BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1966, HEFT 1

HELMUT DE BOOR

Über Fabel und Bîspel

Vorgelegt von Herrn Hugo Kuhn
am 18. Oktober 1965

MÜNCHEN 1966

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

Vortrag, gehalten am 7. Dezember 1964
in der Reihe der Öffentlichen Vorträge
der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen
Printed in Germany

Die Frage der literarischen Gattung hat die Literaturforschung seit je beschäftigt. Sie rechnet mit dem Begriff der Gattung als einer gegebenen Größe. Sie stellt Untersuchungen über einzelne Gattungen an, tritt an sie mit Fragen nach ihrem Inhalt, ihrer Form, ihrem Stil heran und versucht zu einer Umgrenzung ihres Bereiches, einer Beschreibung ihres Wesens zu gelangen. Der Gattungsbegriff wird ohne weiteres auch auf die Literatur des Mittelalters angewandt. Wir sprechen von einem Gattungsstil etwa des Artusromans gegenüber dem heroischen Epos bis in Einzelheiten der Sprache hinein. Wir stellen Unterschiede im Strophenbau von Minnelied und Spruch fest und setzen damit voraus, daß es im Mittelalter ein Gattungsbewußtsein gegeben habe.

Die Frage nach der Gültigkeit literarischer Gattungen in der Dichtung des Mittelalters stellte sich mir an dem mhd. Terminus *bîspel*. Er wird in Darstellungen und Untersuchungen mittelalterlicher Dichtung, speziell mittelalterlicher Lehrdichtung ziemlich unreflektiert und diffus überall verwendet, wo sich Erzählstoff irgendwie mit Lehre verbindet und wo dies in knapper Form geschieht. Aus dieser Frage entstand der Vortrag, den ich im Rahmen der öffentlichen Vorträge der Akademie gehalten habe. Ich versuchte, den diffusen Begriff *bîspel* mit dem klareren der Fabel zu konfrontieren und daraus, wenn möglich, zu einer Klärung zu kommen, ob *bîspel* eine Gattung meine, und wie man sie gegebenenfalls zu umschreiben habe. Der Vortrag erscheint hier in einer wesentlich erweiterten Fassung, ohne doch die Vorteile der leichteren, skizzenhaften Schürzung des Vortragstils aufzugeben.

Hat das Mittelalter im Rahmen der volkssprachigen Dichtung eine Vorstellung von Gattungen gehabt? Die vorhandene Terminologie scheint nicht dafür zu sprechen. Termini wie *mære*, *rede*, *aventiure* bleiben so im allgemeinen wie in der heutigen Umgangssprache Geschichte oder Erzählung. *liet* reicht in seinem Geltungskreis von der lyrischen Strophe bis zum strophischen *(der Nibelunge liet)* und stichischen Großepos (Priester Wernhers Marienleben, Hartmanns Erec). Auch die großen Sammelhandschriften

mittelalterlicher Kleinerzählung sind nicht von einem klaren Gattungsbewußtsein bestimmt; sie nehmen Religiöses und Weltliches, fromme Betrachtung und Moralisation ebenso auf wie Novellen und Schwänke. Sie halten nur formale Grenzen ein: sie beschränken sich wesentlich auf kurze Stücke in Reimpaarversen und halten den nach Inhalt und Absicht oft so nahestehenden strophischen Sangspruch fern. Auch die großen oberdeutschen Minnesang-Handschriften sind gattungsmäßig nicht konsequent; sie geben auch dem lehrhaften Spruch Raum. Namentlich dort, wo derselbe Dichter beide Gattungen pflegte, wie Walther von der Vogelweide oder Konrad von Würzburg, galt der Name mehr als die Gattung. Doch auch reine Spruchdichter wie Reinmar von Zweter und Bruder Wernher fanden Aufnahme. Wie dort die Reimpaarform so ist hier die Strophenform das entscheidende, rein formale Merkmal der Auswahl. Dennoch, wenn man die oberdeutschen Liederhandschriften neben die Jenaer stellt, wird man nicht leugnen können, daß bei ihrer Zusammenstellung ein Bewußtsein von lyrischen Gattungen leitend gewesen ist. Die Frage nach Gattungen in der mhd. Dichtung ist trotz allem legitim.

Wie steht es nun mit Fabel und Bîspel? Die Fabel ist in unserem literarischen Bewußtsein eine recht fest geprägte, uns allen geläufige Gattung. Wenn ich sie kurz charakterisiere, so stattet sie Tiere oder Gegenstände mit den Möglichkeiten menschlichen Denkens, Handelns und Redens aus, um menschliches Verhalten, vom Menschen gelöst, dem Menschen gegenüberzustellen, damit er es objektiv betrachten und daraus Einsicht gewinnen kann: *Fabula docet.* Und zwar geschieht das Lehren der Fabel aus ihrer Existenz heraus; sie lehrt als ein Ganzes und trägt die Lehre in sich. Sie verlangt nicht nach einer Ausdeutung; der alte Herger des 12. Jahrhunderts gibt sie so wenig wie Lessing im 18. Jahrhundert. Wo die Moral angehängt wird, faßt sie nur in Worte, was jeder Hörer oder Leser von sich aus daraus entnehmen soll und kann. Auch die Geschichte der Fabel als Gattung läßt sich gut verfolgen. Als „Äsopische Fabel" ist sie durch eine ganze Reihe lateinischer Fabelsammlungen dem Mittelalter zu Handen gekommen und hat als Schullektüre ihre Rolle gespielt. Von dort hat sie dann den Weg in die volkssprachige Dichtung gefunden,

wenn auch in Deutschland auffallend zögernd, spät und außerhalb der höfischen Sphäre.[1]

Wie aber verhält sich das Mittelalter dieser Gattung gegenüber? Es hat im deutschen Sprachbereich keine feste Terminologie dafür gegeben. Das Wort *fabel(e)* selbst ist ein seltenes Fremdwort, und wo es gebraucht wird, meint es keine Gattung, nicht immer eine Erzählung und niemals eine Fabel.

Einerseits bezeichnet es, meist mit abwertender Einfärbung, ein bloßes Gerede oder, wo es um Erzählung geht, eine unverbürgte oder bloß unterhaltende Geschichte. So erscheint es in dem ältesten Beleg, dem Rolandslied,[2] hier noch in der Fremdbildung *favelîe*. Wie Genelun als Gesandter Karls mit den Heiden fortreitet, ist er bedrückt. Die Heiden dagegen haben *churzwîle*.

si sageten ir favelîe,
si sagten einander under wegen
manige seltsene rede.

Damit soll nicht gesagt sein, daß sie sich Geschichten erzählten, sondern daß sie sich munter unterhielten. Das fremde Wort wird durch *seltsene rede* variierend interpretiert.

Noch deutlicher wird *fabele* im Sinne bloßer Unterhaltung bei Tisch in dem Artusroman „Die Krone" des Heinrich von dem Türlîn[3] verwendet.

2004 Dô in gemeiner favele
die von der runttavele
eins âbents gesâzen

Auch die Stelle im Rennewart[4] (12 358) meint keine Erzählung. Tybalt weist eine ihm peinliche Anspielung auf Arabeles Flucht mit Willehalm unwirsch zurück.

[1] In Frankreich hat die vielseitige Marie de France um 1180 mit ihrer Fabelsammlung Erfolg gehabt und eine Reihe von anderen Nacherzählungen von Fabeln, die sog. Ysopets, hervorgerufen. Es wäre zu untersuchen, woraus sich dieser Unterschied zwischen Frankreich und Deutschland erklärt.

[2] Hrsg. von Carl Wesle, Bonn 1928 (neuer Textabdruck Halle 1955). Friedrich Maurer, Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen, Geistliche Dichtung des Mittelalters Bd. 5, 1940.

[3] Hrsg. von Heinr. Fr. Scholl, StLV 27, Stuttgart 1852.

[4] Hrsg. von Alfred Hübner, DTM XXXIX, Berlin 1938. Neudruck Berlin/Zürich 1964.

Erlât mich, herre, der fabeln,
die ich hie von iu hœre.

Laßt die alten Geschichten ruhen. Offensichtlich hat hier die Lust am ungewöhnlichen Reim *(: Arabeln)* das fremde Wort herbeigezogen.

Daneben gibt es Fälle, wo *fabele* mit Geschichte, Erzählung wiedergegeben werden könnte. Noch ins 12. Jahrhundert führt der Beleg bei Herbort von Fritzlar[5] 3150. Zum Bild des höfischen Fürsten gehört es, daß ihm *fabeln, zale unde spel, hübesche buoch, minnebrief ûzer mâze liep* waren. *fabel* meint hier keine Gattung; es ist mit *zale* und *spel* zu einer Synonymenkette gekoppelt, die allgemein „erzählende Gedichte" meint und in der die deutschen Wörter das fremde erläutern sollen.

Ist hier der Sinngehalt noch positiv, so ist die Abwertung zur müßigen, der Wahrheit und Autorität des Buches entbehrenden Erzählung bei Gottfried von Straßburg[6] vollzogen.

18 463 Die fabelen, die hier under sint,
die sol ich werfen an den wint:
mir ist doch mit der wârheit
ein michel arbeit ûf geleit.

Gemeint sind hier die mannigfachen Geschichten, die über Tristans Leben nach der Trennung von Isolde erzählt wurden. Sie stehen unverbürgt der *wârheit*, der echten Quelle des Thomas-Epos gegenüber.

Ebenso meinte es der alemannische Dichter des Reinfried von Braunschweig[7] (um 1300), als er das Adjektiv *fabellîch* (22 489) bildete. Es kennzeichnet den antiken Bericht über die Macht von Orpheus' Spiel über die Tiere und die ganze Natur als „fabelhaft" und in ihrem Wahrheitsgehalt zumindest zweifelhaft.

Zwei weitere Belege finden sich um die Mitte des 14. Jahrhunderts in der Predigtsammlung des Hermann von Fritzlar.[8] Der

[5] Hrsg. von Karl Frommann, Bibliothek der gesammten deutschen Nationalliteratur Bd. 5, Quedlinburg und Leipzig 1837.

[6] Hrsg. von Friedrich Ranke, 2. unveränderte Aufl. Berlin 1958.

[7] Hrsg. von Karl Bartsch, StLV 109, Tübingen 1871.

[8] Hrsg. in: Franz Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Bd. 1, S. 1–258. Göttingen 1845.

eine zeigt unmittelbar, woher der geistliche Verfasser das Wort hat. Er überträgt (105,29) ein Pauluszitat (II. Tim. 4,4): *ad fabulas autem (auditum) convertuntur* mit: *ire ôren... sulen si kêren zu fabelen und zu spellen.* Auch hier steht *fabula, fabele* im Kontrast zu *veritas, wârheit,* und wieder besteht das Bedürfnis, das fremde Wort durch das deutsche *spel* zu erläutern. Von hier wird die zweite Stelle (145,28) beleuchtet: *Dar umme sal man nicht getûsches predien noch fabelen ûffe dem stûle der wârheit, sunder di heilige schrift.* Wieder steht *fabele* im Kontrast zu *wârheit,* wieder regt sich das Bedürfnis nach einer deutschen Interpretation *(getûsches).* Die Stelle zielt offenbar gegen die Einflechtung von Predigtmärlein in die Predigt.

Die zweite ganz singuläre Bedeutung von *fabele* finde ich allein in der 'Krone' und nur in deren letztem Drittel. Es ist dort die Bezeichnung für die Vorlage oder Quelle, synonym mit *buoch* oder *aventiure.* So etwa 22 202 *als diu fabel seit* oder 29 203 *ob diu fabel niht entriuget* und ähnlich noch 18 109; 18 179; 23 217; 27 221.[9]

fabele bleibt ein Fremdwort verschiedener Herkunft. Hermann von Fritzlar übernimmt es aus dem Lateinischen. Die Belege im Rolandslied, bei Herbort von Fritzlar und Gottfried von Straßburg weisen nach Frankreich; bei dem Kärntner Heinrich von dem Türlîn ließe sich auch an Italien denken. Im ganzen bietet es sich als seltenes, modisches Wort dar, das im Bereich des höfischen Romans Einlaß zu finden sucht. Aber es fehlt gerade dort, wo die Fabel zu Hause ist: in der auf breitere Hörerkreise berechneten epischen Kleinerzählung. Zu einer Gattungsbezeichnung wird es erst bei humanistisch gebildeten Übersetzern des späten 15. Jahrhunderts, bei Antonius von Pforr im Buch der Beispiele (zwischen 1482 und 1496) und bei dem Äsop-Übersetzer Steinhöwel (etwa 1470/80).

