

Wolf und Lamm

Zur Karriere einer politischen Metapher
im Kontext der europäischen Fabel

Henning Siekmann



21 Bamberger Studien zu Literatur, Kultur und Medien

Bamberger Studien zu Literatur,
Kultur und Medien

hg. von Andrea Bartl, Hans-Peter Ecker, Jörn Glasenapp,
Iris Hermann, Christoph Houswitschka, Friedhelm Marx

Band 21



University
of Bamberg
Press

2017

Wolf und Lamm

Zur Karriere einer politischen Metapher
im Kontext der europäischen Fabel

Henning Siekmann

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de/> abrufbar.

Diese Arbeit hat der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg als Dissertation vorgelegen.

Erstgutachter: Prof. Dr. Jörn Glasenapp

Zweitgutachterin: PD Dr. Claudia Lillge

Tag der mündlichen Prüfung: 01.02.2017

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über den Hochschulschriften-Server (OPUS; <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/>) der Universitätsbibliothek Bamberg erreichbar. Kopien und Ausdrücke dürfen nur zum privaten und sonstigen eigenen Gebrauch angefertigt werden.

Herstellung und Druck: docupoint Magdeburg

Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press, Larissa Günther

Fotografien auf Umschlag sowie im Innenteil (Bildstrecke „Wolf und Lamm“),

© Henning Siekmann.

© University of Bamberg Press Bamberg, 2017

<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 2192-7901

ISBN: 978-3-86309-525-3 (Druckausgabe)

eISBN: 978-3-86309-526-0 (Online-Ausgabe)

URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus4-506473

DOI: <http://dx.doi.org/10.20378/irbo-50647>

Inhalt

EINLEITUNG.....	9
1. Tier und Mensch in der Sichtweise der <i>Cultural Animal Studies</i>	22
2. Dreieck der politischen Staatstiere: Wolf, Fuchs und Löwe....	38
3. Wolf und Lamm als politische Metapher.....	45
I WOLF UND LAMM. ZUR GENESE EINER POLITISCHEN METAPHER IN DER GRIECHISCH-RÖMISCHEN ANTIKE	51
1. Prolog	53
2. Eschatologischer Tierfrieden	56
3. Tiervergleiche und Tiergleichnisse in Homers <i>Ilias</i>	64
4. Die Fabel und das Recht des Stärkeren.....	85
II WOLF UND LAMM AM FLUSS: EINFÜHRUNG IN DIE THEORIE DER FABEL.....	95
1. Zur Semantik der Fabel	102
2. Zur Pragmatik der Fabel.....	112
3. „Der Wolf und das Lamm“: eine politische Fabel	119
III DER ZORN DES TYRANNEN: PHÄDRUS UND DIE PESSIMISTISCHE ANTHROPOLOGIE.....	135
1. Urtext–Ursprungserzählung.....	137
2. Phädrus' <i>Liber Fabularum</i> : Die erste autonome Fabelsammlung	144
3. Die ‚Legende‘ vom Aufstand der Fabel	149
4. „ <i>Lupus et Agnus</i> “: Vom juridischen zum anthropologischen Code der Fabel.....	160

IV WOLF UND LAMM BEI MARTIN LUTHER UND IM PROTESTANTISMUS	175
1. Luthers Fabel „Vom Wolff und Lemlin“	181
2. Der theologische Code der Fabel	192
3. Fabel und Sprichwort.....	204
4. Wolf und Lamm als Formel	215
V LA FONTAINES IRONIE	221
1. The good, the bad & ugly: Gilles Corrozets Emblemfabel „Du Loup & De L’Aigneau“	227
2. Im Zeichen der Genelykologie: Derridas La Fontaine-Lektüre.....	244
3. Jean de La Fontaine: „Le Loup et L’Agneau“	260
VI WOLF UND LAMM, JUGENDFREI	287
1. Wolf, Gottsched und Lessing: Die Fabel als literarisches Instrument der praktischen Philosophie.....	296
2. Wolf und Lamm, jugendfrei.....	312
3. Wolf und Lamm und ihre Parodie: Lessings Fabel „Der Wolf und das Schaf“	331
VII NACHLEBEN DER METAPHER 20. JAHRHUNDERT	345
1. Dolf Sternberger: Lektionen zu Wolf und Lamm	347
2. Verteidigung der Wölfe gegen die Lämmer	361
3. Wolf und Lamm und „mehr als ein Ende“: Helmut Arntzen und Hans Blumenberg	373
4. Epilog.....	386
LITERATURVERZEICHNIS.....	389
DANK.....	422

Im Andenken an Dorothea Siekmann (1950–2014)

EINLEITUNG



Die Idee des Menschen in der europäischen Geschichte drückt sich in der Unterscheidung vom Tier aus. Mit seiner Unvernunft beweisen sie die Menschenwürde.

