor. Insofern kann man in der Tat sagen, der Wolf sei im gegebenen epischen Weltausschnitt funktional ein ‚König‘.

<sup>47</sup> Mithin liegt eine Umbesetzung der Funktionen des ‚Opferdreiecks‘ vor, die eine Pointe auch daraus beziehen könnte, daß sie ihrerseits jene andere Umbesetzung der Funktionen des ‚Opferdreiecks‘ pervertiert, welche Voraussetzung des hier den Situationsrahmen codierenden Ostergeschehens ist, die Passion Christi: das ‚Selbstopfer‘ des Königs des Könige. Vgl. auch S. 19, 48f.

<sup>48</sup> Daß dabei die einzelnen Instanzen des ‚Opferdreiecks‘ als solche und gegen den ersten Augenschein nicht moralisch hierarchisiert werden können – weil es nämlich beim *sacrificium* allenfalls sekundär um Moral geht, primär aber um eine magische Ökonomie der Lebensenergie –, das zeigt sich auch darin, daß das Kälbchen seinerseits für eine Errettung aus der Opfertierrolle die Opferung von Tieren gelobt – ein Dankopfer, bei dem übrigens die Funktionen des Opferdreiecks (Opfernder – Opfertier – Gottheit) korrekt besetzt wären: *Si redeam gratis, grates exolvero divis, | His et pro meritis dabitur caper omnibus aris* (Kehe ich zu meinen Lieben zurück, werde ich den Göttern meinen Dank abstatten, und es wird ihnen nach ihrem Verdienst auf allen Altären ein Ziegenbock geopfert werden) (V. 121f.). Ziolkowski (Anm. 18), S. 167, hat diese Stelle, sie entschärfend, funktional gedeutet als „element of humor“.

nismus oder beides. Für die *Ecbasis captivi* insgesamt scheint indessen die diskursive Funktion dieser Rede nicht zuletzt darin zu liegen, daß so schon im Erzählrahmen eine thematische Perspektive etabliert wird, die auch in der Binnenfabel weiterverfolgt werden kann und die insofern die Kohärenz des Textes mitorganisiert.

#### IV. Zäsur: Lebenskraft und ambivalente Gewalt

Die Rahmenerzählung der *Ecbasis captivi* ermöglichte es, anhand der Differenz von, um es so zu sagen, epischem Geschehen und Figurenrede eine Unterscheidung von Fressen und Opferung herauszupräparieren, welche eine primordiale Differenzierung von Gewalt codiert. Es gibt hier – und diese Metapher liegt ja nicht allein als Reverenz an die strukturelle Anthropologie,<sup>49</sup> sondern auch wegen des Motivbestands der Rahmenerzählung nahe – Formen einerseits der ‚rohen‘ und andererseits der kulturell bearbeiteten Gewalt. Was der wölfische Diskurs als geheiligte Opfergewalt deuten will, das läßt der Text selbst, am Finale seiner Rahmenerzählung wurde dies in der vorliegenden Skizze entwickelt, als selbstverständlich ‚nackte‘ Gewalt erscheinen.<sup>50</sup> Eben in dieser Weise etabliert die *Ecbasis captivi*, ihn negierend, einen Unterschied, über welchem nun auch ihre Binnenerzählung operiert. Sie tut das – so wird die These der folgenden Abschnitte lauten –, indem sie jene Fabel von der Heilung des kranken Löwen durch das Wolfsfell (welche der seinerseits mit Königsfunktionen ausgestattete Wolf der Rahmenhandlung unter den Augen der zur Befreiung des Kälbchens heranrückenden Tiere erzählt) als Opfergeschichte organisiert. Das heißt: Anders als andere Versionen vereinseitigt dieses Tierepos die trianguläre Figurenkonstellation der Hoftagsfabel nicht hin zu einer der möglichen Dyaden von Löwe, Wolf und Fuchs (oben unter I.), sondern entfaltet sie als komplexes ‚Opferdreieck‘. In ihm erscheint der Großvater jenes Wolfs, der in der Rahmenerzählung zugleich Spender wie Empfänger des Fleischopfers sein will, nun in der opferlogisch dritten Position: als Opfertier. Doch lohnt es sich, näher zuzusehen.

Die Hoftagsfabel setzt ihren Ausgangspunkt begründungslos:

<sup>49</sup> Vgl. Levi-Strauss (Anm. 38).

<sup>50</sup> Der *discours* des Textes und der textinterne Diskurs des Wolfs verhalten sich also notwendig asymmetrisch. Jener kann seine eigene Inszenierung des Wolfsverhaltens als ‚nacktes‘ Fressen mit den Mechanismen der ‚Naturalisierung‘ immer als unhintergebar erscheinen lassen: Daß Wölfe Kälber fressen, ist im Wissenshaushalt jener Kultur, der der Text entstammt, als göttlich gesetzter ‚Natur‘-Sachverhalt eingeordnet. Man könnte auch sagen, die Deutungsmacht des Wolfs hat zwar textintern gegenüber dem Kälbchen, nicht aber auf der Textebene gegenüber der Diskurslogik des Tierepos eine Chance auf Plausibilität. Diese Asymmetrie könnte übrigens einer ‚Kulturwissenschaft der Natur‘ weiter zu denken geben, die überhaupt von den systematisch komplexen Problemen der Tierepik unerwartet profitieren dürfte.

*Tempore, quo reges vadunt ad bella feroces,  
Renibus in silvis torquetur vita leonis.*

(In der Jahreszeit, in der die mutigen Könige in den Krieg ziehen, wurde das Leben des Löwen in den Wäldern durch ein Nierenleiden gequält.) (V. 392f.)

Der Löwe ist, ohne daß man Gründe wüßte, krank, und das heißt: Er ist außer Stande, gleich anderen Königen in kriegerischer Gewaltanwendung Machträume zu besetzen und dieserart Herrschaft und Heil seines Königiums zu konstituieren, zu reproduzieren und darzustellen. Stattdessen muß er umgekehrt zum Zwecke seiner Gesundheit per *edictum* (V. 394) Tiere von überall her zu seiner Höhle<sup>51</sup> befehlen. Damit wäre er beinahe auch erfolgreich, jedoch *absunt a reliquis caute medicamina vulpis* (Und siehe, unter all den Heilmitteln fehlte nur das des Fuchses) (V. 402). Heilung und Heil des Königs hängen, wie es scheint, daran, daß sein gesamter Herrschaftsverband sich vollständig um ihn versammelt. Sie beruhen auf der körperlichen Kopräsenz all derer, die die Königsherrschaft mitkonstituieren, indem sie ihr unterworfen sind. Abwesenheit muß unter diesen Bedingungen schwer geahndet werden:

*Imperat egrotus, quicumque est fidus amicus,  
Ut vulpem capiat, membratim membra resolvat.*

(Da befahl der Kranke, jeder Vasall, der ihm in Treue ergeben sei, solle den Fuchs ergreifen und seinen Leib, Glied für Glied, in Stücke reißen.) (V. 405f.)

Absenz vom Hof ist Verrat am König. Man sieht es daran, daß sie mit Zerreißung bestraft wird.<sup>52</sup> Verraten aber hat dem König den Verräter der *attavus* (V. 399) des erzählenden Wolfs, der zum *camerarius* (ebd.) bestellt worden war mit dem speziellen Auftrag, die Vollständigkeit der Hofversammlung zu garantieren (V. 400f.). Hiermit sowie mit dem Diensteifer, den dieser Kämmerer bei der Vorbereitung der Hinrichtung des Fuchses beweist,<sup>53</sup> legt die Erzählung übrigens eine Fährte, welche sie im Schlußteil der Binnenfabel mit einer deren strukturelle Komplexität verfehlenden Deutung wieder aufnehmen wird.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> V. 430; vgl. auch V. 437, 445, 1031, 1070. Zur Höhle als Wohnung des Löwen vgl. auch Hans Robert Jauss, *Untersuchungen zur mittelalterlichen Tierdichtung*. (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 100) Tübingen 1959, S. 88, Anm. 3.

<sup>52</sup> Vgl. hierzu Friedrich Ohly, „Der Tod des Verräters durch Zerreißung in mittelalterlicher Literatur“. In: ders., *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung*. Hg. von Uwe Ruberg und Dietmar Peil. Stuttgart – Leipzig 1995, S. 423–435. – Vgl. in der Tradition der Hoftagsfabel auch [Ps.]–Paulus Diaconus (Anm. 1), V. 32, 42.

<sup>53</sup> V. 407f., 452, 742f., 767, 1042ff., 1078ff.

<sup>54</sup> Vgl. dazu den Exkurs am Ende dieses Kapitels, unten S. 39f.

Im anschließenden Erzählabschnitt (V. 409-436) eilt der Panther (*pardus*)<sup>55</sup> zum Fuchs und warnt ihn vor dem *regis* [...] *iussum* (V. 410), woraufhin dieser, nicht ohne zuvor seinen *confrater* (V. 399) bewirtet zu haben, sich auf den Weg an den Hof macht. Nach ausführlichen Gebeten sowie nach einer üppigen Belohnung für den Panther betritt der Fuchs, während jener draußen sich verborgen hält, die Höhle des Löwen. Und hier nun (V. 446ff.) entschuldigt er seine bisherige Abwesenheit mit dem in der Stofftradition der Hoftagsfabel wohletablierten, listigen Argument, nichts zur Rettung des kranken Königs unversucht gelassen zu haben: *Tardius adveni, magis istis omnibus egi* (Spät komme ich, mehr habe ich erreicht als die hier alle) (V. 447). Denn: *Proque salute tui peragravi climata mundi* (Und für deine Heilung [dein Heil] habe ich alle Zonen der Erde durchwandert) (V. 462). Und dabei habe ihm, der *more peregrini* (V. 478) bis in Italien und Palästina gewesen sei, am See Genezareth (V. 463) das Blässhuhn mitgeteilt, was zur Genesung des Königs zu tun sei. *Atque ita menditur*, so kommentiert der erzählende Wolfskenel, *sic veris falsa remiscet* (Und so log er, so vermischte er Falsches mit Wahrem) (V. 487).