So fragt es sich, ob es einen festen Gattungsterminus für die Fabel im Mittelhochdeutschen überhaupt gibt. Es könnte scheinen, als ob sich eben *bîspel* dafür anböte. Denn schon Thomasîn von

[9] Heinrich kennt dazu noch das nomen agentis *fabelierære* (22 112) für Spielleute.

Zirklære (etwa 1215/16)[10] nennt 13 261 ff. eine breit durcherzählte, echte Tierfabel vom Esel Baldewîn und dem Wolf ein *bîspel*. Dem Stricker freilich, dem ersten wirklichen deutschen Fabelerzähler, fehlt dieser Terminus; er nennt seine mannigfachen Kurzerzählungen jeder Art mit den allgemeinsten Termini *mære* oder *rede*. Dann taucht um 1300 bei dem Bamberger Schulmeister Hugo von Trimberg[11] *bîspel* für die Fabeln und erbaulichen Erzählungen auf, die er in sein großes Lehrgedicht, den Renner, einflicht. Ein halbes Jahrhundert später hat der Berner Franziskaner Ulrich Boner[12] in seinem „Edelstein" als erster den lateinischen Fabelsammlungen ein deutsches Fabelbuch mit 100 Fabeln an die Seite gestellt. Hier erst sind wir sicher, daß die Fabel als literarische Gattung aufgefaßt und dichterisch repräsentiert wird. Er nennt sie mit einem, soweit ich sehe vor allem alemannischen Terminus *bîschaft*.

Hier scheinen wir also so etwas wie eine gattungsterminologische Bezeichnung zu greifen. Allerdings warnt das Fehlen beim Stricker, die diffuse Verwendung bei Hugo von Trimberg vor zu rascher Sicherheit. Und gerade einige wichtige alte Belege verlangen besondere Aufmerksamkeit. Es ist nötig, die Wortgeschichte von *bîspel* eingehender, als es bisher geschehen ist, zu behandeln.

bîspel ist seiner Wortbildung nach ein Kompositum zu *spel*. Dieses bedeutet zunächst Erzählung, Bericht unabhängig von literarischer Formung, kann aber auch auf dichterisch geformte Erzählung angewendet werden. *bî-spel* würde demnach Bei-Erzählung bedeuten, eine Erzählung, die nicht für sich gültig ist, sondern neben etwas anderem, und zwar dem „Eigentlichen" steht. Im literarischen Bereich würde es also eine Erzählung meinen, deren Sinn und Wert nicht in dem Erzählten als solchem liegt, sondern in dem, was dahinter steht, was es bedeutet. So wird es etwa im Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte (2. Aufl. 1958) definiert. Insoweit ist es also berechtigt, die Fabel unter diesem Gattungsbegriff zu subsummieren, nicht aber, *bîspel* als Gattungsbezeichnung für die Fabel anzusprechen.

[10] Hrsg. von Heinrich Rückert, Bibliothek der gesammten deutschen Nationalliteratur Bd. 30, Quedlinburg und Leipzig 1852. Neudruck Berlin 1965.

[11] Hrsg. von Gustav Ehrismann, 4 Bde. StLV 247; 248; 252; 256. Tübingen 1908–11.

[12] Hrsg. von Franz Pfeiffer, Leipzig 1844.

Das Verhältnis von *spel* und *bîspel* hat sich sprachgeschichtlich gewandelt; sie sind zunächst noch nicht deutlich unterschieden, haben sich aber dann geradezu zu Antagonisten entwickelt. Ohne die Bedeutungsgeschichte von *spel*[13] im einzelnen zu verfolgen, kann doch gesagt werden, daß dieses Wort im 12. Jahrhundert noch ohne wertende Einfärbung verwendet werden kann. In der Predigtsammlung des Speculum Ecclesiae[14] (1130/50) S. 142 wird es auf das biblische Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen angewendet. Das religiöse Gedicht von der Hochzeit[15] beginnt mit der Ankündigung, daß es *von einem hêren spelle* sprechen wolle. Die Kaiserchronik[16] nennt die Fabel vom gegessenen Hirschherzen (6 834 ff.) ein *spel*, das erzählt *(sagen)* und gedeutet *(besceiden)* wird. Noch Hartmann von Aue überträgt im Büchlein[17] 951 das lateinische *lupus in fabula* mit *der wolf an dem spelle*, und Wolfram, Parzival 809, 23 lehnt eine genaue Beschreibung der Gralmahlzeit ab: *daz wurde ein alze langez spel.*

Aber früh setzt eine pejorative Entwertung von *spel* ein. In der Silvesterlegende der Kaiserchronik exemplifiziert der Papst in der großen Disputationsszene mit der Erweckung von Jaïrus' Töchterlein. Darauf erwidert der Jude

8 688 Silvester, du wil mir ein spel sagen,
sam der ainen troum hât gesehen.
mahtu von den puochen reden ?

Hier ist *spel* eine unverbürgte Geschichte, wertlos wie ein Traum. Dem steht die verbürgte Wahrheit der Bücher gegenüber. Silve-

[13] Eingehend handelt über das *spell* Edward Schröder, ZfdA 37 (1893), S. 241–68. Die von ihm erschlossene ursprünglich magische Bedeutung (Zauberspruch) ist aus seinem Material nicht erwiesen. Für das 12./13. Jahrhundert kommt sie ohnehin nicht in Frage. Die meisten Belege aus dem 12. Jahrhundert sind von Schröder verzeichnet; für die spätere Zeit verweist er auf die Wörterbücher. *bîspel* wird S. 255–257 nur als Exkurs mit wenigen Belegen besprochen.

[14] Hrsg. von J. Kelle, München 1858. Gert Mellbourn, Lunder Germanistische Forschungen Bd. 12, Lund/Kopenhagen 1944.

[15] Hrsg. von Albert Waag, Kleinere deutsche Gedichte des 11. und 12. Jahrhunderts, 2. Aufl. Halle 1916. S. 70 ff.

[16] Hrsg. von Edward Schröder, Mon. Germ. Hist., Deutsche Chroniken Bd. 1, 1892. Die Belege für *spel* und *bîspel* im Wortregister.

[17] Hrsg. von Moriz Haupt, Die Lieder und Büchlein und der Arme Heinrich von Hartmann von Aue, 2. Aufl. Leipzig 1881. S. 25 ff.

ster erhärtet die Wahrheit durch Hinweis auf Josephus. Ebenso verwendet der Linzer Antichrist (1170/80)[18] *spel* mit pejorativer Einfärbung: müßige Geschichten.

107,3–5 spellir vnt nivve mere,
sin si ioh vngewere,
horint si allir gernist.

Diese in der geistlichen Sprache entwickelte, pejorative Bedeutung: unverbürgtes Gerücht oder – literarisch – lügenhafte, müßige Erzählung setzt sich im 13. Jahrhundert durch. Programmatisch klar drückt dies der Marner[19] im Anfang seiner Programmstrophe XV,16 aus:

Ich sunge ein bîspel oder ein spel,
ein wârheit oder ein lüge

bîspel und *spel* werden als Wahrheit und Lüge kontrastiert. *spel* ist eine Erzählung, die nur der Unterhaltung dient, ohne einen Kern von Wahrheit, d. h. von religiöser Belehrung, von Erbauung oder Moral. Sie ist müßige Erfindung, ist Lüge. Das *bîspel* ist demgegenüber Wahrheit. Das Erzählte ist nicht um seiner selbst und um der Unterhaltung willen da; es ist nur Hülle um einen Wahrheitskern religiöser oder moralischer Art. Die Erzählung – so stellen wir den Bedeutungskern von *bîspel* fest – ist nicht nur, sie bedeutet auch und will aus ihrer Bedeutung heraus wirken.

Ich verfolge den Verwendungsbereich von *bîspel* weiter, ohne eine vollständige Belegsammlung anzustreben. Im 12. Jahrhundert beginnt sich die Scheidung von *spel* und *bîspel* erst abzuklären. Im Alexanderlied (Straßburger Fassung)[20] ist *bîspel* und *spel* noch nicht geschieden. Wenn Darius Alexander eine Behandlung androht, *dâ er imer vone mohte zellen in lîde und in bîspellen*

[18] Hrsg. von Heinrich Hoffmann von Fallersleben, Fundgruben Bd. 2, S. 104ff. Die Stelle auch bei de Boor, Die deutsche Literatur, Texte und Zeugnisse. Bd. 1. München 1965, S. 116.

[19] Hrsg. von Philipp Strauch, Quellen und Forschungen Bd. 14, Straßburg 1876. Der Spruch auch de Boor, Texte und Zeugnisse, S. 671.

[20] Hrsg. von Karl Kinzel, Halle 1884.

(2061 f.), so könnte ebensogut *spellen* dastehen. In der Rede vom Glauben des Armen Hartmann[21] (2 764) meint *bîspel* das biblische Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus. Christus hat *diz bîspel* erzählt, *deme lûte z'einem dûte, daz wir unse almôsen geben.* Hier meint also *bîspel* dasselbe, wofür das Speculum Ecclesiae und das Gedicht von der Hochzeit *spel* gebrauchen. Ähnlich in der Kaiserchronik (11 208), wo Heraclius sein Heer mit der Geschichte von den Kundschaftern anfeuert, die Moses ins gelobte Land geschickt hat. Er leitet seine Rede ein:

> Owol ir helde snelle,
> ich sage iu ze aim bîspelle

Auch hier könnte stattdessen *spel* stehen und steht auch wirklich in einer Handschrift (Cgm 37. 14. Jahrhundert). Vielleicht ist hier zwischen *spel* und *bîspel* so geschieden, daß *spel* (die Fabel vom Hirschherzen) bei weltlicher, bloß unterhaltender, *bîspel* bei biblischer Erzählung verwendet wird. Religiöse Bedeutung hat *bîspel* auch bei drei der vier Belege im Barlaam und Josaphat des Rudolf von Ems.[22] Es bezieht sich zweimal (85, 18 ff.; 91, 30 ff.) auf Gleichnisse Christi, einmal auf eine alttestamentliche Prophetie (64, 27 ff.). In Bezug auf Ezechiels verschlossene Pforte als Mariensymbol heißt es: *diz bîspel muoste erfüllet sîn an dirre selben künigîn.*[23]

Für sich steht Werner von Elmendorf,[24] dessen lateinische Quelle, das Moralium dogma philosophorum,[25] nicht aus biblischen Quellen schöpft, sondern aus antiken. *bîspel* ist hier Übersetzung von *exemplum* als Beleg für Lebenserfahrungen, ob es nun eine antike Geschichtsanekdote ist (Xerxes und seine schmei-

---

[21] Hrsg. von Friedrich von der Leyen, Germanistische Abhandlungen Bd. 14, Breslau 1897.

[22] Hrsg. von Franz Pfeiffer, Dichtungen des deutschen Mittelalters Bd. 3, Leipzig 1843.

[23] Hier kann von einem *spel*, einer eigentlichen Erzählung, nicht mehr geredet werden. Ebensowenig bei der S. 23 besprochenen Stelle aus dem Gedicht von *den vier schîvin* des Werner vom Niederrhein.

[24] Hrsg. von Heinrich Hoffmann von Fallersleben, ZfdA 4 (1844), S. 284–317.

[25] Kritische Ausgabe bei John Holmberg, Das Moralium dogma philosophorum des Guillaume de Conches. Lateinisch, altfranzösisch und mittelniederfränkisch. Leipzig und Uppsala 1929.

chelnden Ratgeber beim Aufbruch seines ungeheuren Heeres gegen Griechenland V. 149 und 152), oder ob es konstruierte Casus aus dem Leben sind, um den Satz zu belegen, daß etwas Gutes, falsch angewendet, zum Bösen ausschlagen kann: *daz mahtu an disen bîspellen hôren* (609).[26]

Die weitere Entwicklung im 13. Jahrhundert setzt mit dem *locus classicus* im Prolog von Wolframs Parzival ein. Hier wird als Bild für einen gemischten Charakter die schwarz-weiß-gefiederte Elster verwendet. Wolfram legt dann die beiden Farben auseinander: weiß für männliche Charakterfestigkeit, schwarz für den unzuverlässigen Charakter, und setzt sie zu dem großen religiösen Dualismus von Himmel und Hölle in Beziehung. Dies nennt Wolfram *diz vliegende bîspel*. Von einem *spel*, einer Erzählung, ist keine Rede. In einer einzigen Zeile wird eine reale Erscheinung der Natur angedeutet: *sam agelsteren varwe tuot*, in breiter Darlegung wird sie ausgedeutet. Es wird offenbar: das Wesentliche am *bîspel* ist die Ausdeutbarkeit und die Ausdeutung. Sie setzt Scharfsinn voraus, um die richtigen Bezugspunkte zu finden. *diz vliegende bîspel* – so fährt Wolfram fort – *ist tumben liuten gar ze snel, sine mugens niht erdenken:* sie können es in seiner Bezüglichkeit nicht durchschauen. Ähnlich verwendet Wolfram das Wort noch zweimal für ein ausgedeutetes oder zur Deutung dargebotenes Bild, diesmal aus dem Bereich menschlichen Lebens: das Bild von Bogen und Sehne (241,9), das wir noch heute nicht ganz *erdenken mugen*, und das Bild von einem Mann, der auf einem Schiff in Fahrtrichtung gehend schneller ist als das Schiff (660,6). Auch hier fordert Wolfram den Scharfsinn des Deuters heraus: *ob ir diz bîspel verstêt*. Das *bîspel* nähert sich dem zur Lösung aufgegebenen Rätsel, wie Wolfram unmittelbar davor auf das bekannte Rätsel von Wasser und Eis anspielt.