Max Horkheimer/Theodor W. Adorno,
Dialektik der Aufklärung

Die ‚Animalitätsfrage‘ ist selbstverständlich nicht eine Frage unter anderen. Wenn ich sie seit langer Zeit für entscheidend halte [...], an sich selbst sowie ihres strategischen Wertes wegen, so tue ich dies, weil sie – schwierig und rätselhaft an sich – auch die Grenze darstellt, von der sich all die anderen großen Fragen und all die Begriffe abheben und bestimmen lassen, die ‚das Eigene des Menschen‘, das Wesen und die Zukunft, die Ethik, die Politik, das Recht, die ‚Menschenrechte‘, das ‚Verbrechen gegen die Menschlichkeit‘, den ‚Genozid‘ usw. einkreisen sollen.

Jacques Derrida, *Woraus wird Morgen gemacht sein?*

Seit dem 11. September 2001 erscheint die Welt in einem anderen Licht. Von hier aus nahm der sogenannte internationale ‚Krieg gegen den Terror‘ seinen Ausgang, mit dem das 21. Jahrhundert gleich zu Beginn die erste einschneidende Zäsur erfahren hat.¹ Im Rahmen dieser nun inzwischen mehr als 16 Jahre andauernden Bewältigung eines Ereignisses, das eine Reihe von Krisen und Kriegen hervorgebracht hat – angefangen beim Zweiten Irakkrieg (2003) bis hin zum aktuell anhaltenden Krieg gegen die Terrororganisation *Islamischer Staat* –, ist eine Dynamik in Gang gesetzt worden, die mehr und mehr Anlässe zur Sorge produziert. Wie wird es sich zukünftig mit der Demokratie in Europa, in Amerika, in Russland, in der Türkei, in Ägypten und anderswo verhalten?

Momentan scheint jeder Staat seine, jede noch so kleine politische Gruppierung ihre eigene Definition darüber zu erheben, was unter „Terror“ oder „Terrorismus“ zu verstehen sei. Staaten sprechen davon,

¹ Der Ausdruck „*War on terror*“ wurde als politisches Schlagwort von der ehemaligen US-Regierung unter G. W. Bush in Reaktion auf die Anschläge am 11. September 2001 ins Leben gerufen und inzwischen von den Regierungen diverser Länder zur Rechtfertigung weitreichender juristischer und militärischer Schritte übernommen.

ihre Autorität würde untergraben, die ‚Großmächte‘ bezichtigen sich gegenseitig der Lüge, autoritär agierenden Staatsapparaten wird von ihren Gegnern vorgeworfen, sie würden Staatsterrorismus betreiben. Der noch immer anhaltende Flüchtlingsstrom, der Europa und den Rest der Welt zu spalten droht, ausgelöst durch eine Vielzahl globaler Konflikte, ist nicht vom Terrorismusproblem abzulösen. Das Bemühen um Diplomatie ist unverkennbar, und doch scheint sich die politische Rhetorik allmählich hochzuschaukeln und auf Zeiten des Kalten Krieges zurückzuweisen. Vor nicht allzu langer Zeit schien noch ein arabischer Frühling in greifbarer Nähe, mit der immerhin vagen Hoffnung auf einen Sommer der Demokratie. Doch nun verfestigt sich unweigerlich der Eindruck, als gewönne das *Recht des Stärkeren* weltweit an Gewicht.

In dieser inzwischen unübersichtlichen Gemengelage nationaler, religiöser oder gar individueller Interessen wurde seit 9/11 ein neues Spiel um Deutungshoheit in Gang gesetzt, in das von Beginn an Tiere als mächtige Akteure involviert waren.