Doch ist der Fuchs damit erfolgreich. Der König und alle Angehörigen seiner Hofversammlung sind beeindruckt. Nicht erst die Kur selbst, zuvor schon die fuchsische Rede mit der Ankündigung bloß, das im Heiligen Land in Erfahrung gebrachte Therapeutikum werde den Löwen gewißlich heilen, bringen dem Fuchs Verehrung und Achtung aller Tiere ein. *Sternuntur pedibus* (Sie warfen sich ihm zu Füßen) (V. 492), die *principis ira perit, nam vulpis gloria crescit* (der Zorn des Herrschers verging, und das Ansehen des Fuchses wuchs) (V. 494),<sup>56</sup> und unter allgemeinem Gesang berührt der Fuchs zum Zeichen des *fedus pacis*, wie es seinerzeit der Brauch gewesen sei, das königliche Zepter (V. 495ff.).

Die Heilung des Königs setzt diesen Friedensschluß voraus und sie vollzieht sich nun in den vorhersehbaren Schritten: Der Fuchs beauftragt den Bär und zwei Luchse mit der Häutung des *summus preco domus* (oberster Herold des Hauses) (V. 501), dessen warmes Fell die Krankheit verschwinden lassen werde (V. 509), und Einreibungen mit indischem Fischhirn (V. 506f.) unterstützen den anweisungsgemäß eingeleiteten Heilungsprozeß zusätzlich. Gleichwohl gesundet der König nicht sofort, sondern allmählich in phasenreicher Rekonvaleszenz, in deren Verlauf er an die frische Luft gebettet wird (V. 590ff.) oder kleine Spaziergänge an der Hand des Fuchs unternimmt (V. 605ff.). Später setzt

<sup>55</sup> Sowohl im Verstext wie in den sprecheranweisenden Marginalien unterscheidet der lateinische Wortlaut *pardus* und *le(o)pardus*. Handlungslogisch relevant wird dies etwa V. 747ff.

<sup>56</sup> Der Zorn des Königs ist so wenig wie seine Krankheit etwas bloß Privates, Emotionales. Er ist, wie schon der Zorn Jahwes, „ein spezifisch politischer Affekt“ (Assmann [Anm. 13], S. 54). Vgl. auch Jan-Dirk Müller, *Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes*. Tübingen 1998, S. 203ff.

er sich wieder zu Tisch (V. 729ff.),<sup>57</sup> wobei er von fernher angereiste Tiere begrüßt, die sich nach seinem Gesundheitszustand erkundigen (V. 932ff.), weil *oceano positis regis fit fama iacentis* (bis zu denen, die am Ozean wohnen, das Gerücht gelangte, der König liege darnieder) (V. 955). Lange nach dem Mahl, unter den Abendliedern der Nachtigall erst findet der Löwe heilsamen Schlaf (V. 1063ff.), welcher drei Tage währt und ihn ganz wieder so zu Kräften kommen läßt, daß er erneut raumgreifend, territorialisierend, herrschen kann:

*Expleto triduo mox rex discessit ab antro  
Et Svarzvalt petiit, Alemannica rura revisit.*

(Kaum daß die drei Tage vorüber waren, verließ der König die Höhle, begab sich zum Schwarzwald, suchte wieder Alemannien auf.) (V. 1072f.)

Nicht in den hier lediglich in knappen Ausschnitten präsentierten Details, wohl aber im Muster des epischen Ablaufs entspricht all dies dem überlieferten Grundtyp der Hoftagsfabel: Heilung des seinen Hof um sich versammelnden kranken Königs auf Anraten des zunächst abwesenden, seine Abwesenheit sodann scheinbar plausibel begründenden Fuchses und vermittels des dem Wolf bei lebendigem Leibe abgezogenen Balgs. Gleichwohl gibt es für den *discours* dieser Erzählung mitentscheidende Textsachverhalte, welche die *Ecbasis captivi* nicht mit zahlreichen anderen Versionen der Fabel teilt und welche dieses epische Muster, seine Figurenkonstellationen und Handlungsabläufe deutlich auf die mythische Strukturlogik des sakralen Opfers und damit zugleich auf die politisch-theologischen Voraussetzungen der Monarchie (des Löwen) hin perspektivieren. Auf solche Textsachverhalte konzentriert sich zunächst das Folgende.

Daß es nicht sein Pelz einfachhin, sondern speziell dessen Wärme sei, die zur Heilung des kranken Löwen benötigt wird, gehört zu den stehenden Begründungen für die Häutung des Wolfs.<sup>58</sup> Indes wird in der *Ecbasis captivi*-Version der Hoftagsfabel diese medizinische Plausibilität zusätzlich mythisch generalisiert: Die heilende Wärme des Pelzes, so weiß es das Blässhuhn, ist überhaupt die Lebenskraft, ist das Leben selbst: *latet hoc medicamine vita* (in diesem

<sup>57</sup> Dieses Mahl ist, wie dasjenige der Rahmenfabel, auf Ostern datiert: V. 935, 946, 973.

<sup>58</sup> *Ecbasis captivi* V. 509, 516, 996. Vgl. hierzu beispielsweise *Romulus Monacensis* (Anm. 5), S. 282f.; *Ysengrimus* (Anm. 6), III, 449ff. u.ö.; *Die Gedichte Heinrichs des Teichners*. Hg. von Heinrich Niewöhner. Bd. III. (Deutsche Texte des Mittelalters 48) Berlin 1958, Nr. 601 (S. 151-153): *Von geylarn zu hof ein gleichnuß*, V. 50; Johannes von Sheppey (Anm. 11), S. 432; Steinhöwel (Anm. 5), S. 211; Schwarzbaum (Anm. 2), S. 428, 431. Auch übrigens dort, wo es nicht um die Wärme des Wolfsfells geht, kommt bei der Kurierung des Löwen heilender Hitze eine wichtige Funktion zu; vgl. Heinrichs *Reinhart Fuchs* (Anm. 8), V. 2009ff.; sog. Anglo-Latinus (Ausgabe: Hervieux [Anm. 5], Bd. II) Nr. XXI, S. 561f.; sowie auch *Reinke de Vos* (Anm. 7), V. 5302. Medizinhistorische Nachweise bei Bartelink (Anm. 2), S. 285; Ludger Lieb, *Erzählen an den Grenzen der Fabel. Studien zum ‚Esopus‘ des Burkhard Waldis*. (Mikrokosmos 47) Frankfurt/M. 1996, S. 201.

Heilmittel steckt das Leben) (V. 468).<sup>59</sup> Der Wolfsbalg stellt demnach ein Verhältnis dar, in dem ganz konkret Lebensenergie, Kraft, Heil materialiter gespeichert und kontagiös vom Wolf auf den Löwen übertragen werden können. In dieser Leistung, so wird man sagen müssen, ist das Fell funktional vergleichbar mit einer Reliquie, speziell einer Kontaktreliquie, welche in der Berührung durch einen Heiligen dessen unerschöpfbares Heil und nie vergehende *vidua virtus* (V. 234) in sich aufnimmt, um sie später an Sünder oder Kranke, wiederum haptisch, weitergeben zu können.<sup>60</sup> Wie in der Reliquie das Heil des Heiligen totale und vermittlungslöse Realpräsenz besitzt, so nimmt das Fell des Wolfs Leben(kraft) ganz in sich auf, ist diese(s) in jenem substanziell enthalten. Es ist hinsichtlich der ‚Qualität‘ dieser Vitalenergie deswegen wichtig und erklärt zugleich, daß, wer dem König solcherart heilsam sein Leben lassen soll, in sozialer Hinsicht auch der königsnächste aller Vasallen ist, eben der Wolf (V. 399f., 501), und daß seine Häutung erfolgt, bevor ihm das Leben entwichen ist, also bei lebendigem Leibe.<sup>61</sup>

Doch kommt es beim Vergleich von Wolfspelz und Reliquie zugleich auch auf den kategorialen Unterschied an: Das wölfische ist gerade kein heiliges Leben. Es ist daher, anders als jenes, nicht befreit von den Gesetzen der Immanenz.<sup>62</sup> Und das bedeutet: Es kann nicht hier und da zugleich sein und es kann

<sup>59</sup> Die Übersetzungen sträuben sich gegen das Skandalon der mythischen Direktheit dieser Formulierung: EC (V) auratisiert, indem die im *Verbum latere* gegebene Semantik des Verborgenseins als emphatisches Geheimnismoment dem Verborgenen selbst zugeschrieben wird („hier ist ein Heilmittel, in dem geheime [!] Lebenskraft liegt!“); EC (T), V. 451, entschärft durch Metaphorisierung („in diesem Heilmittel steckt das Leben (des Löwen)“).

<sup>60</sup> Vgl. Peter Dinzelsbacher, „Die ‚Realpräsenz‘ der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen“. In: ders. / Dieter R. Bauer (Hgg.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*. Ostfildern 1990, S. 115-174; Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*. München 1994; Anton Legner, *Reliquien in Kunst und Kult zwischen Antike und Aufklärung*. Darmstadt 1995; Arnold Angenendt, Art. „Reliquien / Reliquienverehrung. II: Im Christentum“. In: *Theologische Realenzyklopädie* 29 (1998), S. 69-74; Christof L. Diedrichs, *Vom Glauben zum Sehen. Die Sichtbarkeit der Reliquie im Reliquiar. Ein Beitrag zur Geschichte des Sehens*. Berlin 2001, bes. S. 9ff., 149ff.

<sup>61</sup> Dies wird in der *Ecbasis captivi* nicht explizit gesagt, aber eindeutig unterstellt; vgl. V. 505, 508, 512. Die Häutung *in vivo* gehört zum innersten Motivbestand der Hoftagsfabel; vgl. unten Anm. 64, sowie beispielsweise *Romulus Monacensis* (Anm. 5), S. 283; *Wolfenbüttler Äsop* Nr. 121, V. 76f. (Ausgabe: *Die Fabeln Gerhards von Minden in mittelniederdeutscher Sprache* zum ersten Mal hg. von Albert Leitzmann. Halle/S. 1898 [Nachdruck Hildesheim – Zürich – New York 1985]); Steinhöwel (Anm. 5), S. 211.