Noch weiter von allem Erzählten oder gar erzählerisch Geformten liegt die Bedeutung von *bîspel* an der einzigen Stelle ab, wo Walther von der Vogelweide es verwendet. Der Spruch 85,25 geht von einer *laudatio temporis acti* aus. Einst waren wir, so sagt Walther, unter den Völkern geachtet und gefürchtet. Damals rieten

[26] Bei der Anekdote von Xerxes bietet der lateinische Text *exemplum* als Gegenwort. Die beiden Casus der zweiten Belegstelle stammen nicht aus dem lateinischen Original.

die Alten und taten die Jungen. Jetzt aber sind unsere Richter „krumm". Das nennt der Dichter *diz bîspel, ze merkenne blint.* Es ist ohne Licht, dunkel, schwer zu deuten, und er fordert zur Nutzanwendung auf: *waz nû davon geschehe, meister, daz vint.* Wieder steht die Form dem Rätsel nahe, das zu „finden" ein *meister* herausgefordert wird.

Freidank[27] endlich nennt 29, 1 die einfache, sprichwörtliche Erfahrung, daß Hochmut vor den Fall kommt, *diz bîspel.* Gerade diese frühen Belege des 13. Jahrhunderts machen es deutlich, daß der Bedeutungsgehalt von *bîspel* nicht von Form oder Inhalt her, nicht als Erzählung oder Gattung zu fassen ist, sondern von der Bedeutung her.

Diese Verwendung von *bîspel* kehrt in der späteren Spruchdichtung wieder. Bruder Wernher[28] vergleicht einen Mann, in dessen Haus ein Feuer ausbricht und der zu lange darin bleibt und verbrennt, mit dem Sünder, der bis zum Tode in der Sünde verharrt, statt sie zu fliehen, und er nennt das *diz bîspel.* Friedrich von Sonnenburg[29] stellt den Satz auf, daß der gute Wein der beste Trank sei, dem sich das Wasser nicht vergleichen kann, und er fährt fort: *diz bîspel gap ein vriedelîn durch ein entsliezen mir.* Ein Liebchen gab es ihm zum *entsliezen* auf wie ein Rätsel, und er findet die Lösung in dem Gegensatz von rechter und unrechter Minne. Der Guotære[30] nennt den Erfahrungssatz, daß ein fauler Apfel in einem Haufen die gesunden anstecke, ein *bîspel* und deutet es auf einen falschen Ratgeber bei jungen Herren. Meister Stolle[31] zitiert ein *bîspel* aus den *buochen: swen sô daz houbet siechet, sô ist al dem lîbe wê.* Das entspricht der Verwendung bei Freidank. Stolle deutet es politisch auf den Papst als Haupt der Christenheit. Mit dem verwandten Terminus *bîschaft* bezeichnet Konrad von Würzburg (19, 13) die Erfahrung, daß Wein in Essig umschlagen kann. Er

---

[27] Hrsg. von Wilhelm Grimm, Göttingen 1834. 2. Aufl. 1860.

[28] Bruder Wernher: von der Hagen, Minnesinger II, 233. Nr. 7. Ausgabe der Sprüche Wernhers auch von Anton Schönbach, Sitzgsber. d. Kaiserl. Akad. in Wien 148 Nr. 7 (1904); 150 Nr. 6 (1905).

[29] Friedrich von Sonnenburg: Hrsg. von Oswald Zingerle, Innsbruck 1878. S. 86 Nr. IV, 42a. Vom Herausgeber als unecht bezeichnet.

[30] Der Guotære: von der Hagen, Minnesinger III, 42. Nr. I, 7.

[31] Meister Stolle: von der Hagen, Minnesinger III, 5. Nr. I, 13.

bezieht es auf sich selbst: seine Freundlichkeit wandelt sich in Gehässigkeit, wenn er einem geizigen Herren begegnet.

In zwei weiteren Belegen fehlt, wie in Walthers Spruch, eine erzählende Substanz überhaupt. Rûmelant von Schwaben[32] variiert in einem Spruch das alte *bis dat qui cito dat:* rasche und bereitwillige Gabe erfreut, lange bitten zu müssen beschämt. Und das faßt er zusammen: *diz bîspel sing ich von den kargen rîchen.* Eine konkrete Tatsache oder gar eine illustrierende Erzählung ist nicht vorhanden. Ähnlich liegt es bei einem Spruch des Meissner.[33] Er beginnt mit der Ankündigung: *diz bîspel merket algemeine.* Es folgt eine kleine Serie von Bildern für die Überheblichkeit und Aufsässigkeit des Schwachen gegen den Starken. Aber nicht diese einzelnen metaphorischen Gebilde heißen *bîspel;*[34] der Dichter sagt nicht *disiu bîspel,* sondern *diz bîspel;* er meint also den ganzen Spruch. Hier wie bei Walther und Freidank ist die Bedeutung von *bîspel* bis zu bloßer Belehrung verblaßt.

Daß *bîspel* auch die geformte Erzählung mit religiöser oder moralischer Anwendung meinen kann, haben wir schon bei Hugo von Trimberg gesehen. Daher heißt auch das biblische Gleichnis *bîspel.* Auch diese Verwendung setzt früh ein. Thomasin führt seine S. 8 erwähnte, breit erzählte Fabel vom Esel und Wolf ein: *hie sult ir ein bîspel vernemen* und leitet (13 387) zur Auslegung über: *habt ir mîn bîspel vernomen?* Er übersetzt also *fabula* mit *bîspel,* wo Hartmann *spel* gesagt hatte.

Entsprechend können auch sonst kurze Erzählungen oder Erzählstücke gleichviel welcher Art *bîspel* genannt werden. So verwendet Rudolf von Ems im Barlaam und Josaphat 49, 37 diese Bezeichnung für die Erzählung von dem König, der zwei kostbare Truhen mit stinkendem Totengebein, zwei einfache hölzerne Truhen mit Wohlgerüchen füllen ließ, die *bezeichenlîche* hoffärtige und demütige Menschen meinen.

---

[32] Rûmelant von Schwaben: von der Hagen, Minnesinger III, 68f. Nr. 2. Auch de Boor, Texte und Zeugnisse, S. 878.

[33] Der Meissner: von der Hagen, Minnesinger III, 104. Nr. XVI, 2.

[34] Folgende Bilder werden benützt: *swer über houbet vihtet, wider strôm swimmet; swenn der ber aller sêreste brimmet, sô slaet in der jeger nider; swer dâ hezzet mit miusen eine starke kazzen.*

Du hast wol nâch bescheidenheit
diz guote bîspel mir geseit,

sagt Josaphat dazu. Die hübsche Sammlung „Altdeutsche Beispiele", die Franz Pfeiffer ZfdA 7,320ff. zusammengestellt hat, enthält drei kleine lehrhafte Erzählungen (Nr. XI; XIV; XXXVIII), die sich als *bîspel* bezeichnen. Doch heißt keine der in der Sammlung vertretenen echten Fabeln so. Wie weit der Bedeutungskreis von *bîspel* nach der Seite der Erzählung hin gezogen werden kann, wird daran deutlich, daß der Dichter des grausigen Schwankes „Die drei Mönche von Kolmar"[35] seine Erzählung ein *bîspel* nennt.

Ebenso kennt die Spruchdichtung erzählende Stücke als *bîspel*, und es sind z. T. dieselben Dichter, die soeben für die erste Art der Verwendung heranzuziehen waren. Der Marner (XIV, 14) erzählt die Fabel von der Königswahl der Tiere, bei der die Kröte die Königswürde verlangt, als ein Bild derer, *die êren gernt unt sint ir gast*. Bruder Wernher[36] erzählt die Fabel von Schildkröte und Affe als *bîspel* mit politischer Anwendung auf die Heimkehr Friedrichs II. vom Kreuzzug, der Meissner[37] die Sage vom Jahreskönig, der Geld und Nahrung in die Wüste vorausschickt, mit Deutung auf die guten Werke. In Stolles[38] Spruch I, 25 scheinen *diu bîspel*, die *ein ungeslaht herre* auf sich beziehen könnte, auf eine Spruchreihe mit erzählten Geschichten zu weisen. Der unmittelbar folgende Spruch I, 26 mit der Fabel vom Esel in der Löwenhaut dürfte zu diesem Programm gehört haben.

Wie wenig jedoch auch hier an der Erzählung, wie viel an der Bedeutung liegt, sei noch an einem Spruch Reinmars von Zweter,[39] Walthers bedeutendstem Nachfahren, illustriert. Spruch 201 (S. 511) beginnt:

Ein vederlôsiu vledermûs
z'einem valken sprach: „her valke, ich habe in
mînem hûs

[35] Hrsg. von Heinrich Niewöhner, Das neue Gesamtabenteuer Bd. 1, Berlin 1937. S. 127–132. de Boor, Texte und Zeugnisse, S. 1451–56.
[36] Bruder Wernher: von der Hagen, Minnesinger III, 16. Nr. II, 26.
[37] Der Meissner: von der Hagen, Minnesinger III, 94. Nr. IV, 11 und 12.
[38] Meister Stolle: von der Hagen, Minnesinger III, 7. Nr. I, 25.
[39] Hrsg. von Gustav Roethe, Leipzig 1887.

valkengevidere veile; her valk, welt ir daz hân, sô seht mich an.
dâbî sô saz ein œder gouch,
der jach, er wære meister nahtegalgesanges ouch.

Reinmar fährt in der Ausdeutung fort: *diz bîspel tumben man alhie betiutet*. Tiere, die wie Menschen reden und handeln, das ist Fabelsituation. Aber wer wollte das eine erzählte Fabel nennen! Es sind Stümpfe zweier fabelartiger Geschichten: Fledermaus und Falke, Kuckuck und Nachtigall. Keine ist auserzählt, Falke und Nachtigall bleiben stumm und ohne Handlung. Daher fehlt eine Schlußpointe; die zweite verzichtet sogar ganz auf direkte Rede, die ein Kernstück des Fabelstils ist. Das liegt bei einem geübten Mann und Vortragskünstler wie Reinmar sicher nicht daran, daß er unfähig war zu erzählen, sondern daß er es unnötig fand. Ihm genügte das, was er als Träger der Bedeutung brauchte, auf die er zielte: die Überheblichkeit der beiden minderwertigen Partner Fledermaus und Kuckuck. Sie bedeuten einen Toren, der – selbst ohne Ehre – behauptet, anderen Ehre verschaffen zu können. Damit sind wohl speziell Lobsprüche minderwertiger, unedler Fahrender auf hohe Herren angegriffen.[40]

Aus all dem ergibt sich, daß der Sinngehalt von *bîspel* sehr weiträumig ist und nicht von der Erzählung her, sondern von der Bedeutung her gefaßt werden muß. Eine Erzählung irgendwelcher Art, und damit auch eine Fabel, konnte als *bîspel* bezeichnet werden, wenn sie eine Deutung im Sinn einer religiösen oder moralischen Lehre erfährt. Aber auch dann ist nicht der Inhalt, sondern die Bedeutung das Entscheidende. An dem Spruch Reinmars von Zweter war zu sehen, daß die Substanz der Erzählung schrumpfen kann, sofern die Bedeutung dadurch um so sichtbarer wird.

Damit ordnet sich das *bîspel* in eine für das Mittelalter wichtige Denkform ein, die das mittelalterliche Weltbild entscheidend bestimmt: in die *significatio*, mhd. *bezeichenunge* oder *betiutunge*. Nhd. „Bedeutung" wird dem Gewicht, das dieser Begriff

[40] Man könnte speziell an den Marner denken, der ein erbitterter Feind Reinmars war und unflätige Schmähsprüche gegen ihn gedichtet hat.

im Mittelalter hat, in keiner Weise gerecht; vollends falsch wäre es, das *bîspel* im literarischen Bereich als ein bloßes dichterisches Spiel nach dem Prinzip des *utile dulci* aufzufassen.