Ich möchte diese neuerliche Einbeziehung der Tiere in politische Auseinandersetzungen von Beginn an mit einem historischen Index versehen: So haben etwa Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in einem kurzen Fragment über Mensch und Tier ihre *Dialektik der Aufklärung* wesentlich auf die Diagnose gestützt, dass sich die „Idee des Menschen in der europäischen Geschichte“ in der „Unterscheidung vom Tier“ begründe.² Man hat diese enorm wirkungsmächtige Grenzziehung zwischen Menschen und (anderen) Tieren *anthropologische Differenz* genannt.³ Wollte man mit Giorgio Agamben die Wiederkehr politischer Tiere auf die Bühne der Öffentlichkeit dramatisch zuspitzen, so ließe sich davon sprechen, dass die „anthropologische Maschine der Moderne“ wieder an Fahrt aufgenommen hat, obwohl es zweifelsohne eine schöne Utopie ist, sie gründlich zu demontieren und dann stillzulegen.⁴

² Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1968, S. 295.

³ Vgl. Markus Wild: „Anthropologische Differenz“, in: *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*, hg. v. Roland Borgards, Stuttgart 2016, S. 47–59.

⁴ Vgl. Giorgio Agamben: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt a. M. 2003, S. 47. Eine kritische Betrachtung der Tierphilosophie Agambens, vor allem im Hinblick auf ihre Verbindung mit einer radikalen politischen Rhetorik, kann an diesem Ort nicht geleistet werden. Bereits die Metapher von der „anthropologischen Maschine der Moderne“ (vgl. insbesondere das XIV. Kapitel, „Anthropologische Maschine“, S. 42–48) wäre, insbesondere

Agamben beschreibt ihren Mechanismus als Ausschluss eines „Schon-Humane[n]“ als „(noch) Nicht-Humanes“; als Animalisierung des Menschen durch Absonderung des Nicht-Humanen im Menschen.⁵ Seine Ausführungen zielen im Wesentlichen auf „Affmen Menschen“; er zögert aber nicht, ausgehend von „paläontologischen Funde[n]“, eine Linie zur Ausgrenzung und zum Genozid an „Juden“ zu ziehen: Laut Agamben sah man ‚den Juden‘ (und leider ist diese Auffassung noch immer aktiv) als „im Menschen erzeugten Nichtmenschen“ an.⁶ So diene das Tier – und tut es noch immer – Menschen als Mittel zur Exklusion anderer Menschen.

Ins Feld geführt werden dabei offensichtlich nicht real existierende Tiere (obwohl auch diese, wie inzwischen bezeugt ist, unter Konflikten, Krisen und Kriegen leiden)⁷, sondern kulturell codierte ‚Zeichentiere‘, kurz: Tier*metaphern*. Dabei verhält es sich mit den tierischen keineswegs anders als mit ‚gewöhnlichen‘ Metaphern. Sie „eröffnen bestimmte Perspektiven, sie geben etwas zu sehen als etwas, sie rufen Affekte hervor. Sie bilden dadurch Einstellungen und leiten Handeln. Je stärker, desto mehr geht das metaphorische ‚als ob‘ über in eine Identifizierung.“⁸ Metaphern üben somit einen erheblichen Einfluss auf die lebensweltliche Orientierung der Menschen aus, gerade dann, wenn sie zur Ausgestaltung politischer Räume beitragen.

Methodisch möchte ich mich, bezogen auf einen noch immer höchst lesenswerten Beitrag von Gerhard Kurz zur Metaphertheorie, der sogenannten „Interaktionstheorie“ der Metapher anschließen, die sich im Widerstreit mit der auf Aristoteles zurückgehenden „Substitutionstheorie“ befindet.⁹ Während Aristoteles davon ausgeht, „das ‚eigentliche‘ Wort“ würde „durch ein fremdes ersetzt (substituiert)“, es bestehe mit anderen Worten eine „Ähnlichkeit oder Analogie“ – die Metapher wäre dann „ein um die Partikel ‚wie‘ verkürzter Vergleich“ –, rekurriere ich mit

bezogen auf die auf engstem Raum zusammengeführten Ausdrücke „Maschine“, „anthropologisch“ sowie „Moderne“ (Agamben spricht parallel noch von einer zweiten, einer „antiken“ anthropologischen Maschine), eine eigene Untersuchung wert.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. hierzu *Tiere im Krieg. Von der Antike bis zur Gegenwart*, hg. v. Rainer Pöppinghege, Paderborn/München u. a. 2009.