<sup>62</sup> Heilig ist das heilige Leben hingegen gerade darin, daß es ‚ungeteilte Teilhabe‘ an göttlichem Heil und göttlicher Gnade besitzt, an etwas also, das die differenziellen Logiken etwa von Einheit und Unterschiedenheit, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Teil und Ganzem, Anwesenheit und Abwesenheit transzendiert. Im Bezug auf die reliquiäre Realpräsenz von Heil ist diese Transzendenz insbesondere auch an der Frage der Reliquienteilung ausgearbeitet worden; vgl. dazu vor allem Arnold Angenendt, „*Corpus incorruptum*. Eine Leitidee der

sich erschöpfen. Daß sein Leben im Vorgang der Schindung ganz in den Pelz und von dort auf den König übergegangen sei<sup>63</sup>, dies impliziert darum, daß der Wolf hernach eigenes Leben nicht mehr besitzt. Und hieraus erklärt sich sodann auch ein zweiter wichtiger Textsachverhalt, den die *Ecbasis captivi* ebenfalls nicht mit dem teilt, was man die Standardversionen der Hoftagsfabel nennen möchte: Der Wolf stirbt ‚durch‘ die Häutung.<sup>64</sup> Dies aber ist ein Datum, daß die Richtung des hier versuchten Interpretationsvorstoßes nur bestätigen kann. Während die Enthäutung des Wolfs und sein Fortleben einander in Fabel und Tierepik durchaus nicht ausschließen, gehören die mythische Übertragbarkeit und Übertragung des ‚Lebens‘ mit dem Tod dessen zusammen, dem es genommen wird. Sie erweisen die Häutung des Wolfs in einem strukturellen Sinne als Opferung, den Wolf selbst aber als Opfertier. Dieses stirbt nicht einfach, sondern es ‚gibt sein Leben hin‘ an den ‚König‘ in einem *sacrificium*, das der Fuchs als Opfernder arrangiert. Dieser verbindet sich damit seinerseits dem König in der faktischen Vollstreckung eines Friedens, der zuvor in der gemeinsamen Berührung des königlichen Szepters symbolisch geschlossen worden war (vgl. oben). Der König schließlich nimmt das Opfer an: Der Löwe gesundet, und so erfüllt sich jene trianguläre Struktur, welche Ligaturen zwischen allen beteiligten Instanzen konstituiert und darin (mit der oft plausibel gewesen

---

mittelalterlichen Reliquienverehrung“. In: *Saeculum* 42 (1991), S. 320-348; ders., Heilige (Anm. 60), S. 148ff.

<sup>63</sup> Was zumindest aus der faktischen Heilung des kranken Löwen mittels des Fells zu folgern ist.

<sup>64</sup> V. 744, 1093. Demgegenüber überlebt der Wolf die Häutung unter anderem in folgenden Fabelfassungen: [Ps.]-Paulus Diaconus (Anm. 1), V. 63ff.; *Romulus Monacensis* (Anm. 5), S. 283; *Ysengrimus* (Anm. 6), III, 951ff., V, 1167ff.; Marie de France (Anm. 4), V. 46ff.; Johannes von Sheppey (Anm. 11), S. 432; *Anglo-Latinus* (Anm. 58), S. 562; *Wolfenbüttler Äsop* (Anm. 61), V. 97ff.; Steinhöwel (Anm. 5), S. 211. – Vgl. auch Knapp (Anm. 19), S. 24; Schwarzbaum (Anm. 2), S. 432; Kaczynski / Westra (Anm. 1), S. 30f.; Jill Mann, *Ysengrimus. Text with Translation, Commentary and Introduction*. (Mittellateinische Studien und Texte 12) Leiden u.a. 1978, S. 32ff. – Hingegen bleibt in der Version des Teichners (Anm. 58) das weitere Schicksal des gehäuteten Wolfs offen. Dies ergibt sich schlüssig aus einer Textstrategie, die, wie im einzelnen nachzuweisen wäre, bis in die sprachliche Faktur hinein das Produkt der Schindung, das Fell, vom Produktionsvorgang selbst abbrückt und peinlich genau jeden Blick auf das geschundene ‚Opfer‘ der Königsheilung, den nackten Wolf, vermeidet: Sie vermeidet dieserart in der *narratio* ebenso das *tremendum* (vgl. dazu bei Anm. 66) der Opfergewalt wie im überproportionierten Epimythion, dessen Anstrengungen zur eindimensionalen Sinnsicherung möglicherweise weniger „Misstrauen in die Wirkungskraft des bloßen Fabelvorgangs“ verraten (Klaus Grubmüller, *Meister Esoopus. Untersuchungen zu Geschichte und Funktion der Fabel im Mittelalter*. [Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 56] München 1977, S. 380; im Anschluß an Eberhard Lämmert, *Reimsprecherkunst im Spätmittelalter. Eine Untersuchung der Teichnerreden*. Stuttgart 1970), als vielmehr den Schrecken seines mythischen Skandalons.

Etymologie aus *religare*<sup>65</sup>) sozusagen religios ist: in strukturellem Sinne eine ‚geheiligte Handlung‘.

Das Heilige indes, auch wenn man es, wie hier, in einem ganz formalen Sinne als eine Funktionsfigur auffaßt, die noch nicht mit Kategorien metaphysischer Transzendenz verbunden sein soll, ist stets gekennzeichnet durch Ambivalenz. Es stellt nicht nur eine Struktur des Heils und der Heilung dar, sondern zugleich eine Struktur der Gewalt und des mit ihr verbundenen Schreckens.<sup>66</sup> Und solcher Schrecken wird durch die Narration von jenem *sacrificium*, in welchem das Leben vom Wolf auf den Löwen übertragen wird, nicht nur möglicherweise ausgelöst, sondern vielmehr in der epischen Welt der *Ecbasis captivi* auch explizit thematisiert. Einerseits weiß dieses Erzählen der Hoftagsfabel, daß die Lebenskraft (des Löwen) den Tod (des Wolfs) voraussetzt und daß dieserart der Friede und die Ordnung, die während der Rekonvaleszenz des Königs neu und glanzvoll erstehen (dazu unten V.), nicht zu haben sind ohne die am Wolf geübte Gewalt. Andererseits muß diese Gewalt wegen des mit ihr verbundenen Schreckens im konkreten Vollzug zugleich ausgegrenzt werden. Die zum Zwecke der Heilung des Königs und damit, wie sich zeigen wird, der Neube-gründung des Heilszentrums seines Hofes geschehende Häutung des Wolfs hat ihren Ort ausdrücklich im Draußen:

*Summus preco domus, quamquam meus ille patrinus,  
– Est lupus hic dictus, pastoribus usque perosus –  
Pre foribus curtis, ne turbet viscera regis,  
Sane ducatur, sed et unguibus excorietur.*

[...]

*Flentibus hic paucis discedit mestus amicis.  
Iusserat ut vulpes, certant componere linceas,  
Cum quibus est ursus nativo murmure motus ;  
Nam caput atque pedes hi salvant excoriantes,  
Ab humeris sursum denudant usque deorsum.*

(Der oberste Herold des Hauses – seine Name ist Wolf, verhaßt allen Hirten – soll, ob-schon mein Verwandter, vor die Königsburg hinausgeführt werden, damit dem König

<sup>65</sup> Vgl. Robert Maltby, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*. (Arca. Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 25) Leeds 1991, S. 522f.

<sup>66</sup> Zu dieser Ambivalenzstruktur allgemein vgl. insbesondere Sigmund Freud, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Frankfurt/M. 1956 [u.ö.], bes. S. 26ff.; Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. [Nachdruck der ungekürzten Sonderausgabe 1979] München 1997, bes. S. 13ff.; René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh. Zürich 1987; Carsten Colpe, Art. „Das Heilige“. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 3 (1993), S. 80-99; Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*. Hg. von André Kieserling. Frankfurt/M. 2000, bes. S. 10ff. – Die jüngste Kritik an Konzepten einer ambivalenten Struktur des Heiligen bei Agamben (Anm. 13), bes. S. 85ff.

die Aufregung erspart bleibe, und dann soll man ihm mit Krallen das Fell abziehen. [...] Da verließ der Wolf traurig die Versammlung, nur von ein paar Freunden beweint. Wie der Fuchs befohlen hatte, machten sich die Luchse eifrig ans Werk, die Medizin zu bereiten, zusammen mit dem Bären, der sich mit Gebrumm bewegte, wie es so seine Art ist. Kopf und Füße ließen die Abhäter unversehrt, doch von den Schultern an legten sie ihn bis unten hin bloß.) (V. 501-515)

Die Gewalt wird im Innern der Königsherrschaft benötigt, ihre Ausübung aber muß ins Jenseits ihrer Grenzen abgedrängt werden.<sup>67</sup> So heilsam dem König das Äußere des Wolfs, dessen Balg, sein wird, so sehr würde der schreckliche Vollzug der Trennung von Fell und Fleisch dasjenige gefährden, was beim Löwen selbst im Inneren seines Fells liegt, die *viscera regis*.<sup>68</sup> Die Gewalt ist, was für das Heil des Königs sein muß und nicht sein darf. Sie wird von der mit der Gesundung des Königs neu entstehenden Ordnung zugleich als Heilsvoraussetzung ein- wie als Schrecken ausgeschlossen, sie kann von ihr nur als Ausgeschlossenes eingeschlossen werden: Sie ist der Schrecken der heilenden Handlung, ihr *tremendum* (R. Otto). Diese Handlung aber erweist sich darin, daß sie das Moment des Schreckens mit dem der Heilung zusammenschließt und daß in ihr die körperliche Gewalt als zugleich gute und schlechte sowohl eingebaut wie ausgegrenzt wird, zum andern Mal als ein *sacrificium*. Der Wolf ist das Opfertier, das dem Heil des Königs dargebracht wird. Seine ihn tötende, den König aber wieder zum Leben erweckende Häutung stellt eine Form der Opfergewalt dar. Und erst in einer solchen Perspektive wird übrigens auch erklärlich, daß, wie die zitierte Stelle zeigt, der Wolf nicht mit dem Machtaffekt des Zorns,<sup>69</sup> vielmehr mit Trauer reagiert (*mestus*), daß er seine Ausgrenzung selbst vollzieht (*discedit*) und daß es keiner Gewaltanwendung bedarf, ihn der Gewalt der *denudatio* zu unterwerfen.<sup>70</sup> Seine Reaktionen demonstrieren Einverständnis mit dem Opferbeschluß: Er nimmt ihn auf sich, gibt widerstandslos sein Fell und mit diesem sein Leben hin.