Freidank sagt in einem Abschnitt der Bescheidenheit, der von Gott handelt

12,9–12 Diu erde keiner slahte treit,
daz gar sî âne bezeichenheit.
nehein geschephede ist sô frî,
sin bezeichne anders, dan si sî.

Es gibt also nichts in der Welt, das ohne *bezeichenheit*, ohne *significatio* ist. Und er präzisiert es weiter dahin, daß nichts Geschaffenes so frei sei, daß es nicht etwas anderes bezeichne als es sei. Kein Ding trägt seinen Sinn autonom in sich und aus seinem Wesen. Es ist zugleich ein Zeichen, ein *signum*, das anderes und Wesentlicheres aussagt. Freidank ist kein Gelehrter, der theologische Spekulation vor Gelehrten ausbreitet. Er ist ein wacher Beobachter des Lebens im Besitz der allgemeinen Bildung seiner Zeit. Er faßt gültige Wahrheiten und Einsichten in knapper, dem Laien verständlicher Form zusammen. Was er über *bezeichenheit* sagt, formuliert also eine allgemeingültige und im allgemeinen Bewußtsein lebendige Anschauung.

Fast gleichzeitig spricht der gelehrte Friauler Thomasin von Zirklære im Wälschen Gast dasselbe aus:

10 437 daz man ûzerhalben siht,
daz ist ân bezeichenunge niht,
wan ez bezeichent z'aller vrist,
daz ouch innerthalben ist.

Gott hat die Welt geschaffen, wie man sie *ûzerhalben siht*, die Fülle der Erscheinungen, die mit unseren Sinnen erfaßbar sind und erfaßt werden. Aber das ist nicht das Wesentliche. Kein Ding ist *âne bezeichenheit* (Freidank), *ân bezeichenunge* (Thomasin), ohne etwas, das *innerthalben* ist. Diese *bezeichenheit* aber ist den Dingen inhärent zu eigen; sie ist ihnen bei der Schöpfung mitgegeben. Sie sind Gottes Zeichen, die von Gottes Wesen, Tun und Forderungen künden, wenn man sie richtig zu deuten weiß. Welterkenntnis wird damit zur Welt-

deutung: die Entschlüsselung der *signa* ist eine Wissenschaft mit ihrer eigenen Methode.

Bekanntlich ist diese Methode der Entschlüsselung an dem Text der Bibel, dem unmittelbaren *verbum dei* entwickelt worden.[41] Seit Origines ist alle Bibelexegese auf dem Prinzip des mehrfachen Schriftsinnes begründet. Es kann variiert, verfeinert, systematisiert werden, das Prinzip bleibt immer das gleiche, daß hinter dem Wortsinn des biblischen Textes ein tieferer, in der Inspiration von Gott mit gegebener Sinn steht, der auf Tatsachen der Glaubens- und Sittenlehre zielt. Das Alte Testament weist prophetisch oder präfigurativ auf das Neue Testament und die darauf gegründeten Glaubenstatsachen hin. Doch auch das Neue Testament ist der Auslegung nach dem mehrfachen Sinn unterworfen. Biblische Theologie ist das Suchen und Finden der hinter dem Wortsinn liegenden significativen Aussagen des Textes.

Sobald Bibelexegese in deutscher Sprache beginnt, bewegt sie sich auf diesen Bahnen. Zwischen Otfried von Weißenburg, dem Schüler Hrabans, im 9. Jahrhundert, und Johannes von Frankenstein, dem Schüler des Matthäus von Krakau, im 14. Jahrhundert, bestehen nur gradmäßige, nicht grundsätzliche methodische Unterschiede.

Im vierten Buch, das dem Passionsgeschehen gewidmet ist, erzählt Otfried von Weißenburg in Kapitel 4 den Einzug Christi in Jerusalem. Dem folgt Kapitel 5, das er *spiritaliter* überschreibt, und das der Ausdeutung, der *significatio*, gewidmet ist. Es beginnt mit der Ankündigung, daß nun von den geistlichen Tatsachen die Rede sein soll: in Christi Zuge und in seinem Gange, im Gesang der Leute, was das Tier, der Esel, meine, was die Kleider bedeuten und die Äste, die sie abbrachen und auf den Weg streuten. Es geht mithin nicht um eine organische Deutung der geschlossenen Erzählung auf einen einheitlichen moralischen, dogmatischen oder pneumatischen Bezugspunkt, sondern um die spezielle Ausdeutung der einzelnen Züge oder Worte des Bibeltextes auf jeweils isolierte Einzeltatsachen der Glaubens- oder Sittenlehre. Entsprechend beginnt die Exegese bei dem Esel: *daz selba*

[41] Hierzu vor allem Henri de Lubac, Exégèse médiéval. Les quatre sens de l'écriture. 2 Teile in 4 Bänden. Paris 1959–64.

fihu birun wir. Aber auch der Esel wird nicht als eine Einheit genommen, sondern es werden einzelne Eigenschaften des Tieres hervorgehoben: er ist dumm, er ist geil, er muß Lasten tragen, er hat viel zu leiden. Und diese Eigenschaften werden auf den Menschen, speziell den noch nicht zum Glauben bekehrten Menschen bezogen. Es folgen die anderen Teile der Erzählung: der Ölberg, die beiden ausgesandten Jünger, die Kleider auf dem Rücken des Esels, die auf den Weg gebreiteten Kleider und Zweige, die geleitenden Leute, der Lobgesang der vorangehenden, der Lobgesang der nachfolgenden Menge. All dies „bedeutet" etwas, aber wie die Stücke der Erzählung einzeln auseinandergenommen sind, so bleibt auch die Deutung isoliert; sie will und soll sich nicht zu einer systematischen Einheit fügen. Diese Art der Exegese ist punktuell.

Freidank sagt indessen: nichts Geschaffenes ist ohne *bezeichenheit*. Die Bibelexegese ist nur ein erhabenes und autoritatives Vorbild eines weit über sie hinausgreifenden Denkens. Wie Gott in das von ihm inspirierte Wort der Schrift einen verborgenen Sinn gelegt hat, dessen Erschließung die volle Bedeutung des Bibelwortes erst offenbart, so hat er auch in seine Schöpfung und ihre Geschöpfe einen tieferen Sinn getan, den es zu erschließen gilt. Auch diese Aufgabe ist früh in Angriff genommen worden. Der Physiologus, ein im 2. Jahrhundert in Alexandrien entstandenes Tierbuch, übernimmt die Aufgabe der Deutung der Natur aus dem Denken der Significatio. Früh, spätestens im 6. Jahrhundert, ins Lateinische übertragen, wurde der Physiologus das entscheidende Tierbuch des Mittelalters. In der verkürzten Form der sogenannten Dicta Chrysostomi wird er zur Grundlage der frühmittelhochdeutschen Physiologus-Übersetzungen.[42] In einer Abfolge kurzer Einzeldarstellungen von Tieren werden jeweils zunächst bestimmte Eigenschaften und Verhaltensweisen des Tieres beschrieben und dann unter Heranziehung von Bibelstellen ausgedeutet. Die älteste deutsche Physiologus-Übersetzung des

[42] Friedrich Wilhelm, Denkmäler deutscher Prosa des 11. und 12. Jahrhunderts. Bd. I: Text, Bd. II: Kommentar. Münchener Texte Heft 8. München 1914 und 1918. Neudruck München 1960. Die deutschen Texte Bd. I, S. 4–28, der lateinische Text Bd. II, S. 13–44.

11. Jahrhunderts stellt den Satz voran: *Hier begin ih einna reda umbe diu tier, uuaz siu geslihe* (geistlich) *bezehinen:* das Programm der Significatio wird angekündigt.

Wenn wir uns Aufbau und Sinn des Werkes klarmachen wollen, so betrachten wir das erste Kapitel vom Löwen. In drei Abschnitten werden drei Qualitäten des Löwen abgehandelt: wenn er den Jäger wittert, vertilgt er seine Spur mit dem Schwanz, damit dieser ihn nicht findet. Der Löwe schläft mit wachen Augen. Die Löwin bringt ihre Jungen tot zur Welt; nach drei Tagen kommt der Vater und bläst sie an, davon werden sie zum Leben erweckt. Diese drei Qualitäten bedeuten die Menschwerdung Christi, die zwei Naturen Christi und die Auferstehung. Die Menschwerdung, weil die Menschengestalt den Teufel, d.h. den Jäger hindert, in Christus Gottes Sohn zu erkennen. Die zwei Naturen, weil das Schlafen die menschliche, das Wachen die göttliche Natur bedeutet. Die Auferstehung, weil Christus durch Gott-Vater nach drei Tagen aus dem Grabe erweckt wird.

Man sieht, wie die exegetische Methode der Bibelauslegung sich hier wiederholt. Die als naturwissenschaftliche Tatsachen geglaubten Qualitäten des Löwen entsprechen dem Verbalsinn des Bibelwortes; sie sind das *ûzerhalp* des Thomasin von Zirklære. Der Löwe wird nicht als Löwe beschrieben und einheitlich gedeutet, so wenig wie der Esel in der Palmsonntagserzählung bei Otfried. Es sind drei isolierte Einzelqualitäten, die jede für sich auf eine einzelne Tatsache der Glaubenslehre significativ bezogen werden. Es ist die punktuelle Methode der Bibelexegese. Durch Hinweise auf das Vorkommen des Löwen in der Bibel endlich und die Verwendung biblischer Aussagen für die Ausdeutung wird der unmittelbare Anschluß an die Heilige Schrift gewonnen.

Im Fall des Löwen ist wie bei anderen Tieren: Einhorn, Phönix, Pelikan die Exegese auf Glaubenstatsachen gerichtet, das, was Otfried *spiritaliter* oder *mystice* nennt. Daneben steht die Auslegung auf die sittlichen Forderungen der christlichen Morallehre: Otfrieds *moraliter*. Die Sirenen und ihr verderblicher Gesang erhalten die Auslegung: *sic igitur decipiuntur et illi, qui diabolicis pompis et theatralibus voluptatibus delectati vel tragediis musicis soluti et velut somno mentis gravati efficiuntur adversae virtutis avidissima preda.* Das Tier Autula hat zwei Hör-

ner wie scharfe Sägen, die jeden Baum fällen, und kein Jäger kann es fangen. Wenn es aber im Euphrat trinkt, so spielt es mit den weichen Ranken am Ufer; sie wickeln sich um die Hörner und der Jäger kann die Autula töten. *Duo cornua duo sunt testamenta. Sed noli ludere cum vino, in quo est luxuria, ne te obliges et incidas in muscipulam diaboli, qui te videns obseptum vitio occidit. Vir autem sapiens et prudens a vino et muliere se avertit.* Vom Fuchs sagt der Physiologus: Wenn er nichts zu fressen findet, wälzt er sich auf roter Erde, um wie mit Blut überströmt auszusehen, und stellt sich tot. Wenn die Vögel ihn so sehen, kommen sie und setzen sich auf ihn. Dann springt der Fuchs auf und erschnappt sie. Dies wird auf den Teufel und die Häretiker gedeutet.[43]

Dieses Kapitel des Physiologus über den Fuchs ist geeignet, wieder in den Bereich der Literatur zurückzuführen. Der Fuchs wird in einem listigen und zweckvollen Handeln dargestellt; so knapp der Bericht des Physiologus ist, er ist der Keim einer Geschichte. Man könnte sie sich zu einer kleinen Verserzählung entwickelt denken, mit Fuchs und Vögeln als Spieler und Gegenspieler, und erhielte etwas, das einer Fabel ähnlich sähe.

Dennoch wäre es keine Fabel, und zwar aus zwei Gründen.

1. Der Bericht des Physiologus geht zwar von derselben Qualität des Fuchses aus wie die Tierfabel: von seiner List. Aber für den Physiologus ist nicht nur die Qualität der List naturwissenschaftliche Wirklichkeit, sondern auch das daraus entwickelte Verhalten des Fuchses. Der Fuchs könnte im Physiologus nicht redend gedacht werden wie in der Fabel, weil das eine Vermenschlichung über alle Naturmöglichkeit hinaus wäre. Doch auch seine List ist nicht vom Menschen her entwickelt; er handelt aus dem Wesen des Fuchses, so wie ein Fuchs nach den naturwissenschaftlichen Vorstellungen des Physiologus handeln kann. Ganz anders die Fabel. Die bekannte äsopische Fabel vom Fuchs und vom Raben hat dasselbe Thema: Überlistung eines Vogels durch den Fuchs. Aber diese Tiere leben in einer anderen als der wissenschaftlichen Wirklichkeit. Sie leben in einer poetischen Wirklichkeit, in der sie die Gabe haben, menschlich zu reden, zu denken

[43] Die Sirenen, a.a.O., Bd. II, S. 24; die Autula S. 28; der Fuchs S. 33.

und zu handeln. Sie sind „wirklich" nur im Geist des formenden Erzählers; und nur solange die poetische Verzauberung anhält, haben sie Wirklichkeit im Geist des Lesers oder Hörers.