⁸ Gerhard Kurz: *Metapher, Allegorie, Symbol*, 6. Auflage, Göttingen 2009 [1982], S. 27.

⁹ Vgl. ebd., S. 7.

Kurz auf die Voraussetzungen der Interaktionstheorie, die dem entgegen setzt, „daß es für einen metaphorischen Ausdruck keinen ‚eigentlichen‘ Ausdruck gibt. Der metaphorische Ausdruck ist nicht ersetzbar, außer um den Preis eines Verlusts an Bedeutung. Untersucht wird nun Stellung und Funktion einer Metapher in einem Kontext, in einer Äußerung. Zwischen der Metapher und ihrem Kontext besteht semantische Inkongruenz. Ein wechselseitiger Interaktionsprozeß muß daher einsetzen (deswegen: Interaktion).“¹⁰ Die Metapher wäre demnach strikt aufzuwerten, denn ihre Bedeutung muss erheblich höher eingeschätzt werden als dass man sie, ich zitiere abermals Kurz, lediglich als eine „Störung der sprachlichen Ordnung darstellt“, die nichts anderes artikuliert als „die Erkenntnis einer Verwandtschaft der Dinge“.¹¹

Es geht mir, wie aus dem Vorspann meines Textes bereits deutlich geworden sein sollte, im Speziellen um die Analyse politischer Tier-Metaphoriken. Diese basiert auf einer „Kritik politischer Rhetorik und politischen Handelns“, die laut Gerhard Kurz immer auch als „eine Kritik der zugrundeliegenden Metaphorik“ durchgeführt werden sollte.¹² „Politische Metaphorik läßt sich z. B. danach befragen, welches Modell sie vom Staat entwirft, ein autoritäres oder ein demokratisches, wie viel Freiheit sie dem Menschen einräumt, welche Einstellungen gegenüber dem Anderen, dem Fremden erzeugt werden, ob sie Konfliktangst ausdrückt oder nicht.“¹³

Indem ich mich auf die Arbeit an politischen Tiermetaphern konzentriere, muss die ebenfalls dringende Frage, was Tieren im Rahmen menschlicher Konflikte tagtäglich widerfährt, anderen Studien überlassen werden. Mein vorrangiges Erkenntnisinteresse wird angeleitet von Fragen, wie Colin Salter sie aufgeworfen hat: Aus welchen Gründen wird „der Feind wie ein Tier dargestellt, dem die Menschlichkeit fehlt“? Wie wird das Tier „als Objekt“ zur „Metapher für das Schicksal des ‚anderen‘ Menschen? Warum wird „[d]er Feind, dem das Menschliche“ abgesprochen wird, „auf eine bedeutungsvolle Weise bedeutungslos und zwar indem er mit dem Tier als abwesenden Referenten, auf den man keinerlei

¹⁰ Ebd., S. 8.

¹¹ Ebd., S. 11.

¹² Ebd., S. 27.

¹³ Ebd.

Rücksicht nehmen muss, in Verbindung gebracht“? „Der Feind“, so beschließt Salter seine Ausführungen zu Tiermetaphern im Krieg, „ist von Bedeutung, insofern man sein Augenmerk auf ihn, als Feind, richten kann. Zugleich ist er völlig bedeutungslos, da er nichts Menschliches hat, und er es somit nicht verdient, dass man überhaupt auf ihn Rücksicht nimmt.“¹⁴

Es könnte von großem Wert für die Tierforschung sein, wenn sich die Beobachtungen Salters durch historische und aktuelle Fallbeispiele stützen ließen. Ob man sich nun ernsthafte Gedanken über die Verbesserung des Tierschutzes macht oder im Rahmen der Tier-Agency-Theorie über die Handlungsmacht von Tieren nachdenkt,¹⁵ so gilt es doch dabei stets zu berücksichtigen, dass sich das *Denken selbst* über Mensch und Tier noch immer grundlegend wandeln muss. Die Fortentwicklung der Tierethik etwa sollte in ihrer Kritik eines Anthropozentrismus oder „Ratiozentrismus“ die Errungenschaften einer Kantischen Philosophie, obwohl sie alle Zugeständnisse Tieren gegenüber nur im Namen des Menschen zu rechtfertigen scheint,¹⁶ nicht zu leichtfertig preisgeben. Auf

¹⁴ Vgl. Colin Salter: „Krieg“, übers. v. Tobias Sennhauser und Klaus Petrus, in: *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen*, hg. v. Arianna Ferrari und Klaus Petrus, Bielefeld 2015, S. 201–203, hier S. 201 f.