Nicht wie es die Rollenklischees der Fabeldichtung ihm zuschreiben verhält sich der Wolf,<sup>71</sup> sondern im Gegenteil wie das (Opfer)Lamm. Der Wolf befindet

<sup>67</sup> Auch dieses Motiv begegnet nicht in anderen Versionen der Hoftagsfabel. Vergleichbar wäre allenfalls die entsprechende, aber anders begründete Szene des *Reinke de vos*: In ihr geht es allerdings nicht um das Fell, sondern um die Leber, die der König zum Zwecke seiner Gesundung verspeisen muß und die deswegen dem Wolf in der Küche extrahiert wird; *Reinke de vos* (Anm. 7), V. 5337f.

<sup>68</sup> Vgl. hierzu auch Mann (Anm. 64), S. 34ff.; vgl. auch den Beitrag von Herfried Vögel in diesem Band.

<sup>69</sup> Vgl. Anm. 56.

<sup>70</sup> Ganz anders hingegen etwa [Ps.]-Paulus Diaconus (Anm. 1), V. 59 (*distenditur ursus*); Marie de France (Anm. 4), V. 43f.

<sup>71</sup> Und übrigens auch nicht wie der Sündenbock (Leviticus 16,21f.). Es geht in dieser Opferstruktur nicht um die gesellschaftliche Bewältigung von Aggression durch gemeinsame Ausstoßung und Vernichtung eines ‚Opfers‘; vgl. dazu Girard (Anm. 66); ders., *Aussto-*

sich tatsächlich hier in jener strukturellen Position des Opfertiers, die sein Nachkomme in der Osternacht dem Kälbchen bloß zugedenkt. Es ist sein Tod, den die Steigerung von Leben(senergie), Heil und Herrschaft des Königs verlangt, jene erneuerte Ordnung also, die auf gleichermaßen heil(ungs)stiftenden wie schreckenden Voraussetzungen beruht und die eben darin als eine tiefgreifende, als eine aus der Perspektive dieser neuen Ordnung betrachtet primordiale Zäsur erscheint: als ein Ur-Anfang.

Bevor im Schlußabschnitt (V.) der vorliegenden Skizze etwas genauer auch dies gezeigt werden kann, soll in einem kurzen Exkurs nicht unerwähnt bleiben, daß – ganz vergleichbar der Sachlage in der Rahmenfabel der *Ecbasis captivi* – auch in der Binnenerzählung vom Hoftag des kranken Königs dem Geschehen textintern eine retrospektive Ausdeutung folgt, die seine strukturelle Komplexität nicht erreicht. Dies folgendermaßen: Nach dem Ende des königlichen Hoffestes setzt der Fuchs dem getöteten Wolf ein höhnisches Epitaph, dessen Inschrift (V. 1079-1093) das Schicksal des ‚Opfers‘ nicht nur ganz allgemein nach dem sprichwörtlichen Muster deutet, es habe sich in seiner eigenen Schlinge gefangen,<sup>72</sup> sondern spezifischer als Konsequenz davon, daß der Wolf an den Regeln genuin höfischer (V. 1079) Kommunikation gescheitert sei: *Ipse bilinguis eras, nepti tormenta parabas,| Nec minus optati quam facti pena luenda est* (Du warst doppelzünftig, hast deinem Neffen Folterqualen zugedacht; aber man muß für die Absicht genauso büßen wie für die Tat) (V. 1091).<sup>73</sup> Der Tod könnte hiernach als Folge der Sünde wie zugleich als Moment fuchsischer Rache erscheinen. Jedenfalls ist er im Horizont eines Rechtskonzeptes, das hinsichtlich der Strafbarkeit zwischen böser Absicht und Delikt nur schwach differenziert,<sup>74</sup> als verdiente Strafe dargestellt. Allerdings ähnlich wie im Finale der

---

*ßung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks* [1982]. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh. Frankfurt/M. 1992. Es geht um die Rettung des königlichen Lebens und die Wiederherstellung der auf seinem Heil beruhenden Herrschaft: „Dies hängt zusammen mit der ‚Sündenbock‘-Konstellation und fällt doch nicht mit dieser zusammen.“ (Burkert [Anm. 42], S. 343).

<sup>72</sup> V. 768; vgl. auch Ps 34,8.

<sup>73</sup> Eine solche, gewissermaßen sozialstrukturell spezifizierte Variante von moraldidaktischen Auslegungen der Hoftagsfabel zum Beispiel auch beim Teichner (Anm. 58), V. 62ff. – Übrigens könnte man auch sagen, das fuchsische Epitaph liefere *post festum* jene moralische, gar körperliche Stigmatisierung (gespaltene Zunge) des Wolfs nach, die ihn nach einer typischen Logik von Opferkulten in besonderer Weise zum Opfertier hätte prädestinieren können.

<sup>74</sup> Denn tatsächlich ist es zu der dem Fuchs vom Wolf zugedachten (V. 407f., 743) Zerreißung oder Kreuzigung nicht gekommen. Zum rechtsdogmatischen Hintergrund vgl. Woldegar Engelmann, *Die Schuldlehre der Postglossatoren und ihre Fortentwicklung. Eine historisch-dogmatische Darstellung der kriminellen Schuldlehre der italienischen Juristen des Mittelalters seit Accursius*. Aalen <sup>2</sup>1965, S. 23ff.; Friedrich Schaffstein, *Die Allgemeinen Lehren vom Verbrechen in ihrer Entwicklung durch die Wissenschaft des Gemeinen Strafrechts. Beiträge zur Strafrechtsentwicklung von der Carolina bis Carpvov*. Aalen

Rahmenfabel wird hierbei die komplexe mytho-logische Dreistelligkeit der Opferstruktur im binären Code von Gut und Böse, Recht und Unrecht zu der viel simpleren agonalen Dyade von Fuchs und Wolf zurechtgebogen. Dies aber ignoriert, daß die Heilung des Königs durch das Fell tatsächlich gelingt und daß die Notwendigkeit der Häutung des Wolfs mithin in dieser Heilung ihren Grund findet, nicht darin, daß jener doppelzünftig auf das Unheil des Fuchses erpicht gewesen sein mochte.<sup>75</sup> Moral und Mythos, um es so verkürzt zu sagen, sind hier inkompatibel. Was aber die im inschriftlichen Hohn des Fuchses wie zuvor schon in einer gleichgerichteten mündlichen Verspottung durch die anderen Tiere (V. 1042ff.) manifeste moralische Deutung der mythischen Handlungsstruktur anscheinend leistet, das ist die Ausblendung ihrer Ambivalenz: die Abdrängung des mit der heilstiftenden Opferung verbundenen Schreckens. Sie positiviert die Tötung als zwingende Folge von Sünde – also: als Konsequenz der Negation des Lebens, nicht als Bedingung seiner Möglichkeit. Sie entparadoxiert, was erzählt wird.

## V. Gründung: Primordiale Tat und neue Ordnung

Zuletzt die Digression über das Verhältnis von Mythos und Moral hat zum wiederholten Male auf Koppelungen von Rahmen- und Binnenfabel der *Ecbasis captivi* geführt. Diese, so läßt sich sagen, sind bedeutend differenzierter und komplexer verzahnt, ihr narrativer Nexus ist weit fester, als es für die bisherige Forschung öfters den Anschein haben mochte. Erinnern könnte man in diesem Zusammenhang an die Geschichte der Wolfsburg, an die über Generationen hinwegreichenden genealogischen Verknüpfungen der Akteure, an die Strukturparallelen der beiden Gedichtteile unter systematisch opferlogischen Gesichtspunkten. Erwähnen ließen sich überdies weitere paradigmatische Verknüpfungsformen wie etwa, in der Rahmenerzählung, der nächtliche Angsttraum des Wolfs<sup>76</sup> oder seine spöttische Begrüßung als Besitzer eines

---

<sup>2</sup>1973, S. 94ff., 157ff.; Ekkehard Kaufmann, Art. „Erfolgshaftung“. In: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* 1 (1971), Sp. 990-1001; ders., Art. „Vorsatz“. In: ebd. 5 (1998), Sp. 1061-1065.

<sup>75</sup> Umgekehrt läßt sich beobachten, daß Versionen der Hoftagsfabel, denen es gerade auf eine in der angedeuteten Richtung gehende moralische Auslegung der *narratio* ankommt, zwar auf die Verleumdung des Fuchses durch den Wolf achtgeben, die Frage der Heilung des Löwen hingegen tatsächlich offen lassen können; so zum Beispiel Marie de France (Anm. 4), V. 45f.

<sup>76</sup> Nach dem vegetarisch leichten Abendessen mit dem Kälbchen wird der Wolf von einem schweren Traum heimgesucht (V. 227-237: Traum, V. 238-250: Auslegung): Insekten peinigten ihn fürchterlich, während Kälbchen und Fuchs singend und triumphierend dabeistehen. Der Otter legt dem Wolf diesen Traum moralisch auf sein Verbrechen an dem Kälbchen aus: auf den Tod, der ihm als Lohn der Sünde drohe. Insofern prognostiziert der Traum bis in Details hinein das tatsächliche Ende des Wolfs im zweiten Teil der Rahmen-

schönen Fells (V. 1143ff.), die möglicherweise ebenfalls der Konnexität des Gedichts insgesamt zuarbeiten. Einige wenige Bemerkungen verdient an dieser Stelle allerdings vorzüglich die erzählpragmatische Verfassung der Textteile: Sie kann auf jene spezifischen Funktionen führen, die der Opferung für des Löwen Königsheil in diesem Tierepos zukommen.