2. Daraus ergibt sich eine ganz verschiedene Art der Bedeutung und Deutung. Der Physiologus geht von einer äußeren Wirklichkeit aus, die durch den Akt der Deutung zu einer ganz anderen, höheren Wirklichkeit in Relation gesetzt werden soll. Niemand könnte aus den naturwissenschaftlichen Tatsachen, die der Physiologus mitteilt, als solchen erkennen, was sie bedeuten. Dies muß durch einen intellektuellen Akt nach einer gültigen wissenschaftlichen Methode, der Methode der Significatio, erkannt und ausführlich dargelegt werden. Die geistige Leistung besteht darin, zwei vorgegebene Wirklichkeiten, die naturwissenschaftliche und die religiös-moralische, zu einander in Beziehung zu setzen, bzw. die von Gott gesetzte, immanent vorhandene Beziehung zu erkennen und damit erst die volle Wirklichkeit als Außen und Innen der Erscheinung zu erfassen.

Bei der Fabel ist umgekehrt die eigentliche geistige Leistung die schöpferische Erfindung einer poetischen Wirklichkeit, die Travestierung des Menschen in das Tier und die daraus entwickelte Geschichte. Die Fabel bedeutet nicht etwas „ganz anderes", sie sagt in sich und durch sich aus, was sie meint. Das *fabula docet* ist darum kein notwendiger Bestandteil der literarischen Darbietung der Fabel.

Wir haben soeben durch ein kleines Gedankenexperiment aus dem Bericht des Physiologus eine Erzählung konstruiert und sie in ihrem Unterschied zur Fabel diskutiert. Man kann das Experiment umkehren und sich die Fabel vom Fuchs und Raben der Deutungsform der Significatio unterworfen denken. Dann wäre der Fuchs wie im Physiologus der Teufel, der Rabe wie die Vögel des Physiologus der Mensch. Der Teufel verlockt durch Schmeichelreden – wie einst beim Sündenfall – den Raben dazu, zu singen, d.h. sich der Lust der Welt zu ergeben. Dadurch verliert er den Käse, d.h. das Heil seiner Seele; diese wird vom Teufel geschnappt. Solche Deutung wäre für das Mittelalter so wenig komisch wie die Tatsache, daß der Löwe seine Jungen anbrüllt, um sie zum Leben zu erwecken. Wichtig ist für uns an diesem Experiment, daß durch eine solche Deutung der Sinn der Fabel zer-

stört wird und die daraus sich ergebende Erkenntnis, daß die „Bedeutung", die ja auch der Fabel innewohnt, eine ganz andere sein muß als die „Bedeutung" des Denkens nach der Significatio.

Wenden wir uns von diesen konstruierten Fällen der wirklich vorhandenen Literatur des Mittelalters zu, so finden wir dort Dichtungen, die tatsächlich so verfahren wie das Beispiel aus dem Physiologus, Dichtungen, die von Erscheinungen der Wirklichkeit ausgehen, um ihnen durch die Methode der Significatio Bedeutung zu geben. Wollen wir diese als eine Gattung anerkennen, so bietet sich für ihre Benennung der Terminus *bîspel* an. Denn das entspricht genau dem Wortsinn von *bîspel* in frühen und wichtigen Belegen. In dem Gedicht *von den vier schîvin* des Wernher vom Niederrhein[44] wird als *bîspil* der Vorgang des Fischens mit dem Angelhaken beschrieben. Er wird in der bekannten Weise auf die Zweinaturenlehre angewendet, die Gottheit als der Angelhaken, das menschliche Fleisch als der Köder, nach dem der Teufel, der Fisch, schnappt. Bei Wolfram wird die wirkliche Qualität eines Tieres, die Schwarz-Weiß-Zeichnung der Elster, durch einen bewußten Deutungsakt zu etwas ganz anderem, einer moralischen Verhaltensweise und über sie weiterführend zu einer zentralen Tatsache christlicher Glaubensvorstellung, zum Dualismus von Himmel und Hölle in Beziehung gesetzt. Der Vorgang des Fischens, das Äußere der Elster erhalten dadurch erst gültige Bedeutung.

Es gibt beim Stricker kleine Stücke, die sich dichterisch damit begnügen, eine solche Relation von Außen und Innen herzustellen. Ein so einfaches kleines Stück wie das vom unfruchtbaren Baum[45] steht dem Wolframschen Elsternbîspel nahe: ein Baum, der schön blüht, aber keine Frucht trägt, gleicht einem Lügner, der mehr verspricht, als er leisten will. Das ist nicht viel mehr als eine Metapher; diese acht Zeilen könnten als Bild in einer epischen Dichtung stehen. Auch die sprachliche Formung ist nicht auf den Typus der Significatio gerichtet mit sprachlicher Aufgliederung

[44] Hrsg. von K. Köhn, Die Gedichte des Wilden Mannes und Wernhers vom Niederrhein, Berlin 1891, V. 441 ff, S. 69 f.

[45] Ute Schwab, Der Stricker. Tierbîspel. Altd. Textbibl. 54, Tübingen 1960. S. 86.

in Erscheinung und Bedeutung. Dies tut dagegen der kleine Zehnzeiler vom Hasen.[46] Man kann keinen Hasen zähmen – wenn man ihn 30 Jahre am Band hat und läßt ihn wieder los, so wird er wieder wild. Dies ist die Erscheinung. Die Bedeutung wird angekündigt: (Z. 6) *diz ist ein glîchez bilde.* Wer Ehre hat und nicht auf sie aufpaßt, dem entflieht sie noch leichter als der Hase.

Ein wenig ausführlicher ist das Gedicht von der Katze.[47] Z. 1 bis 10 geben das Faktum: Katzen wollen alles Futter für sich haben; wenn sie nicht alles fressen können, so verunreinigen sie das Übrige, um es für andere Tiere ungenießbar zu machen. Z. 11 bis 28 bringen die ausführliche Ausdeutung. Die Katze bedeutet einen lüsternen Mann, der mehr Frauen begehrt, als er gewinnen kann. Die er nicht erobern kann, bringt er doch in schlechten Ruf, so daß niemand sie mehr haben mag. Wieder ist der Ausgangspunkt ein Stück wirklich beobachtetes Tierleben. Die Ausdeutung ist nicht implicite gegeben; sie muß nach dem Typus der moralischen Significatio gefunden werden. Die Beobachtung aus dem Tierreich könnte höchstens ganz allgemein als Bild der Mißgunst dienen. Erst durch einen bewußten Akt des deutenden Intellektes wird es in Anknüpfung an den Begriff der Verunreinigung auf das spezifische Verhalten sexueller Unmoral transponiert. Hundert Jahre später entwickelt der Teichner[48] dieselbe Bedeutung am Bild des Wolfes, der 30 Schafe reißt, obwohl er nur eines fressen kann.

Noch näher am Typus des Physiologus liegt Strickers *bîspel* von den Fliegen und der Milch.[49] Die Fliegen, so berichtet er, suchen die laue Milch auf und verunreinigen sie, doch scheuen sie die heiße Milch auf dem Feuer. Das ist gewiß keine „Erzählung", es ist eine Beobachtung über das Verhalten von Tieren. Dann folgt die Deutung. Sie liegt weit ab und kann nur aus mittelalterlichem, nicht aus modernem Denken entwickelt werden. Die Milch ist das Gebet. Die Fliegen sind unreine Gedanken, die den lauen Beter

[46] Ute Schwab, a. a. O., S. 90.

[47] Ute Schwab, a. a. O., S. 48f.

[48] Hrsg. von Heinrich Niewöhner, DTM Bd. XLIV. 1. Bd. Berlin 1963. S. 181, Nr. 159.

[49] Die Milch und die Fliegen. Hrsg. Alb. Leitzmann, Die Lehrgedichte der Melker Hs. Nr. 28. DTM IV. Berlin 1904.

stören. Das Feuer ist die Minne des Heiligen Geistes, die uns im Denken an das Leiden Christi zur Compassio entzündet. Das ist typisches Significatiodenken, wobei alte Significationen: die Milch für die Reinheit, das Feuer für den Heiligen Geist eingeordnet werden. Auch die punktuelle Deutungstechnik der Bibelexegese und des Physiologus wiederholt sich. Das Banalste wird Bedeutungsträger. Freidanks Wort, daß nichts Geschaffenes so frei sei, daß es nicht etwas anderes bezeichne als es sei, bestätigt sich.

Entsprechende Beispiele aus der Spruchdichtung sind weiter oben schon angeführt: der faule Apfel, der die gesunden ansteckt, der Wein, der zu Essig wird, und ähnliche. Gute Stücke finden sich wieder unter Pfeiffers Altdeutschen Beispielen. So wird etwa in Nr. VIII „Der Vogel und der Sperber" ein Vogel, der sich über seinem Singen vergißt und von dem Sperber ergriffen wird, auf *der werlde kint* gedeutet, die in der Weltlust Gott vergessen, bis der Tod sie ereilt. In Nr. III wird die einfache Tatsache, daß eine schöne Blume durch kalten Reif zerstört wird, auf eine schöne Frau bezogen, die einem alten Mann zur Ehe gegeben wird. Die Sammlung enthält eine ganze Reihe solcher eigentlicher *bîspel*, an denen man die verschiedenen Möglichkeiten ihrer Ausformung studieren kann.

Doch nicht nur Erscheinungen der Natur, auch Erscheinungen des menschlichen Lebens können in der Form des *bîspel* behandelt werden. Ein frühes Beispiel im geistlichen Bereich ist das Gedicht von der Hochzeit (frühes 12. Jahrhundert). Die mystische Auslegung des Hohen Liedes, nach der Gott der Bräutigam, die menschliche Seele oder Maria die Braut ist, wird hier in das reale Bild der Werbung und Vermählung eines hohen Herrn mit einer Jungfrau umgesetzt. Der Herr wohnt auf einem hohen Berg, von dem aus er die schöne Jungfrau im Tal erblickt. Mit Botenwerbung, Ringverlöbnis, Einkleidung, Einholung, Hochzeitszug und Festmahl geht die Vermählung vor sich. Von allen Einzelheiten dieses Vorgangs wird dann dargelegt, was sie *bezeichenen*. Der Dichter nannte dies, wie wir sahen, *ein hêrez spel*.

Wenn hier ein altes Stück Bibelexegese in die irdische Realität transponiert wird, so greifen spätere Dichter des 13./14. Jahrhunderts unmittelbar in das menschliche Leben und finden oder er-

finden Situationen und Vorgänge, die sie in Sprüchen oder kleinen Reimpaargedichten durch significative Deutung zum *bîspel* formen.

Ein kleines Stück, das eine reine Erfahrungstatsache ausdeutet, ist Nr. XXXV in Pfeiffers Altdeutschen Beispielen: Das gebratene Ei. Ein Kind möchte ein gebratenes Ei vom Feuer stibitzen. Nach Kindesart kneift es die Augen zu und meint, weil es selbst nichts sieht, würde auch nicht gesehen, was es tut. Es faßt zu, greift daneben und verbrennt sich die Hand. Die Deutung geht auf blinde Gier nach fremdem Besitz, speziell auf die blinden Minnediebe.

Hier geht es noch um eine bloße Erfahrungstatsache aus beobachteter Wirklichkeit. Meister Stolle[50] erzählt in einem Spruch, wie ein Mann im Gefolge des Königs an seinem Garten vorbeireitet, in dem er einen Galgen errichtet hat. Auf die Frage des Königs erläutert er: „Daran hänge ich das Unkraut, das mein gutes Kraut vernichtet, und lasse es verdorren." Der Sinn deutet auf gerechtes Gericht. Hier geschieht etwas Neues. Keine vorgegebene Tatsache wird gedeutet, sondern ein „Fall" konstruiert, der aus einer kleinen Handlung besteht. Sie ist als solche ohne erzählerisches Interesse. Erst die Deutung gibt ihr Gewicht. Und sie ist offensichtlich von der Deutung her konzipiert. In aller Einfachheit kündigt sich eine andere Gattung an, die ebenfalls auf der Denkform der Significatio beruht, die aber ein neues Element hineinbringt, das Element der Erfindung. Bei der Bibelexegese wie bei den Dingen und Wesen der Natur ist die Sache vorgegeben; die geistige Leistung ist es, die adäquate Bedeutung zu erforschen und darzulegen. Hier ist das Verfahren offenbar umgekehrt: die Deutung ist vorgegeben und auf sie hin wird aus den unendlichen Möglichkeiten menschlichen Daseins die adäquate Auswahl getroffen. Auch das ist ein sehr alter Typus; es ist der Typus der Parabel und des biblischen Gleichnisses.