¹⁵ Für einen ersten Überblick über geläufige Tier-Agency-Theorien eignen sich vorzüglich die Sammelbände *Animals and Agency. An Interdisciplinary Exploration*, hg. v. Sarah E. MacFarland und Ryan Hediger, Leiden/Boston 2009 sowie *Das Handeln der Tiere. Tierliche Agency im Fokus der Human-Animal Studies*, hg. v. Sven Wirth, Anett Laue, Markus Kurth, Katharina Dornenzweig, Leonie Bossert, Karten Balgar, Bielefeld 2016.

¹⁶ Diese Annahme findet sich bei Bernd Gräfrath in Hinwendung zu den wichtigsten Diskussionssträngen der gegenwärtigen Moralphilosophie (wozu beispielsweise der „Utilitarismus“ zählt), vgl. Gräfrath: „Zwischen Sachen und Personen. Über die Entdeckung des Tieres in der Moralphilosophie der Gegenwart“, in: *Tierische Geschichte. Die Beziehung von Mensch und Tier in der Kultur der Moderne*, hg. v. Paul Münch, Paderborn/München u. a. 2010, S. 383–405. Gräfrath arbeitet genauestens die Vorzüge, aber auch die Abgründe von Kants Tierethik heraus: Obwohl Kant, beispielsweise in der *Metaphysik der Sitten* (1797), unmissverständlich Grausamkeit gegenüber Tieren verurteilt habe, so sei doch seine Ethik insgesamt von einem „Konzept der moralisch autonomen Person“ dominiert, „die nur dann moralisch verdienstvoll“ handle, wenn sie ihre Pflicht tue. (S. 384 f.) Was eben zur Folge hätte: Nur „[w]er bestimmten Pflichten unterstehen kann, kann auch bestimmte grundlegende Rechte für sich in Anspruch nehmen“. (S. 386) An diese Einschätzung schließt sich die Kritik an, dass Kant an diesem Punkt übersehe, „daß es auch Wesen geben könnte, denen man sinnvoller Weise bestimmte Rechte zuschreiben könnte (und sollte), ohne daß diese auch Pflichten übernehmen könnten“. (Ebd.) Wer sich näher mit den wichtigsten Fragen der Tierethik einzulassen gedenkt, dem wird ein erster Einstieg mit der Anthologie *Texte zur Tierethik* ermöglicht, hg. v. Ursula Wolf, Stuttgart 2008.

die mögliche Ambivalenz von Tierschutzbestrebungen, die hervortritt, wenn sich „Barmherzigkeit gegen Tiere“ mit einem bestimmten politischen Gestus überschneidet, haben abermals Horkheimer und Adorno am Beispiel des Nationalsozialismus aufmerksam gemacht:

Wenn Industriekönige und Faschistenführer Tiere um sich haben, sind es keine Pinscher, sondern dänische Doggen und Löwenjunge. Sie sollen Macht durch den Schrecken würzen, den sie einflößen. So blind steht der Koloß des faschistischen Schlächters vor der Natur, daß er ans Tier nur denkt, um Menschen durch es zu erniedrigen. Für ihn gilt wirklich, was Nietzsche Schopenhauer und Voltaire zu Unrecht vorwarf, daß sie ihren ‚Haß gegen gewisse Dinge und Menschen als Barmherzigkeit gegen Tiere zu verkleiden wußten.‘ Voraussetzung der Tier-, Natur- und Kinderfrommheit des Faschisten ist der Wille zur Verfolgung. Das lässige Streicheln über Kinderhaar und Tierfell heißt: die Hand hier kann vernichten. Sie tätschelt zärtlich das eine Opfer, bevor sie das andere niederschlägt, und ihre Wahl hat mit der eigenen Schuld des Opfers nicht zu tun. Die Liebkosung illustriert, daß alle vor der Macht dasselbe sind, daß sie kein eigenes Wesen haben. Dem blutigen Zweck der Herrschaft ist die Kreatur nur Material.¹⁷