In die Rahmenhandlung integriert, ist die Erzählung des Wolfs von der Geschichte seines Großvaters eine Vollzugsform der familialen Erinnerung. Die mit der genealogischen Bindung von Figuren der Rahmen- und der Binnenhandlung gesetzte Abfolge von Generationen wie die Wiederholungsstrukturen der (gemäß der Logik der Rache unabschließbaren) Fehde von ‚Fuchs‘ und ‚Wolf‘ – welche Ausdrücke hier zum Kollektivsingular werden:<sup>77</sup> Sie bewirken eine Temporalisierung der epischen Welt, schaffen ihr sozusagen zeitliche Tiefe.<sup>78</sup>

handlung. Etwa die stechenden Hornissen verstehen sich als die Eltern des Käibchens, die *fauces tibi stipite figent* (deinen Schlund durchbohren und dich an einen Baumstamm spießen werden) (V. 246), gerade so wie es dem Wolf durch den Stier am Ende tatsächlich widerfährt (V. 1163); das Durchbohren des Schlundes übrigens weist die Tötung des Wolfes als eine sein verbrecherisches Fressen spiegelnde Strafe aus. Indes: Dieser prognostische Zusammenhang erklärt allein die Bedeutungsebene, nicht auch den Bildbereich des Traumgesichts: die stechenden Insekten, die dem Wolf *salus* und *vivida virtus* (V. 234), Heil und Lebenskraft benehmen. Diesem Bildbereich könnte indes im Bezug auf die Hoftagsfabel vielleicht Signifikanz zukommen, denn es ist wiederholt das Schicksal des gehäuteten Wolfes, von Insekten zerstoehen zu werden. Zwar wird dieses Motiv – anders als zum Beispiel im *Romulus Monacensis* (Anm. 5), S. 283; bei Marie de France (Anm. 4), V. 47ff.; im *Wolfenbüttler Äsop* (Anm. 61), V. 98ff. – in der *Ecbasis captivi* bei der Verhöhnung des (bereits gestorbenen) Wolfs (V. 1042ff.) nicht ausgespielt, doch könnte die vom Fuchs formulierte Grabinschrift auf es anspielen: *Vermibus et vespis optabilis esca iacebis* (Jetzt wirst du daliegen als willkommene Speise für Würmer und Wespen) (V. 1093); vgl. auch Knapp (Anm. 19), S. 23; Ziolkowski (Anm. 18), S. 190. Ließe sich diese Beziehung plausibilisieren, dann wäre der Traum des Wolfes in der Rahmenfabel zugleich (handlungslosig) Erinnerung wie (erzähllogisch) Vorverweis auf die Binnenhandlung.

<sup>77</sup> Dies würde für den Fall des Fuchses bestreiten Ziolkowski (Anm. 18), S. 188: „To all purposes the fox is the same creature in both the inner and the outer stories, whereas the outer-story wolf is a descendant, perhaps the grandson, of the inner-story chamberlain (395).“ Das Argument übersieht meines Erachtens die Zeittiefe der epischen Konstruktion, die übrigens nicht von der kaum völlig stabilen Datierung der Binnenfabel (vgl. dazu Anm. 78) abhängt, sondern schon etwa aus den Stufungen der Geschichte der Höhlenburg (dazu oben unter II.) sich ergibt. Zu genealogischen Konstruktionen in der *Ecbasis captivi* auch Uwe Ruberg, „Verwandtschaftsthematik in den Tierdichtungen um Wolf und Fuchs vom Mittelalter bis zur Aufklärungszeit“. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 110 (Tübingen 1988), S. 29-62, hier S. 37f.

<sup>78</sup> Vom Ostersonntag im April 812 (wie die Rahmenerzählung in V. 69 datiert wird) reicht diese Zeittiefe genau 33 Jahre zurück bis in den Frühling (*Tempore, quo reges vadunt ad bella feroces* [In der Jahreszeit, in der die mutigen Könige in den Krieg ziehen]: V. 392; vgl. Ziolkowski [Anm. 18], S. 156) jenes Jahres 779, in welchem gleichzeitig mit der Erkrankung des Löwen das Gesetz über die Zehntsteuer angenommen wurde – wenn denn die auf Ernst Voigt zurückgehende Konjektur *decatie* [hsl. *decanie*] *lege recepta* (V. 398)

Die Fabelwelt der Rahmenhandlung hat ein Gedächtnis. Andernorts als zwischen Ewigkeit und Ewigkeit eingespannte, a-chronische und unveränderliche Ordnung erscheinend, öffnet sich diese Fabelwelt hier für Fragen nach (immanenten) Ursachen und Anfängen, nach Gründen und Gründungen, nach *causae* und *origines*.

Die Binnenerzählung der *Ecbasis captivi* nun ist textintern eine Antwort auf derartige Fragen. Man konnte daher ihre Hoftagsfabel auch verstehen als „Karikatur“ eines wichtigen Textmodells adeliger „Hausüberlieferung“, der „Schilderung des heil- und glückbringenden Dienstes des Sippenhauptes bei einem großen Herrscher [...]“. Zwar ist in dieser Perspektive, die insbesondere Karl Hauck eingenommen hat,<sup>79</sup> die Mytho-Logik der Geschichte lediglich partiell erfaßt; sie vergegenwärtigt ja nicht allein besondere Verpflichtungen des Königs gegenüber den Wölfen und erinnert den Ursprung ihrer Fehde mit den Füchsen, sondern sie läßt damit zugleich auch eine Treuebindung zwischen diesen und dem König hervortreten.<sup>80</sup> Wohl aber kann in einer derartigen Perspektive ein Sachverhalt sichtbar werden, der für die Textinterpretation gleichfalls entscheidend ist: Die Frage, auf die der Wolf antwortet, indem er die Hoftagsfabel erzählt, ist die Frage nach einer *causa* (V. 389), welche ihrer diskursiven Struktur nach vom Fragen nach einer *origo* hier möglicherweise nicht leicht zu scheiden wäre. Es handelt sich um die Frage nach dem ‚Ursprung‘ der Dauerfehde mit dem Fuchs:<sup>81</sup> *Fraudibus in vulpis que sit tibi causa timoris.* | [...] | *Discere percupimus* (Was der ‚Grund‘ deiner Angst vor den Schlichen des Wolfes ist [...], das würden wir [Otter und Igel] gerne wissen) (V. 389-390). Dies

---

plausibel sein sollte. An diesem Wortlaut führt vorbei ein Verständnis, daß den Hoftag des Königs mit der jährlichen Ablieferung des Zehnten durch seine Vasallen verbindet; so etwa Voretzsch (Anm. 2), S. 162; Bartelink (Anm. 2), S. 284. – Zur von der älteren Forschung durchwegs akzeptierten Voigtschen Konjektur vgl. EC (T) V. 394 und den Kommentar zur Stelle; zuletzt Munier, *Ecbasis* (Anm. 18), S. 192f.; ein Erklärungsversuch des handschriftlichen Wortlauts hingegen bei EC (V), S. 1284 (Kommentar zu V. 398). Nicht versagen will ich mir den Hinweis, daß unter den mutigen Königen, die 779 in den Krieg zogen, vor allem der spätere Kaiser Karl war, der, nach der schweren Niederlage gegen die Basken wahrscheinlich bei Roncevaux im Vorjahr, nun den sächsischen Aufstand unter Widukind niederkämpfen mußte. – Wie immer man solche Andeutungen und ihre textphilologische Basis beurteilen mag: Daß der im Erzählakt des Wolfs aufgespannte Erinnerungsraum keinesfalls ausschließlich historisch strukturiert ist, sondern (zumindest: auch) ‚mythisch‘, dies wird sogleich zu thematisieren sein.

<sup>79</sup> Und die den Unterschied zu verwischen droht zwischen dem, der das Heil und die Lebenskraft erhält, und demjenigen, der sie hergeben muß: Hauck (Anm. 9), Zitate S. 186f.

<sup>80</sup> Diesen Aspekt macht sich Reynke de vos zunutze, wenn er Nobel die Hoftagsfabel vorlügt als Beweis angestammter Nähe von Füchsen und Löwen, welche, anders als heute, vormals freilich damit belohnt worden sei, daß *myn vader to allen tyden [moste]] Ghan to des konnynges rechter syden* (V. 5345f.): *Reinke de vos* (Anm. 7), Kap. III, 12.

<sup>81</sup> Allein deswegen konnte Hauck (Anm. 9), bes. S. 190ff., diese Erzählung des Wolfs überhaupt als wichtigen Beleg für sein Konzept von „adeliger Hausüberlieferung“ auffassen.

aber heißt: Schon von den Formen ihrer narrativen Integration in die Rahmenhandlung her stellt sich, was die Hoftagsfabel in der *Ecbasis captivi* erzählt, als primordiales Geschehen dar. Opferung des Wolfs und Heilung des Königs erscheinen bereits erzählpragmatisch als ein Ursprungsmythos.

Die letzten Beobachtungen und Bemerkungen, die ich hier zur *Ecbasis captivi* vortragen kann, sollen nun, deutlich knapper, skizzieren, daß sich diese Einsicht auf der Ebene des Erzählten bewähren läßt. Man muß dazu allerdings ernst nehmen, daß in der vorliegenden Version der Hoftagsfabel zwischen der magisch-medizinischen Anwendung des Wolfsfells (V. 516) und der tatsächlichen Heilung des Königs (V. 1072) entlang seinem oben nachgezeichneten Rekonvaleszenzprozeß<sup>82</sup> ein großdimensionierter Erzählraum aufgespannt ist. Was ihn ausfüllt, hat in anderen Gestaltungsformen der Fabel kein Gegenstück und sei einstweilen mit der Inhaltsangabe von Winfried Trillitzsch hierher gerückt: Nachdem man den König in das wärmende, lebensspendende Wolfsfell eingehüllt hat, „ergreift der Fuchs das Wort und rügt die Tiere in einer tadelnden Rede, ihn ungerecht verurteilt zu haben. Der Löwe ist völlig versöhnt und gesteht ihm die vorübergehende Szepterführung zu; alle Tiere haben dem Fuchs zu gehorchen, der nun die einzelnen Hofämter verteilt und die Ordnung des Hauses dem Leoparden überträgt. Zur Stärkung erhalten die Tiere ein Frühstück und begeben sich dann an die ihnen zugeteilten Arbeiten. Nur der Igel opponiert und wird vom Leoparden gedemütigt. Da fällt dem Löwen die Abwesenheit des Parden [Panther] auf, den der Fuchs unweit der Höhle zurückgelassen hatte; dieser holt den harrenden Freund herbei, und im Verein mit dem Leoparden bewegt er den alten König, den Parden zum Mitregenten und Nachfolger zu ernennen. Das geschieht, und es folgt ein festliches Mahl. Der Parden führt dem Löwen ein kostbares Sängerpaar zu: Amsel und Nachtigall, die vor den versammelten Tieren die Passion Christi besingen – eine ernste und traurige Einlage während des heiteren Mahles. Die beiden nehmen ein erfrischendes Bad in der Gironde und singen dann mit dem Sittich und dem Schwan den Osterhymnus. Alle Tiere sind fröhlich. Nur der Fuchs stellt sich betrübt und erreicht dadurch, daß ihm der König eine Höhle zuspricht [...]. Schließlich wird die Tafel aufgehoben, und die Tiere machen sich auf den Heimweg.“<sup>83</sup>

Eine einläßlichere Analyse dieses vielgliederigen Erzählgeschehens würde den diesem Aufsatz gesteckten Rahmen sprengen. Dennoch läßt sich vielleicht kenntlich machen, daß die meisten seiner Elemente in spezifischen Strukturen des mythischen Ursprungs und der Gründung einer neuen Ordnung organisiert sind<sup>84</sup> und dieserart einen Deutungszusammenhang stiften, in welchem der Opferung des Wolfslebens für das Heil des Königs der Status eines fundierenden

<sup>82</sup> Vgl. oben S. 33f.