Der Teichner[51] erzählt von zwei Männern, die sich gegen ihren Landherren vergangen haben, der eine schwerer, der andere leich-

---

[50] Meister Stolle: von der Hagen, Minnesinger III, 5. Nr. 9. de Boor, Texte und Zeugnisse, S. 764.

[51] Heinrich Niewöhner, a.a.O., S. 104, Nr. 91.

ter. Der größere Missetäter wirft sich dem Herren zu Füßen und wird begnadigt, der andere versucht zu entfliehen, wird ergriffen und hingerichtet. Sehr deutlich steht als Skizze das Gleichnis Christi dahinter, das er beim Gastmahl des Pharisäers Simon im Hinblick auf Maria Magdalena erzählt, von den beiden Schuldnern, einem größeren und einem geringeren, denen ihr Gläubiger ihre Schulden erläßt. Nur steht der aus der Situation erfaßbaren, von der erbarmenden Liebe des Herrn getragenen Meinung des biblischen Gleichnisses hier eine echte Significatio gegenüber, die mit einem Akt des Intellektes hinter der äußeren Erscheinung etwas ganz anderes erkennt. Es bedeutet nämlich die wahre und die falsche Beichte und Buße und ihre Folgen für das Seelenheil.

Sobald Erfindung ins Spiel tritt, erhält auch die dichterische Phantasie freien Raum; die gleichnishafte Geschichte kann wirklich erzählt werden. Wir belegen es an dem Gedicht des Stricker: Der wahre Freund.[52] Ein Mann wird um Leib und Leben vor das Gericht seines Herren gefordert; er muß fürchten, zum Tode verurteilt zu werden. In seiner Not wendet er sich an seine Freunde um Hilfe. Sein liebster Freund sagt: „Ich kann nichts für dich tun, aber ich gebe dir dieses Tuch mit, damit du bei der Hinrichtung die Augen verbinden kannst." Der zweite sagt: „Ich kann nichts für dich tun, aber ich werde dich bis zur Tür des Gerichtes begleiten." Der dritte, den der Mann oft vernachlässigt hat, geht mit ihm vor den Herren und bittet ihn frei. Das ist eine fortlaufende, sich steigernde, Spannung weckende und lösende Erzählung. Aber sie ist ohne Pointe; sie hat keinen Abschluß. Diesen findet sie erst in der Deutung. Der Mann bedeutet den sündigen Menschen im Augenblick des Todes; der Tod selbst ist die Forderung vor das Gericht Gottes. Der liebste Freund ist sein Besitz; von ihm folgt ihm nur ein Leichentuch ins Grab. Der zweite ist die Verwandtschaft; sie kann ihm nur Geleit bis ans Grab, an die Pforte zum ewigen Gericht, geben. Der dritte, oft vernachlässigte, sind die guten Werke; sie begleiten ihn in die Ewigkeit und bitten ihn vor dem Gericht Gottes frei von der Verdammnis. Auch hier

---

[52] Hrsg. von Gustav Rosenhagen, Die Heidelberger Handschrift Cod. pal. germ. 341. DTM XVII, Berlin 1909. Nr. 75, S. 59–61. de Boor, Texte und Zeugnisse, S. 539–40.

ist die Geschichte von der Deutung her aufgebaut; jedes einzelne Ding und jeder Schritt der Handlung sind so ausgewählt, daß sie zu der beabsichtigten Deutung stimmen. Für den Hörer aber kehrt sich die Situation um. Er vernimmt zunächst eine Erzählung, die er mit Spannung verfolgt. Die Lösung bringt ihm erst die Deutung, die Punkt für Punkt vorgetragen werden muß, um den wahren Sinn der zunächst nur als Geschichte aufgefaßten Erzählung zu enthüllen und ihr den eigentlichen Wert zu geben. Mit einer Dichtung wie dieser sind wir im Bereich der Parabel, dem Typus der Ringparabel oder des Mannes im Syrerland. Auch sie sind von der Deutung her so aufgebaut, daß jeder Zug und jedes Ding sich der beabsichtigten Deutung sinnvoll zuordnen. Sofern man auch dies gattungsmäßig unter der Bezeichnung *bîspel* einordnen will, so muß doch der Unterschied von dem, was wir knapp den Physiologus-Typus nennen können, deutlich im Blick bleiben.

Da der Typus des *bîspel* auf einer allgemeinen Vorstellungsform beruht, verwirklicht er sich auch in anderen Gattungen. Das *bîspel* geht von der Vorstellung aus, daß die wirklichen Dinge etwas anderes bedeuten, als sie ihrer Erscheinung nach sind, und daß der Verstand sie deuten kann. Das parabelhafte *bîspel* erfindet Situationen oder Vorgänge, die in der Wirklichkeit da sein oder sich ereignen können, mit Blick auf die vorgegebene Deutung. Es soll enträtselt werden. Das *bîspel* steht damit in Beziehung zum Rätsel. Wolfram weiß, daß zur Lösung eines *bîspel* der Scharfsinn des Ratenden gehört; Walther fordert den *meister* zur Lösung seines als *bîspel* bezeichneten Spruches vom krummen Richter auf; Friedrich von Sonnenburg erhält sein *bîspel* von seiner Geliebten zur Lösung aufgegeben.

Das bekannte Rätsel vom Schnee[53] sagt Vogel und meint Schnee, es sagt Frau und meint die Sonne. Aber indem es dem Vogel und der Frau besondere, ihnen nicht zugehörige, ihre Wirklichkeit geradezu aufhebende Eigenschaften zuteilt – der Vogel ist federlos, die Frau fußlos, handlos und mundlos – sagt

[53] Nach der Herstellung von Andreas Heusler. Neuerdings bei Friedrich von der Leyen, Deutsche Dichtung des Mittelalters. Inselverlag 1962. S. 83. Der lateinische Text nach der Reichenauer Hs. 205 (9./10. Jahrhundert): MSD I, S. 21 Nr. VII,4.

es nicht nur, daß es etwas ganz anderes meine, sondern weist schon in die Richtung, in der der Scharfsinn des Ratenden zu suchen hat. Was hier zu suchen ist, liegt im natürlichen Erfahrungsbereich des Menschen. Das ist eine urtümliche Rätselform, wie sie z. B. in den altnordischen Heidreksrätseln der Hervararsaga[54] vorliegt und sich im deutschen Traugemundlied[55] wiederholt. Wir stellen daneben ein spätes Rätsel des 15. Jahrhunderts.[56]

welchs ist ein wald ôn laub,
ein strasz ôn staub,
ein hausz ôn rauch,
ein volk ôn gauch,
ein land ôn dieb,
ein geselschaft ôn lieb ?

Die ersten beiden Fragen sind echte Rätselfragen, die Lösung liegt im Bereich der natürlichen Erfahrung: ein Tannenwald, ein schiffbarer Fluß. Die nächsten aber haben die Lösungen: das Paradies, Enoch und Elias, der Himmel, die Hölle. Das sind Antworten, die aus dem Geist der significatio erdacht und nur gelehrtem Scharfsinn begreiflich sind. Das andere, das sie bedeuten, stellt die Beziehung der wirklichen Dinge zu der höheren Wirklichkeit her.

Hier bleibt es noch bei der einfachen Frage und Antwort. Das Kunsträtsel des späten Mittelalters tut den letzten Schritt zum Typus *bîspel* hin, indem es komplizierte Sachverhalte konstruiert, bei denen jede Einzelheit etwas bedeutet und als Einzelheit, punktuell, gedeutet werden muß. Die Deutung liegt im Bereich des Religiösen oder Moralischen. Um es an einem bekannten Beispiel zu exemplifizieren: das erste Rätsel Klingsors im Wartburgkrieg[57] lautet in Kürze: Ein Kind schlief auf dem Damm eines gestauten Sees. Sein Vater versucht vergebens, es zu wecken: mit einem Ru-

[54] Hrsg. von Heusler/Ranisch, Eddica Minora. Dortmund 1903. Nr. XXI. Deutsch: Sammlung Thule, Edda Bd. II.

[55] MSD, 3. Aufl. 1892. Neudruck Berlin/Zürich 1964. S. 192–195. de Boor, Texte und Zeugnisse, S. 906–908.

[56] Friedrich von der Leyen, Deutsche Dichtung des Mittelalters, S. 83.

[57] Hrsg. von T. A. Rompelman, Amsterdam 1939. Das Rätsel auch bei de Boor, Texte und Zeugnisse, S. 910–913.

tenstreich, einem Hornstoß, einer Ohrfeige, einem Keulenwurf. Allein das Kind schlief weiter: da brach der Damm. Aus lauter Möglichkeiten der alltäglichen Wirklichkeit ist eine Art Geschichte erfunden, freilich eine besonders zusammenhangs- und pointenlose. Wolfram von Eschenbach findet die Lösung. Das Kind ist der sündige Mensch, der Vater Gott. Das Horn sind die Priester und ihre lehrende Stimme. Der Rutenstreich ist das Herzeleid, das einem in der Familie zustößt, der Backenstreich ist Krankheit, der Keulenwurf der Tod. Der Seedamm ist die dem Menschen zugemessene Lebenszeit, die mit dem Keulenwurf, dem Tode, endet: der Damm bricht. Der Schlaf ist die Sünde, aus der Gott den Menschen durch seine Lehre und die Kraft des Leidens zu Reue und Beichte erwecken will. Wo der Mensch im Sündenschlaf verharrt, da bricht der Damm und er versinkt in ewige Verdammnis. Das ist genau der Typus des auf der Significatio aufgebauten *bîspels*, nur sind Erscheinung und Deutung nach den Regeln des Rätsels auf zwei Personen verteilt: den Wissenden, der die Aufgabe mit Kenntnis der Deutung stellt, und den Nicht-Wissenden, der mit seinem Scharfsinn die Deutung finden soll und findet. Gäbe ein Dichter in einem kleinen Reimpaarwerk oder einem Spruchpaar Erzählung und Deutung ohne verteilte Rollen, so bekämen wir ein *bîspel*, das dem vom wahren Freund analog wäre.

Die Allegorie steht der *bezeichenunge* nahe, indem auch sie eine konkrete Erscheinung erfindet, in der sich eine abstrakte, religiöse, moralische oder sonstige Qualität verleiblicht und erkannt werden will. Die hohe Ritterdichtung liebt die Allegorie in der Form der Personifikation: Frau Ehre, Frau Schande, Frau Minne, Frau Aventiure. Es entspricht dem Denken dieser Dichtung in Leitbildern, daß sie organische Gestalten schafft und mit dem Titel *frouwe* das schöne und edle Bild der höfischen Dame heraufbeschwört, selbst wenn es um die Personifizierung von Lastern (Frau Schande) geht. Auch wo bestimmende Attribute: Fortuna mit dem Rade, Justitia mit Waage, Schwert und Binde, die Eitelkeit mit dem Spiegel beigegeben werden, ist die Gestaltwerdung im einheitlich-anschaulichen Bild nicht beeinträchtigt. Wie zurückhaltend ist doch Walther noch in der bloßen Andeutung der Häßlichkeit des Rückens von Frau Welt; erst Spätere, Konrad

von Würzburg[58] und der Guotære,[59] wagen sie auszumalen. Daran ändert sich auch nichts, wenn diese allegorischen Figuren aus bloßen Erscheinungen zu handelnden Personen werden, vom Streit der Töchter Gottes im Anschluß an die bekannte Predigt Bernhards von Clairvaux über das Streitgespräch zwischen Liebe und Schœne bei Reinmar von Brennenberg,[60] zwischen Ehre und Schande bei Meister Kelin,[61] zwischen Minne und Welt bei Frauenlob[62] bis zu der weit durchgeführten allegorischen Handlung in der Psychomachie des Seifried Helbling.[63]

Daneben aber gibt es einen ganz anderen allegorischen Typus. Da erscheinen Figuren, die, gewissermaßen in Umkehrung der Significatio, aus lauter unorganischen Einzelteilen aufgebaut werden, deren jeder einen besonderen, der Deutung bedürftigen Wesenszug ausdrückt. Friedrich von Sonnenburg[64] konstruiert eine Frau-Welt-Figur, die nicht nur als zugleich mächtig und hinfällig oder als Braut des Teufels charakterisiert, sondern disparat mit einem Rücken aus Blei, einem Bauch aus Stahl und gefiederten Füßen ausgestattet wird. Er deutet sie nicht, sondern gibt sie als Rätsel zur Deutung auf: *der frouwen namen, meister, rât.* Noch weit verwickelter konstruiert Johann von Würzburg[65] die Gestalt der Aventiure, die seinem Helden Wilhelm von Österreich begegnet. Ihr Leib ist aus lauter einzelnen Gliedern tierischer oder mineralischer Herkunft aufgebaut, und das Wunderwesen expli-

---

[58] Der Welt Lohn, hrsg. von Edward Schröder in: Konrad von Würzburg, Kleinere Dichtungen Bd. 1. 3. Aufl. durch Ludwig Wolff, Berlin 1959. S. 1–11.