Wenn auf diese Weise an die Tiere *als Mittel zum Zweck* erinnert wird, so führt mich das zu einer äußerst denkwürdigen und weit verbreiteten politischen Metapher, die die europäische Literatur- und Kulturgeschichte maßgeblich geprägt hat. Die Karriere, die der besonderen, ja prekären Konstellation Wolf und Lamm auf diese Weise beschieden war, lässt sich auf zwei Grundprobleme des Politischen zurückführen: a) auf das Problem der *Feindschaft* und b) das Problem des *Rechts des Stärkeren*, das sich in enger Nähe zum ersten Begriff befindet. Die Thematiken, die von den genannten Begrifflichkeiten berührt werden, treffen unmittelbar in das Herz des Politischen. Dabei treten sie keineswegs nur auf der Bühne großer Politik in Erscheinung, sondern reichen hinab bis in unsere alltägliche Lebenswelt. Um sie herum lassen sich weitere neuralgische Begriffe wie *Recht*, *Unrecht*, *Gerechtigkeit* oder *Gewalt* anordnen.

¹⁷ Horkheimer/Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, S. 303 f.

Was mich aber tatsächlich mehr umtreibt als die Begriffe, von denen aus die Feindschaft oder das Recht des Stärkeren perspektiviert werden können, betrifft die Tiermetaphern selbst. An der Konstellation von Wolf und Lamm gilt es zu demonstrieren, dass das Paar in einer Reihe prägnanter Fälle dazu diene – möglicherweise handelt es sich in dem beschriebenen Kontext sogar um die am häufigsten gebrauchte Metapher überhaupt –, Situationen von Feindschaft oder solche, in denen das Recht des Stärkeren zur Anwendung kommt, auf metaphorische Weise auszudrücken. Zudem ist mein Bestreben, die Effekte einzufangen, die sich durch eine immer wieder andere, kontextabhängige Verwendung der Wolf-und-Lamm-Metapher in die europäische Kulturgeschichte eingeschrieben haben. Dies alles wird nicht zu leisten sein, ohne in besonderer Weise den Kontext der europäischen Fabel zu berücksichtigen, die viele Male als flexible Form fungierte, um mit Hilfe der Zeichentiere Räume des Politischen umzugestalten. Warum, so könnte man in diesem Zusammenhang fragen, hat die Metapher selbst im 20. Jahrhundert noch eine derart große Attraktionskraft für unterschiedliche politische Kontexte entfaltet?

Allgemein zielt meine Studie darauf hin, einen Beitrag zum noch immer jungen Forschungsfeld der *Cultural Animal Studies* zu leisten,¹⁸ die die Arbeit des Metaphorologen¹⁹ bzw. das Problemfeld von „Tier und

¹⁸ Zum momentanen Standing der *Cultural Animal Studies*, in Verbindung mit einer kurzen Besprechung der wichtigsten Arbeiten aus den vergangenen Jahren, vgl. Roland Borgards: „Einleitung: Cultural Animal Studies“, in: *Tiere*, S. 1–5.

¹⁹ Einen sehr wichtigen Stellenwert für meine Analyse von Wolf und Lamm möchte ich zwei kleineren Texten von Hans Blumenberg zuerkennen: einerseits der Glossensammlung „Wolf und Lamm und mehr als ein Ende“, in: *Akzente* 36/1 (1989), S. 18–27, andererseits und vorzüglich dem früheren Beitrag „Wolf und Lamm. Vier Glossen zur Fabel“, in: *Akzente* 30/5 (1983), S. 389–392, der in Grundzügen die Idee der hier vorliegenden Studie vorwegnimmt. Anders als Jacques Derrida, der die Problematik von Tier-Mensch-Verhältnissen in anders gelagerter und weitaus umfassenderer Weise als Blumenberg behandelt hat, gilt meine Wertschätzung im Wesentlichen Blumenbergs historischer Durcharbeitung ausgewählter Metaphoriken, der strikten Aufwertung der Metaphernanalyse gegenüber der über Jahrhunderte dominierenden Arbeit am Begriff, die viele meiner Ausführungen inspiriert und erst in Gang gesetzt hat. Es wird sich vornehmlich im VII. Kapitel die Gelegenheit ergeben, Blumenbergs metaphorologische Arbeiten umfassender zu würdigen, wenn ich auf seinen eigenen, außergewöhnlichen Umgang mit der Wolf-und-Lamm-Metapher zu sprechen komme.