<sup>83</sup> EC (T), S. 8.

<sup>84</sup> Dazu neuerdings und grundsätzlich Beate Kellner, *Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter*. Habilitationsschrift [masch.] Dresden 2000.

Geschehens zukommt. Diese primordiale Tat, in welcher als einem so heil(ungs)stiftenden wie schreckenden Vorkommnis die Ambivalenz der Gewalt sich manifestiert, sie setzt eine – im Wortsinne: – radikale Zäsur. Man könnte sagen, sie stifte, was unter den Bedingungen metaphysischer Weltkonstitution innerweltlich keinesfalls gestiftet werden kann: einen Ur-Sprung. Und dieser hat zum einen eine Vorgeschichte,<sup>85</sup> die – weil eine Paradoxie die andere fortzeugt – gewissermaßen zugleich erinnert werden und vergessen sein muß. Und er begründet zum andern eine Ordnung, die sich in der mythischen Erzählung von diesem Ursprung in der primordialen Tat als radikal neue Ordnung weiß.

Vom einen wie vom andern aber wird zwischen der Schindung des Wolfs und der völligen Gesundung des Königs erzählt. Zunächst der Erinnerung einer nicht erinnerungswürdigen Vor-Geschichte, jener Geschichte vor der Geschichte, welche mit der primordialen Tat abgeschlossen wird und welche die Erzählung von der neuen Ordnung zum Verstummen bringt, ihr ist die große Rede des Fuchses vor der Hofversammlung (V. 519-537) zuzuordnen. Daß sie nachträglich die Anklage und Verurteilung des Fuchses vor seinem Friedensschluß mit dem Löwen schelte, dies ist lediglich ihre eine, ihre juristische Seite. Die andere besteht darin, daß der Fuchs in dieser Rede, für die er von allen Tieren mit Verehrung und Zuneigung überhäuft wird (V. 538), das ihm angeblich angetane Unrecht zugleich als Manifestation eines Zustands prinzipieller Recht- und Gesetzlosigkeit erscheinen läßt: als chaotische An-Archie nämlich, die durch Heiligung des Unrechts (V. 520), Bruch des *mos parentum* (V. 523), Verkehrung aller Tugenden in ihr Gegenteil (V. 526) und daher gänzlich instabile soziale Bindungen (V. 519) gekennzeichnet gewesen sei.<sup>86</sup> Es ist dies Erinnerung an eine ‚alte‘ Welt, deren Unheilzustand in der Krankheit des Königs geradezu metonymisch Ausdruck gefunden hatte und von der daher ein allerletztes Mal die Rede ist im unmittelbaren Anschluß an jenen Vorgang, welcher sie im Akt einer Neugründung beendet: die Einhüllung des Löwen in das frische Wolfsfell.

Diesseits der im Friedensschluß mit dem Fuchs und im *sacrificium* der Lebensübertragung vom Wolf auf den Löwen gesetzten Zäsur indes verwandelt das Chaos sich in Ordnung, wird Unrecht in Recht, Kontingenz in das Gesetz transformiert. Der König gesundet, und mit seinem neuen Leben entsteht eine ‚neue‘, von der ‚alten‘ grundsätzlich unterschiedene ‚Welt‘: War er selbst zuvor eine Instanz der Sanktionierung von Willkürurteilen und Unrecht (V. 528), so wird die *pia dextera regis* (die fromme rechte Hand des Königs) (V. 535) jetzt vielmehr einen Zustand der wohlgeordneten und schönen Übereinstimmung al-

<sup>85</sup> Solches gilt für jeden Ursprung unter transzendenzreligiösen Bedingungen von Immanenz: Allein der Ur-Sprung der Immanenz selbst (im göttlichen Schöpfungsakt) hat keine Vorgeschichte, denn er wäre selbst der Ursprung von ‚Geschichte‘. Was ihm voraus liegt, die göttliche Ewigkeit, ist in deren Kategorien keinesfalls zu fassen.

<sup>86</sup> Vgl. auch Ziolkowski (Anm. 18), S. 180f.

ler mit allen garantieren. Erzählt wird dies geradezu als Realisierung eines jenseits der Unterscheidung von monastischen und monarchischen Ordnungsentwürfen angesiedelten neuen Herrschafts- und Konsoziationsmodells,<sup>87</sup> das die *Ecbasis captivi* in seiner Koinzidenz von ethischer Rechtfertigung und ästhetischer Darstellung mit erstaunlichem Detailreichtum vorführt. Die Übereinstimmung aller mit allen garantierend (V. 610ff.), handelt es sich um eine Ordnung, die frei von Falschheit, vielmehr durch Freundschaft und Frieden geprägt ist (V. 611, 789) und in der gegenseitige *dilectio* die Großen des Reiches gleich dem *amor celi* (V. 726) aneinanderbindet. Zugleich hat es fast den Anschein, es sei der Beginn von Bürokratie, der hier als Gründung sozialer Ordnung entworfen werde.<sup>88</sup> Jedenfalls sind zur Stabilisierung dieser neuen Herrschaft unter anderem auch formale Stellvertretungsregeln vorgesehen: So wird der Leopard zum Pfalzgrafen (V. 565) und *nuntius regis* (1095), während der Fuchs für die Dauer der Krankheit des Königs (V. 552ff.) als *rex secundus* (V. 636) die Führung des Szepters übernimmt.

Vor allem aber, wie in stratifizierten Sozialsystemen überhaupt, steigen die moralischen Anforderungen an die Amtsträger im Maß der beanspruchten Vorbildlichkeit der gesellschaftlichen Strukturierung. Als Unterkönig mit monarchischer Macht ausgestattet werden kann allein, wer, wie der Panther, *novit, quid pulcrum, quid turpe, quid utile, falsum* (weiß, was schön ist, was schändlich, was nützlich, was falsch) (V. 717, vgl. 760), und von wem sich sagen läßt:

*Non est periurus neque sordidus ac furiosus,  
Comis et urbanus, animo pius, ore serenus,  
Consilio cautus, moderatus, pacis amicus;*

(Er schwört keinen Meineid, ist kein schmutziger Geizhals und überhaupt nicht zornmütig; er ist umgänglich und feingebildet, frommen Gemüts und heiteren Blicks, bedachtsam im Rat, maßvoll, ein Freund des Friedens.) (V. 714-716, vgl. auch 753f.)

Solche Sätze bieten beinahe so etwas wie ein höfische Fürstenlehre in nuce.<sup>89</sup> Sie markiert die moralischen Grundlagen einer herrschaftlichen Ordnung, welche durch und unmittelbar im Anschluß an das *sacrificium* neu entsteht und wel-

<sup>87</sup> Anders interpretierte im Horizont eines moralisierenden Deutungsansatzes etwa Hoffmann, Poppo (Anm. 18); vgl. auch Jauss (Anm. 51), S. 85ff.

<sup>88</sup> Monarchische Herrschaft ist hier verlässlich, stabil (V. 553f.) und auf Dauer hin angelegt (V. 720ff.), weil sie sich auf einen friedenssichernden Verwaltungsaufbau stützen kann (V. 552f.), der auch unterhalb der Ebene der Hofämter – *pincerna* und *dapifer* (V. 569), *camerarius* (V. 571) – differenzierte Amtsstrukturen (V. 567ff., 639ff.) in straffen Hierarchien (V. 571, 582, 640, 699) aufweist; weil sie unter anderem eine saubere Scheidung von öffentlichen und heimlichen Herrschaftsfunktionen vornimmt (V. 571, 615); weil die kontinuierliche Drohung mit legitimer Gewalt sie aufrechterhält (V. 556ff., 561ff.).

<sup>89</sup> Vgl. etwa C. Stephen Jaeger, *Die Entstehung höfischer Kultur. Vom höfischen Bischof zum höfischen Ritter*. [zuerst 1985] Aus dem Amerikanischen übersetzt von Sabine Hellwig-Wagnitz. (Philologische Studien und Quellen 167) Berlin 2001.

che nicht weniger auch durch entsprechend modellhafte Repräsentationsordnungen der *regia curia*<sup>90</sup> gekennzeichnet ist.<sup>91</sup> Alles zusammengenommen liegt damit ein Ordnungsarrangement vor, das den Hof des Löwen als *quasi regia Croesi* (wie den Palast des Krösus) (V. 739) erscheinen läßt und das zudem im Psalmodieren und Beten, im Erzählen und Bedenken der Heilsgeschichte und auch im Mysterium der Eucharistie schließlich transzendent fundiert wird.<sup>92</sup> Mithin handelt es sich um eine Welt umfassender Freude und allgemeinen Jubels (V. 909ff.), sie ist deswegen im rechten Zustand, auch das Osterfest zu feiern (V. 935ff., 973). Und wenn es noch eines weiteren Nachweises bedürfte, daß die Neukonstitution der monarchischen Herrschaft einen Heilszustand umfassender, stabiler und dauerhafter Geordnetheit etabliert, dann liefert ihn die Ausnahme des Störenfrieds, an welchem sich die geradezu ideal regulierte Sozialstruktur *per negationem* selbst bestätigt. Diese einzige Ausnahme macht im vorliegenden Falle der Igel (V. 657-706), der mit dem Anspruch scheitert, an Stelle der vom Leoparden mit königlicher Legitimation neu gesetzten Verwaltungsinstitutionen bestimme vielmehr das uralte Herkommen seine soziale Position (*magni sum gente Catonis* [Ich stamme aus dem Geschlecht des großen Cato] [V. 661]), und deswegen gehöre er nicht zu den Dienern des Königs, sondern allenfalls zu seinen Konkurrenten.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> V. 727. Zum historischen Sprachgebrauch vgl. Thomas, Neudatierung (Anm. 18), S. 317ff.