[59] Der Guotære: von der Hagen, Minnesinger III, 41. Nr. 1–5. de Boor, Texte und Zeugnisse, S. 490f.

[60] Reinmar von Brennenberg: Carl von Kraus, Deutsche Liederdichter des 13. Jahrhunderts. Tübingen 1952–1958. Bd. 1, S. 330f. de Boor, Texte und Zeugnisse, S. 880f.

[61] Meister Kelin: von der Hagen, Minnesinger III, 23. Nr. III, 3 u. 4. de Boor, Texte und Zeugnisse, S. 862f.

[62] Frauenlob: Hrsg. von Ludwig Ettmüller, Quedlinburg und Leipzig 1843. Nr. 424ff. S. 235–242. de Boor, Texte und Zeugnisse, S. 497–505. Dazu H. de Boor, Frauenlobs Streitgespräch zwischen Minne und Welt. Beitr. (Tübingen) 85 (1963) S. 383–409.

[63] Hrsg. von Jos. Seemüller, Halle 1886. Nr. VII, S. 238–279. de Boor, Texte und Zeugnisse, S. 843–860.

[64] Sonnenburg: a.a.O. S. 69 Nr. IV, 17.

[65] Hrsg. von Ernst Regel, DTM III, Berlin 1906.

ziert sich selber eingehend nach der Methode der Significatio. Und schon viel früher hat Reinmar von Zweter[66] in einem Doppelspruch die Idealfigur des echten Mannes gemalt, an der nichts Menschliches ist, und die damit den Typus höfischer Personifikation völlig verleugnet. Dies „Idealbild" ist aus lauter Tierbestandteilen aufgebaut, die aus dem Physiologus oder sonst geläufigen Tiersignificationen entnommen sind: Straußenaugen, Kranichhals, Schweinsohren, Löwenherz, je eine Adler- und Greifenklaue, Bärenfüße. Eine eigene Strophe gibt jedem Teil seine zeichenhafte Deutung.

Wenn der Typus des *bîspel* so weit ausgreift, kann man sich nicht wundern, wenn er sich auch der Fabel bemächtigt. Ich meine damit noch nicht die Umwandlung echter Fabeln zum *bîspel*, worauf ich später noch zu sprechen komme; ich denke zu nächst an Fälle, wo ein *bîspel* mit den Requisiten der Fabel, den menschlich denkenden, handelnden und redenden Tieren, aufgebaut wird. Mir scheint ein solches Verfahren in der Ecbasis captivi[67] vorzuliegen, die sich zu Recht *per tropologiam* nennt. Die Rahmenerzählung von dem Kalb, das aus dem Stall entflieht, das vom Wolf gefangen wird, um gefressen zu werden, von der Herde unter Führung des Stieres befreit und in den Stall zurückgebracht wird – das sind Fabelrequisiten, aber die Erzählung ist keine Fabel. Die ganze Geschichte ist tropologisch von der Deutung her und auf die Bedeutung hin aufgebaut; sie gewinnt als Ganzes und in ihren einzelnen Bestandteilen erst Bedeutung, indem diese etwas anderes meinen als sie sagen. Ob wir sie nun grundsätzlich religiös deuten wie Ehrismann[68] als der von der Weltlust verlockte Mensch, der dem Teufel verfällt, aber durch reumütige Rückkehr in ein asketisches Dasein gerettet wird, oder realistisch wie etwa Strecker im Verfasserlexikon als die wirkliche Geschichte eines freiheitsdurstigen Klosterschülers, oder auch als beides – immer bleibt die Deutung, die *tropologia*, das eigentliche Ziel der Erzählung. Dadurch unterscheidet sie sich grundsätzlich von der echten Löwenfabel, die der Wolf seinen Genossen erzählt.

---

[66] Reinmar von Zweter: a. a. O., Nr. 99/100. de Boor, Texte und Zeugnisse, S. 724.

[67] Hrsg. von Karl Strecker, Script. rer. germ. in usum scholarum. 1935.

[68] Gustav Ehrismann, Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. Bd. 1. 2. Aufl. München 1932. S. 382.

Spätere Beispiele finden sich wieder in Pfeiffers Sammlung. Ich greife zur Illustration Nr. X heraus: Der Adler und die Eule. Ein Adler wirbt lange um die Minne der Eule, aber sie hält ihn in einer langen Rede hin. Das beobachtet eine Mäusebussard. Er bringt der Eule eine Maus, und sie gibt sich sofort seiner Minne hin. Dann verläßt der Bussard die Eule und rühmt sich in einer Versammlung von Vögeln, bei der auch der Adler zugegen ist, seines raschen Erfolges bei der Eule. Sie verfällt daraufhin allgemeiner Verachtung. Die Geschichte ist mit den Mitteln der Fabel auf eine Deutung hin konstruiert, die gegeben werden muß und gegeben wird. Die Eule ist eine Frau, die einem edlen Bewerber absagt und sich für kleine Gaben einem Unedlen rasch hingibt, der sie bald im Stich läßt, sich seiner Erfolge rühmt und sie dadurch ins Gerede bringt.

Damit sind wir zur Fabel zurückgekehrt. Der Ausgangspunkt war der Versuch, das *bîspel* als literarische Gattung an der Gegenüberstellung mit der Fabel zu gewinnen. Wir sind dabei auf eine Grundhaltung mittelalterlichen Denkens geführt worden und haben sie in literarischen Erscheinungen wirksam gefunden, auf die sich die Bezeichnung *bîspel* als Gattungsbezeichnung anwenden läßt. So wird sich nunmehr die Gegenüberstellung von *bîspel* und Fabel auf Grundsätzliches zurückführen lassen.

Ich fasse kurz zusammen, was sich über *bîspel* ergeben hat. *bîspel* meint zunächst nichts Literarisches, zumal keine literarische Gattung. Es meint jede Anwendungsmöglichkeit der Significatio. Die Anwendung auf einen literarischen Stoff beliebiger Art ist nur eine dieser Möglichkeiten. Die Significatio ist eine transzendent bestimmte und damit mittelalterliche Denkweise. Sie entspringt aus der Überzeugung, daß der Welt und den irdischen Dingen kein eigener Wert zukommt. Sie sind der Eitelkeit und Vergänglichkeit anheimgegeben, woraus sich ihre Wertlosigkeit ergibt. Sie erhalten Wert erst durch ihre Zuordnung zu Gott. Eine der wichtigsten Formen solcher Zuordnung ist es, daß die Dinge Zeichen für etwas Transzendentes sind und Aussagen über Gott, über die Lehren des Glaubens oder über die gottgesetzten Sittengebote enthalten. Diese Zeichen müssen mit wissenschaftlichen Methoden der Deutung erkannt werden. Sie sind an der theologi-

schen Bibelexegese entwickelt, aber früh auf die Dinge der Natur angewendet und auf die Erscheinungen des menschlichen Lebens erweitert worden. Indem so alle Dinge nach der Methode der Significatio ausdeutbar sind und jedes einzelne Ding – worauf hier nicht eingegangen werden kann – verschiedene Significationen in sich tragen kann,[69] spannt sich ein dichtes Netz von Beziehungen der Weltdinge zur Transzendenz, zu Gott, zur Heils- und Sittenlehre.

Auch wo das echte *bîspel* auf den Menschen Bezug nimmt, geschieht es nicht um des Menschen willen, sondern wegen seines Verhältnisses zu den transzendenten Mächten. Der Esel bei Otfried bedeutet nicht einen törichten, sondern den im Irrglauben befangenen Menschen. Die Vögel im Fuchskapitel des Physiologus meinen ebenso den Menschen, der dem Teufel verfallen ist, wie der singende Vogel in dem späten Gedicht vom Vogel und dem Sperber. Das Rätsel des Wartburgkrieges bezeichnet den Sünder und Gottes Bemühungen um seine Rettung. Strickers parabelartige Erzählung vom wahren Freund sieht den Menschen zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit. Das *bîspel* sagt vom Menschen nicht aus, wie er ist, sondern wie er sein sollte, um den Forderungen Gottes zu entsprechen und das Heil seiner Seele zu bewahren. Damit wohnt dem *bîspel* eine pädagogische Kraft inne, und es ist kein Wunder, daß das erziehungsgläubige späte Mittelalter dem *bîspel* in seiner umfänglichen didaktischen Dichtung einen so großen Platz eingeräumt hat.

Die Fabel dagegen ist dem Mittelalter als antikes Erbe zugekommen. Sie ist aus einem weltimmanenten anthropozentrischen Denken geschaffen. Sie vermenschlicht die Wesen und Dinge der Natur durch einen dichterischen Akt, indem sie ihnen

---

[69] So kann der Löwe nicht nur, wie im Physiologus, Christus meinen, sondern in anderem Zusammenhang umgekehrt den Teufel, der da umgehet und suchet, wen er verschlinge. Die Schlange Aspis, die ihre Ohren verstopft, wenn Gefahr droht, kann ebenso den Menschen meinen, der sich vor den Einflüsterungen des Teufels hütet, wie den, der sich gutem Rat verschließt. In dem Kapitel *De vipera* gibt der Physiologus für die einzelnen Merkmale der Schlange teils negative, teils positive Deutungen, anknüpfend einerseits an Christi Scheltwort *progenies viperarum* gegen die Pharisäer, andererseits an Christi Wort: Seid klug wie die Schlangen.

menschliches Denken, Reden und Verhalten zuteilt, wobei wirkliche Qualitäten: die List des Fuchses, die Stärke des Löwen, die Gier des Wolfes, die unbeugsame Festigkeit des Eichbaums Ansatzpunkte geben können. Der Mensch bemächtigt sich im Bild der Natur, er geht in sie ein und formt sie zum Bild seiner selbst. Indem die Fabel in der Natur den Menschen abbildet, wird sie zum Spiegel, in dem er sich selber sieht, und zwar unmittelbar, wie er ist. Das *bîspel* dagegen findet den Menschen in der Natur nur auf dem Umweg über einen intellektuellen Deutungsakt und nicht, wie er ist, sondern wie er der göttlichen Forderung genügt oder nicht genügt, d. h. wie er sein sollte oder nicht sein sollte.

Der alte Spruchdichter Herger verfaßte um 1160 den kleinen Siebenzeiler vom Wolf, der Schach spielt.[70] Als ein Widder vorbeikommt, bricht seine ererbte Natur durch; er vergißt das Spiel und gibt beide Türme für einen Bauern hin. Das ist eine echte Fabel; sie vermenschlicht das Tier, indem sie es Schach spielen läßt. Die einzelnen Erzählteile: der Wolf, der menschliche Gegner, der Widder, das Schachspiel bedeuten nicht jeder einzelne etwas ganz anderes, als sie sind, und das erkannt werden muß. Die Fabel sagt nicht: der Wolf ist der Teufel, das Spiel die Weltlust, oder wie immer das *bîspel* significatorisch deuten würde. Sie sagt: so ist der Wolf. Er mag sich dem Schachspiel, dem edlen Zeitvertreib gebildeter Menschen, hingeben, aber glaube nicht, daß er darum sein Wesen geändert hat. Wolf bleibt Wolf, rohe Gier rohe Gier, die durchbricht, wenn die Gelegenheit winkt.

Das *bîspel* will Erkenntnis, die Fabel gibt Lebenserfahrung, und sofern ein pädagogischer Zweck angestrebt wird, will das *bîspel* bessern, die Fabel klüger machen. Dabei trägt die Fabel ihre Lehre in sich, das *bîspel* muß sie deutend ausbreiten. Daraus ergibt sich eine verschiedene kompositorische Form: die Fabel kann, wie bei Herger, ohne Auslegung bleiben, weil sie sich selber deutet. Wo ein *fabula docet* gegeben wird, ist es kurz und anhangsartig gefaßt. Beim *bîspel* ist die Auslegung ein notwendiger Teil der Gesamtkomposition; sie verlangt breite Ausführlichkeit und überwiegt meist schon rein äußerlich den Erzählteil bedeutend an Umfang.

---

[70] Minnesangs Frühling 27,20.

Wenn wir das *bîspel* in seinem Wesen von der Bibelexegese und dem Physiologus her zu erfassen suchten, so war zu erwarten, daß sich die Deutung zunächst auf religiöse Vorstellungen oder religiös begründete sittliche Forderungen richtete. So fand es sich auch in einer Reihe der hier herangezogenen Beispiele bis zu dem späten Spruchgedicht des Teichner von dem Landherren und den beiden Missetätern. Indessen geschieht im 13. Jahrhundert der bedeutsame Schritt, daß das *bîspel* im Sinne der Significatio in die weltliche Sphäre übergreift. Das Bogen-*bîspel* Wolframs 241,9 bedeutet, wie auch immer, Wolframs Erzählweise, das *bîspel* von dem Mann, der auf dem Schiff geht (660,6), das rasche Emporwachsen von Gawans Ruhm. Und Walther zielt mit seinem *bîspel* vom krummen Richter auf eine politische Pointe.

Die moralische Didaktik des 13. Jahrhunderts löst sich aus der religiösen Gebundenheit. Wie die großen Leitbilder höfischen Rittertums zwar in Lehre und Leben der Kirche eingebettet bleiben, aber eine autonome Verhaltenslehre vorleben, so entwickelt die Didaxe des 13./14. Jahrhunderts eine Fülle von Verhaltensregeln, die sich zwar in ihrer letzten Begründung auf die christliche Tugendlehre zurückführen lassen, die aber eine autonome Gültigkeit in der Welt verlangen. Sie orientieren sich nicht mehr auf die Bezugspunkte Sünde und Tugend, Reue, Buße und Gnade, sondern auf weltliche Bezugspunkte wie Ehre und Schande, Weisheit und Torheit. Die verbreiteten Invektiven gegen den Geiz in der didaktischen Dichtung des 13. Jahrhunderts sehen die *avaritia* nicht mehr unmittelbar als eine der Todsünden, der die *caritas*, die erbarmende Nächstenliebe, gegenübersteht, sondern als Widerspiel der *milte*, einer sozial bedingten Tugend in einem innerweltlich gültigen, auf Ehre und Schande gerichteten Dienst-Lohn-System. Das sexuelle Verhältnis von Mann und Frau wird nicht mehr unter dem Aspekt der *luxuria* gesehen, sondern unter dem der Ehrbarkeit und der gesellschaftlichen Reputation.

Es ist bezeichnend für die tiefe Verwurzelung der Zeit in der Denkform der Significatio, daß diese auch gültig bleibt, wo die Lehre auf innerweltliche moralische, soziale oder politische Verhältnisse bezogen wird. Das war auch schon im Physiologus möglich. Die Deutung des Tieres Autula (S. 20 f.) rät zur Abstinenz

von Wein und Frauen, aber nur als praktische Folgerung aus der grundsätzlichen Warnung vor der Todsünde der *luxuria* und vor der *muscipula diaboli*. Die religiöse Begründung im christlichen Moralsystem ist natürlich auch in der *bîspel*-Dichtung des 13/14. Jahrhunderts immer mit gesetzt und kann im Einzelfall ausdrücklich ausgesprochen werden. Aber die unmittelbare Zielrichtung der Ausdeutung geht auf das praktische Verhalten in der Wirklichkeit des Lebens. Die Significatio wird, wenn wir den modernen Terminus gebrauchen dürfen, säkularisiert. Der faule Apfel, der den Haufen der guten Äpfel infiziert, bedeutet bei dem Guotære nicht mehr den sündigen Menschen, der tugendhafte Mitmenschen durch sein Beispiel zur Sünde verlockt. Aber er bedeutet auch hier etwas, das erst durch eine Operation des Verstandes erkannt wird: den schlechten Ratgeber am Hof eines jungen Fürsten. Der im Garten errichtete Galgen, an den das Unkraut gehängt wird, bedeutet nicht die Gerechtigkeit als eine göttliche Tugend, sondern die praktische Handhabung strenger Rechtsprechung, um die Guten, die Nutzpflanzen, vor der Unterdrükkung durch die Bösen, das Unkraut, zu schirmen. Die Significatio geht auf politisch-soziale Realitäten.

Unter den altdeutschen Beispielen Pfeiffers steht als Nr. VII Fink und Nachtigall. Eine *frouwe gemeit* fängt einen Finken und eine Nachtigall. Sie behält den schönen bunten Finken und läßt die unscheinbare Nachtigall fliegen. Zu spät merkt sie die Torheit ihrer Wahl, als sie die Nachtigall singen hört. Das bedeutet nicht mehr die falsche Wahl zwischen Hochmut und Demut und die Folgen für das Seelenheil, es ist in die Sphäre der Minnelehre übertragen: *der vinke bezeichent den rîchen man*; er trägt schöne Kleider und macht den Frauen reiche Geschenke, er ist aber *frî herzelîcher minne*. Die Nachtigall dagegen *ist gezalt mit ir tugenden manicvalt z'einem jungen wîsen*. Frauen, die der darin ausgesprochenen Lehre folgen, gewinnen *frum und êre*. Bildwahl und Terminologie sind der Minnedichtung entnommen. Aber die Verfahrensweise ist die der Significatio, der die Terminologie: *bezeichent, ist gezalt ze* entspricht.

Kehren wir nun zur echten Fabel zurück. Wo findet sie ihren Platz in der mittelalterlichen deutschen Literatur? Sie fügt sich weder dem Denken in Leitbildern der hohen höfischen Epik noch

dem Denken der „Bedeutung" im Sinn der Significatio. Darum hat sie sich nicht entfalten können; die Ansätze des späteren 12. Jahrhunderts in den knappen Fabelsprüchen Hergers, in dem großen Fabelepos des Reinhart Fuchs fanden wenig Nachfolge. Daß die Fabel bekannt war, zeigt etwa Walthers Anspielung auf Ameise und Grille in dem großen, eschatologisch gestimmten Gedicht 13,5: *Ôwê waz êren sich ellendet tiuschen landen.* Aber hier ist zugleich der Schritt getan, der die Fabel in die zeitmögliche Auffassungsweise einordnete: sie erhält eine religiöse Significatio. Sie „bedeutet" nicht mehr, was sie qua Fabel bedeutet: den leichtlebigen Toren und den bedachten Haushalter, sie bedeutet ins Eschatologische gewendet den Menschen, der sorglos sein Endschicksal vergißt oder es vorsorglich bedenkt. Die Fabel wird zum *bîspel* umgeprägt.

Der Stricker ist wohl der erste Dichter,[71] der in seine lehrhafte Kleinepik auch die Fabel einbezieht. Sein *fabula docet* zeigt oft, daß er die Fabel in ihrem Sinn, der unmittelbaren Bildwerdung menschlichen Wesens, begriffen hat. Aber oft bestimmte auch die beherrschende Denkform der Significatio und die aus ihr sich ergebende Form der Auslegung seine Behandlung der Fabel. Er erzählt die Fabel vom Hahn und der Perle[72] und begreift ihren Sinn. Aber die Deutung geschieht in einer der Significatio entsprechenden Auseinanderlegung der Erzählteile: 19 *der hane gelîchet einem man*; 25 *waz sint die mergriezen*? Sie sind *diu wort, der wir niezen gegen got und nâch den êren.* Noch auffälliger geschieht es in der Fabel vom Käfer im Rosenhaus.[73] Der Käfer ist ein Mann, der sich durch das äußere Aussehen einer untugendhaften Frau betören läßt. Die Rose ist die Schönheit der Frau, die vergänglich ist. Die Wolken sind *ir unstæter muot*, der starke Wind, der die Rose entblättert, *diu werc, diu der gedanc birt*, die zuletzt allein zurückbleibenden Dornen sind *der schanden dorn.* Die Fabel ist zum *bîspel* umgeprägt, und alsbald schwillt die Deutung an; sie beansprucht die Hälfte des ganzen Gedichtes.

---

[71] Unter Pfeiffers Beispielen ist eine Reihe echter Fabeln, von denen nicht auszumachen ist, wie sie zeitlich zum Stricker stehen.

[72] Ute Schwab, a.a.O., Nr. I. S. 1 ff.

[73] Ute Schwab, a.a.O., Nr. III. S. 8 ff.

Ein letztes Beispiel soll die Umwandlung der Fabel zum *bîspel* illustrieren. Die hübsche Geschichte vom Kater als Freier ist uns in zwei Fassungen bewahrt, einmal einfacher und anspruchsloser beim Stricker,[74] einmal in dichterischer Entfaltung ihrer zierlichen Reize durch Herrant von Wildonie.[75] Der Kater, von der eigenen Herrlichkeit überzeugt, meint, daß nur die mächtigste Frau seiner würdig sei. So wirbt er um die Sonne, allein sie verweist ihn an den Nebel, der mächtiger ist als sie, weil er ihren Schein verhüllt, der Nebel an den Wind, der ihn vertreibt, der Wind an die Mauer, die seinem Wüten widersteht, die Mauer an die Maus, die sie unterwühlt, die Maus an die Katze als das mächtigste aller Tiere. Die Lehre: Schuster bleib bei deinen Leisten hat der Stricker begriffen:

159 alsam geschiht dem tumben man,
der daz niht bedenken kan,
wer er ist und war er sol.

Dazu die knapp zusammenfassende Schlußzeile: *ieslîch man sol sîn reht bewarn*: jeder bleibe in seiner Ordnung. Herrant dagegen, der so viel bessere Erzähler, gibt eine Bedeutung, die niemand ahnen kann. Der Kater „bedeutet" einen Ritter, der den Dienst bei seinem alten Lehnsherren aufkündigt und in immer neue Dienste tritt, bis er einsieht, daß der erste der beste war.[76] Die exakte Methode der Significatio, die Ausdeutung jedes einzelnen Erzählstückes, ist nicht angewendet. Aber deutlich ist eine verritterte Significatio gemeint – und deutlich wird zugleich noch einmal, wie Sinn und Wesen der Fabel damit totgeschlagen werden.

---

[74] Ute Schwab, a.a.O., Nr. X. S. 48ff.

[75] K. F. Kummer, Die poetischen Erzählungen des Herrant von Wildonje und die kleinen österreichischen Minnesinger. Wien 1880. S. 168–176. de Boor, Texte und Zeugnisse, S. 1468–1472.

[76] Es ist interessant, daß der Stricker dasselbe Thema von ungetreuen Dienstmannen, die einem guten Herren aufkündigen, um in den Dienst eines reichen, aber schlechten Herren zu treten, aus der biblischen Geschichte von der Anbetung des goldenen Kalbes deutet (Melker Hs. DTM IV, Nr. 12: Die ungetreuen Juden). Hier sind die Relationen sozusagen vertauscht: ein biblischer Text erfährt eine weltliche Deutung.

Wir haben damit über den Geltungsbereich des *bîspel* einen Überblick gewonnen. Wir haben festgestellt, daß *bîspel* zunächst keine Gattung, sondern einen Typus meint, der sich in verschiedenen Formen literarisch verwirklichen kann. Sofern wir *bîspel* als Gattungsbezeichnung verwenden wollen, müssen wir es einschränkend beschreiben. Ich habe vorgeschlagen, den Terminus auf Gedichte zu beschränken, die nach dem Physiologus-Typus konzipiert sind. Das sind solche, die von einer vorgegebenen Tatsache oder Beobachtung der Natur ausgehen und deren „Bedeutung", religiös oder weltlich, nach der Methode der Significatio bestimmen. Das wäre die klarste Abgrenzung. Will man den Terminus auch für Erzählungen verwenden, dann sollte er solchen Fällen vorbehalten bleiben, wo die Erzählung eindeutig von der gewünschten Deutung her konstruiert ist. Auch müßte man sich dabei der Unterschiede der beiden Gruppen bewußt bleiben. Wo dagegen die Denk- und Deutungsform der Significatio auf andere Gattungen angewendet und übertragen wird, sollte man nicht mehr von *bîspel* sprechen. Wie man ein nach diesem Typus gebautes Rätsel eben als Rätsel und nicht als *bîspel* bezeichnet, sollte man eine significativ gedeutete Fabel bei der Gattung Fabel belassen und nur anmerken, daß sie in diesem Fall einer ihr fremden, aber für die mittelalterliche Denkweise bezeichnenden Deutung unterworfen worden ist.