<sup>91</sup> Hierher gehören die Ritualisierungen des Vorlesens (V. 583ff., 790) und des Gesangs (V. 599, 710ff., 814ff., 937ff., 976ff.), der Kunst also auch, die durchaus ihrerseits zur Unterstützung der endgültigen Rekonvaleszenz des Königs beiträgt (V. 812ff.). Hierher gehört das unter Beteiligung sämtlicher Tiere aufwendig bereitete höfische Festmahl (V. 622ff., 730ff., 782ff., 936, 1015ff.), das als Vollzug und Demonstration allseits herrschender *pacis concordia* (V. 789) vom wölfischen Fressen weitestmöglich entfernt ist. Dies übrigens nicht zuletzt auch darin, daß mit großer Aufmerksamkeit aller Schmutz vermieden (V. 574ff., 1017ff.) und daß zuvor der Hof gereinigt wird: eine Entsorgung gewissermaßen des Mülls jener durch die Neubegründung der Königsherrschaft abgelösten und vergangenen Epoche (V. 577f.). Wie aber das neue Zeitalter hier zugleich mit der Gesundheit des Löwen aufblüht, das zeigt sich umgekehrt auch im sorgfältig ausgewählten Blumenschmuck (V. 579, 602, 623) oder in der Öffnung des höhlenhaften Königssitzes auf einen amönen Garten hin (V. 590ff., 592, 594ff., 606).

<sup>92</sup> V. 769ff., 795ff., 832f., 852ff. (möglicherweise eine spätere Interpolation, vgl. zusammenfassend Ziolkowski [Anm. 18], S. 186), 980ff.

<sup>93</sup> Der Igel als Außenseiter ist vielleicht nicht zufällig zugleich der engste Vertraute des Wolfs in der Rahmenfabel. Zur Figur des Igels sowie zu möglichen intertextuellen Voraussetzungen der angesprochenen Episode vgl. Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern – München <sup>6</sup>1967, S. 431ff.; Werner Ross, „Die ‚Ecbasis captivi‘ und die Anfänge der mittelalterlichen Tierdichtung“. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* N.F. 4 (1954), S. 266-282, hier S. 270ff.; sowie (freilich mit methodisch problematischen Schlußfolgerungen) Thomas, Ecbasis (Anm. 18), bes. S. 132ff.; ders., Neudatierung (Anm. 18), S. 346ff.; Hoffmann, Gottesfrieden (Anm. 18), S. 232f.; Thomas, Datierung (Anm. 18), S. 135ff.; zuletzt Munier, Ecbasis (Anm. 18), S. 188f. Vgl. auch Knapp (Anm. 19), S. 2f., 9, 26.

Dieser Anspruch, wie gesagt, scheitert – auf lächerliche Weise: Der Igel wird als Affe verhöhnt (V. 706). Stabilität und Legitimität (wie wenn dies in den Ordnungsdiskursen der Vormoderne scharf getrennt würde) der neu begründeten monarchischen Herrschaft zeigen sich gänzlich gesichert. Ihre Integration beruht, wie alle soziale Synthesis, selbstverständlich auch auf der Desintegration des Außenseiters. Ihre Integrität und ihre Wohlgeordnetheit aber sind umfassend an den unterschiedlichsten Codierungsformen ablesbar: an verwaltungstechnischen wie landschaftstopischen, an religiösen oder alimentären oder solchen der höfischen Verhaltens- und Kommunikationsstilisierung gleichermaßen. Und sie zeigen sich schließlich auch darin, daß für diese monarchische Herrschaft trotz der Kinderlosigkeit des Königs kein Problem ist, was für alle monarchische Herrschaft immer ein Problem ist: ihre zeitliche Verstetigung über die Lebensspanne des Monarchen hinaus, ihre Ablösung vom *body natural* des alten Herrschers und Übertragung auf den neuen König. In der Binnenfabel der *Ecbasis captivi* wird diese schwierige institutionelle Sicherung des Königsheils völlig problemlos über Nachfolge- und Stellvertreterregelungen organisiert, welche zugleich herrschaftstechnisch funktional und sakral überhöht sind: Der Panther wird vom alten Löwen zum Vizekönig gesalbt,<sup>94</sup> um von ihm das Reich zu übernehmen.<sup>95</sup> So tritt er überdies in jene Rolle des Zweiten nach dem Löwen ein, welche seit der Opferung des Wolfs frei ist (vgl. V. 501ff.): Die Wunde gewissermaßen, welche die sakrale Gewalt in den Kollektivkörper der Monarchie gerissen hatte, schließt sich.<sup>96</sup> Am Ende, so sieht man, macht die neue Ordnung dieserart auch noch jenen mythischen Schrecken der Tötung (des Wolfs) für Leben und Heil (des Königs) wie ungeschehen, den sie für ihre eigene Gründung vorausgesetzt hatte. Opfer sterben, überwinden darin das Chaos von Anarchie und Krankheit und garantieren so das *dignitas non moritur*<sup>97</sup> gelingender monarchischer Ordnung. Sehen aber kann man das schon unmittelbar bei der Krönung des neuen Königs: *In speciem regnis viruit domus aulica regis* (Als ein Vorbild für alle Königreiche zeigte sich die Hofhaltung des Königs in vollem Glanz) (V. 781).

Der Gründer der neuen Ordnung und des Glanzes ihres Königsheils indes ist weder das Opfertier noch der Empfänger des Opfers. Es ist der Opfernde selbst: der Fuchs, der die primordiale Tat vollbracht hatte und der, was immer ge-

<sup>94</sup> V. 762ff., 780, 928, 936, 999; zu rechtshistorischen Hintergründen Thomas, Neudatierung (Anm. 18), S. 339ff. Inwiefern es sich um einen „Krönungsskandal“ (Schwab [Anm. 24], S. 96ff.) handeln könnte, vermag ich nicht zu erkennen.

<sup>95</sup> V. 787, 1000, 1062, 1074 – in die Nachfolger des Panthers wird dann der Fuchs einrücken (V. 1000).

<sup>96</sup> Im Erzählsyntagma ist diese Substitution dadurch bedeutet, daß der Löwe die Abwesenheit des Panthers bemerkt und seine Herbeiholung veranlaßt (V. 747) unmittelbar nachdem erstmalig der Kadaver des Wolfs in seinen Blick geraten ist (V. 744).

<sup>97</sup> Vgl. Kantorowicz (Anm. 13), bes. S. 383ff.

schiebt, es plant, anrät und betreibt.<sup>98</sup> Es wird, um einen Satz aus ganz anderen Zusammenhängen darauf umzumünzen, durch seine „Kunst und politische Meisterschaft die ausdifferenzierte, doch symbolisch und im Bewußtsein ihrer selbst unterentwickelte Hofgesellschaft [...] zu einer noch nicht gesehenen zereemoniellen Einheit zusammengeführt“.<sup>99</sup> Dem Fuchs muß daher der König am Ende des Festmahls, *cum vino incaluit* (als der Wein ihn [wieder] erwärmt hat) (V. 993), danken:

*Vulpes sensata prudenter rexerat ista  
Meque meamque domum super omne revexit honestum,  
Corpus languentis confoverat igne salutis  
Seminecem membris nec cessat reddere mensis.*

(Der Fuchs mit seinem klugen Verstand hat hier alles weise geregelt und mich und mein Haus wieder über alle Maßen zu Glanz und Ehren gebracht. Den Leib des Kranken hat er mit dem Feuer des Heils erwärmt, und er säumt nicht, den am Körper Halbtoten der Tafel zurtückzugeben.) (V. 994-997)

Dicht gedrängt ist hier beieinander, worauf es ankommt: Der Wiedergewinn der Wärme, also der Lebenskraft des Königs und die Restitution seines *honos*, seines Heils und seines Charismas, sie sind geradezu metonymisch mit der Neukonstitution von Sozialität, von Tafel, Haus und Herrschaft verbunden. In der Gesundung des Königs und im *honestum* seiner Monarchie gleichermaßen gewinnt jene neugegründete Ordnung Erfahrungsqualität, die strukturell wie normativ allein als Negation jener ‚alten‘, kranken Welt beschrieben werden kann, aus welcher sie paradoxerweise zugleich im Ur-Sprung der Gründungstat hervorging: im den Neuanfang stiftenden *sacrificium*, in der Ambivalenz seiner Gewalt.

Eine einläßliche Prozeßanalyse der Neugründung der Königsherrschaft und des sie konstituierenden wie (re)präsentierenden Hoffestes in der *Ecbasis captivi*: Sie kann meine summarische Zusammenstellung, so umfangreich sie geraten sein mag, selbstverständlich keineswegs erübrigen. Hier kam es vielmehr allein darauf an, in der Fülle der Details sichtbar werden zu lassen, welche Anstrengungen der Text darauf verwendet, die in der primordialen Tat gestiftete Ordnung als eine gegenüber der vorangegangenen Welt des anarchischen Unrechts ganz neue und ganz andere zu zeigen: geradezu als Erfüllung der idealen Prinzipien monarchischer Herrschaft. Doch sollte am Schluß nicht vergessen sein, daß diese Erfüllung auch auf der Ausblendung von Widersprüchen beruht. Was sie an ihrem Ursprung zwingend voraussetzt, die Gewalt des *sacrificium*, dies kennt die neue Ordnung allein noch als Ausgeschlossenes – und dies muß sie

<sup>98</sup> Vgl. insbesondere V. 719, 788, 998ff., 1104ff., 1165ff., 1173ff.

<sup>99</sup> Gemeint ist hiermit ursprünglich nicht der Fuchs, sondern Tristan, und Medium seiner Kulturbegründung ist nicht die Häutung des Wolfs und die Ordnung des Hofes, sondern die Zerlegung der Hirschs: Scheuer (Anm. 42), S. 435f.

als solches (geradezu in einer Wiederkehr des Verdrängten) zugleich doch bis ans Ende der Gründungserzählung gegenwärtig halten: nämlich in der beinahe ritualisierten Verhöhnung des Wolfskadavers.<sup>100</sup> Wie selbstverständlich gegenwärtig ist hingegen in dieser neuen Ordnung jenes ‚Opfer‘, das alle mythische Opferung ‚aufhebt‘ und überbietet: in narrativen Repräsentationen (V. 838ff., 883ff.) wie in eucharistischer Präsentsetzung (V. 832f.) die Passion Christi. Unterschieden von der Gesundung des Löwen sind darin das Heil und das Königsheil.

## VI. Grenze: Gewalt und Wissen

Die Hoftagsfabel erzählt unter anderem von jener ‚tierischen‘ und entblößenden Gewalt, welche die Tiere einander antun. Doch sind es anthropomorphisierte Tiere, die der Text zu Trägern von Tötungsphantasien werden läßt. So sehr daher die Verhaltensmuster der tierepischen Figuren auf einem zoologischen Wissen beruhen mögen, das in fremdgewordener Weise traditional Topisches mit erfahrungsförmigen Alltagskenntnissen amalgamiert: Der Diskurs des Erzähltextes ist selbstverständlich kein ethologischer. Es ist ein Diskurs, in welchem hochmittelalterliche Kultur nicht die Tierwelt, sondern vielmehr sich selbst beobachtet. Freilich beobachtet, auch wo sie sich des Mediums der Tierdichtung bedient, mittelalterliche Kultur sich nicht selbst bereits als ‚Kultur‘.<sup>101</sup> Doch beobachtet sie sich als soziale Ordnung und im Hinblick auf ihre normativen Begründungen wie faktischen Vollzugsformen. Und dort, wo von Gewalt erzählt wird, dort beobachtet sie zudem im Hinblick auf dasjenige, was soziale Ordnung zum Zwecke ihrer Selbstkonstitution zugleich einschließen und ausschließen muß.

Gewalt, so war an der *Ecbasis captivi* zu sehen und so gilt es für hochmittelalterliche Gesellschaften, mag sein: für soziale Ordnungen überhaupt, ist zugleich sozial konstruktiv und destruktiv. Sie ist ebensowohl distinktes Definiens adeliger Existenz wie Bedrohung aller sozialen Strukturierung, sie muß als elementares Bestimmungsmerkmal kontinuierlich kulturell reproduziert werden, zum Beispiel in Körperstrafen, Krieg oder Turnier, und sie erfordert gleichzeitig

<sup>100</sup> V. 744, 1042ff., 1078ff. – In diesen Verhöhnungen ist der Wolf übrigens in gewisser Weise gerade als Verkörperung jener ‚alten‘ Ordnung genommen, die mit seiner Opferung zugleich abgeschafft wird: Ganz ähnlich wie dann sein Enkel in der Rahmenfabel die (Un-)Ordnung des Kindermords und Lehensfrevels verkörpert (vgl. oben unter II.) erscheint hier in der Binnenfabel der längst zum Verstummen gebrachte Wolf als Repräsentant intriganten, ideale höfische Ordnung störenden Kommunikationsverhaltens.

<sup>101</sup> Als Medium kultureller Selbstbeobachtung ist der Kulturbegriff erst seit dem 18. Jahrhundert verfügbar. Mithin beobachtet mediävistische Kulturwissenschaft mittelalterliche kulturelle Selbstbeobachtungen im Medium eines Begriffs, der diesen gerade noch nicht zu Gebote steht; vgl. etwa Baecker (Anm. 10).

als Untergangsrisiko doch unentwegte Anstrengungen der Kanalisierung und Pazifizierung. Die wichtigste Möglichkeit, diese Aporie zu bearbeiten und in einem Zuge damit auch zu invisibilisieren, liegt darin, daß man Gewalt in unterschiedliche Formen differenziert: in schlechte und gute; in rohe, brutale, zerstörerische Gewalt einerseits und notwendige, rechtsetzende, ehrstiftende andererseits; in illegitime und legitime, in barbarische und sakralisierte Gewalt. Diese Unterscheidung allerdings liegt nicht auf der Ebene des physischen Vollzugs von Gewalthandlungen, sondern auf derjenigen ihrer diskursiven Verarbeitung. Die Gewalt selbst, die Gewalt ‚an sich‘, wenn denn unabhängig von den Prozessen ihrer diskursiven Verarbeitung über sie gesprochen werden könnte, bliebe im einen wie im andern Fall die nämliche. Und in diesem paradoxen Zusammenhang, im Horizont so notwendiger wie unmöglicher Unterscheidungen, läßt sich, so wollte ich hier zeigen, auch das *Tierepos* lesen: Der Wolf wird gehäutet und er stirbt daran. Doch zeigt die mythische Konstruktion der Geschichte eben dies als eine sakralisierte Form von Gewalt, mit welcher jener Zustand der Heilsferne beendet werden kann, der in der Krankheit des Königs unmittelbare Ereignisqualität gewann, und welche eine neue Ordnung an dessen Stelle rückt: eine Ordnung des neugegründeten monarchischen Charismas, das in Recht, Friede und Fest präsentative Gestalt annimmt. Was zu sehen war, ist eine historisch-anthropologische Matrix von Opfergewalt und Königsheil, die man sich als Bedingung der Möglichkeit jener Semantiken denken wird, welche die *Ecbasis captivi*-Forschung (wo sie nicht überhaupt im Heuristischen stecken blieb) zuvörderst beschäftigten.

Um dies sehen zu können, durften die hier unternommenen Erkundungen allerdings auf den von Prolog und Epilog (V. 1-68, 1224-1229) konstruierten äußeren Rahmen des Erzählgeschehens der *Ecbasis captivi* mit seiner Identifikation von Kälbchen und erzählendem Ich ebenso wenig aufmerksam sein wie auf die überschriftliche Interpretationsanweisung des *per t(r)opologiam*<sup>102</sup> (wenn es sich dabei denn um mehr handeln sollte als einen späten – und mißglückten – Schreiberzusatz). Auch stoffgeschichtliche Ableitungen der Fabel, die gattungshistorische und poetologische Position des Textes, seine sozialgeschichtlichen Voraussetzungen, seine einmalige kommunikationspragmatische Situierung<sup>103</sup> oder dasjenige, was ein Texturheber ehemals als seine Intentionen gewußt haben mag,<sup>104</sup> standen für diesmal nicht zur Diskussion. Einerseits deswe-

<sup>102</sup> Eine Übersicht über die in der Forschung verfolgten Exegese-Strategien bei Knapp (Anm. 19), S. 28ff.

<sup>103</sup> Vgl. Ludwig Gompf, „Die ‚Ecbasis cuiusdam captivi‘ und ihr Publikum“. In: *Mittellateinisches Jahrbuch* 8 (1973), S. 30-42; Knapp (Anm. 19), S. 15, 35ff.; Alain-Julien Surdel, „Divertissement pascal et latinité médiévale. L’Ecbasis cuiusdam captivi per tropologiam“. In: *Reinardus* 1 (1988), S. 154-166; Orbán (Anm. 40), S. 285ff.

<sup>104</sup> Und darunter selbstverständlich nicht allein ‚autobiographische‘ Absichten, wie man sie immer wieder aus den Redestrategien von Prolog und Rahmenfabel entnehmen zu können meinte (kritisch hierzu zuletzt Schilling [Anm. 18], S. 234), sondern auch etwa publizisti-

gen, andererseits freilich schon aus prinzipielleren interpretationstheoretischen Gründen unterstellen die Deutungshypothesen, auf welche diese ausdrücklich selektiv begrenzten Erkundungen führten, keineswegs, sie repräsentierten einen an seinem primären historischen Ort auch anders – etwa: theologisch, liturgisch, paränetisch – kommunizierbaren diskursiven Sinn des Textes. Wäre dort und damals, was dieses Tierepos sagt, auch in anderer Weise sagbar gewesen, so stellte sich sogleich die schwierig zu beantwortende Frage, worin die Besonderheit, wenn man will: die Inkommensurabilität seiner ästhetischen Leistung alsdann zu suchen wäre. Das Unterfangen, poetische Rede schlicht als Wiederholung anderer Diskurse zu interpretieren, führt in nicht zuletzt auch texttheoretische und funktionsgeschichtliche Aporien, die sich selbst die mediävistische Literaturwissenschaft wohl nicht mehr einfach leisten kann. Demgegenüber galt es hier den Versuch – und daß er wirklich schon geglückt sei, wage ich nicht zu hoffen –, den epischen Prozeß der *Ecbasis cuiusdam captivi* als Form eines längst ferngerückten Wissens über elementare Prinzipien sozialer Ordnung aufzufassen. Es war das ein fundierendes Wissen für jene Kultur, der dieser Text entstammt und in der er einmal funktioniert haben wird: *HEC.BASIS*. Doch wird ihr dieses Wissen anders als im Modus des Erzählens gerade nicht verfügbar gewesen sein. In diesem Sinne, so mag man auch sagen, handelt es sich um mythisches Wissen.

---

sche, wie sie von Versuchen vorausgesetzt werden, das Tierepos als ‚Schlüssel-Text‘ zu lesen, der sich auf Indizien für konkrete politische ‚Hintergründe‘ hin abhören lasse; der jüngste Vorstoß in dieser Richtung von Werner (Anm. 26), S. 426ff.; ders., „Politische und kirchliche Konflikte in Lotharingen und Burgund im Spiegel des lateinischen Tierepos (10.-11. Jahrhundert)“. In: *Rheinische Vierteljahrsblätter* 61 (1997), S. 1-33.