Metapher“ jüngst als einen der wichtigsten „Zugriffe“ für ihre Forschungsrichtung anerkannt haben.²⁰ Die letztlich gewonnenen Erkenntnisse verdanken sich ohne jeden Zweifel den anfänglichen Impulsen Jacques Derridas, der sich mit seinen ausführlichen und ausdauernden Tierstudien als einer der Ersten auf den von zahlreichen Hindernissen verstellten Weg begeben hat, die Grenzen zwischen Mensch und Tier gänzlich neu zu vermessen. Mit unbestechlichem *ethos* insistierte er darauf, dass die Tierfrage „nicht eine unter anderen“ sei.²¹ Keine Marginalie, kein Subtext, nicht bloß ein neues, attraktives oder gar lukratives Forschungsfeld (dann wäre sie institutionell domestiziert), sondern schlicht von fundamentaler Bedeutung für das Zusammenleben menschlicher und nicht-menschlicher Tiere, hier und jetzt und zukünftig.²² Nicht zu Unrecht haben sich diverse Richtungen der neuesten Tierforschung, unter dem Dach der *Cultural Animal Studies* versammelt, in positiver, zumindest in ihren Anfängen in zum Teil enthusiastischer Weise Derridas Haltung angeschlossen, etwa, wenn im ersten Beitrag des

²⁰ Vgl. Harun Maye: „Tiere und Metapher“, in: *Tiere*, S. 37–45.

²¹ Vgl. Jacques Derrida/Elisabeth Roudinesco: *Woraus wird Morgen gemacht sein? Ein Dialog*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Stuttgart 2006, S. 110. Um zusätzlich eine ‚Kronzeugin‘ für die angesprochenen Leistungen einzuführen, lenke ich die Aufmerksamkeit auf die äußerst ausgewogene Kritik von Donna Haraway, die Derridas Text „Und wenn das Tier antworten würde?“ (in: Jacques Derrida: *Das Tier, das ich also bin*, übers. v. Markus Sedlacek, Wien 2010, S. 175–202) einer erhellenden Lektüre unterzogen hat. Obwohl sie einige seiner Argumentationen zurückweist, scheut sie sich nicht, die Verdienste des Autors großzügig hervorzuheben. So schreibt Haraway, die Derridas Beziehung zu seiner Katze auf den Prüfstand stellt: „Irgendwie tauchte in diesem langen Essay zwischen all den Befangenheiten und Sehnsüchten die Katze nie wieder auf, obwohl er sich doch dem Verbrechen widmet, das die großartigen Besonderheiten, die im Kanon das Tierische vom Menschlichen scheidet, an den Tieren begangen haben; jenem Kanon, dessen Lektüre und Relektüre Derrida so leidenschaftlich gepflegt hat, dass man ihn nie wieder so wie zuvor wird lesen können.“ Vgl. Donna Haraway: „Und hat der Philosoph respondiert? Wenn Tiere den Blick erwidern“, übers. v. Friedrich Weltzien, in: *Texte zur Tiertheorie*, hg. v. Roland Borgards, Esther Köhring und Alexander Kling, Stuttgart 2015, S. 306–325.

²² Dass die besondere Relevanz der Tierfrage erst mühsam, geradezu gegen eine ‚Phalanx institutioneller Widerstände‘, erkämpft werden muss, bezeugt eindrücklich Mieke Roschers Text „Where is the animal in this text? Chancen und Grenzen einer Tiergeschichtsschreibung?“, in: *Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen*, hg. v. Chimaira-Arbeitskreis für Human-Animal Studies, Bielefeld 2011, S. 121–150. Obwohl zum Zeitpunkt ihres Beitrags bereits eine Reihe bedeutender Bände zum Tier innerhalb der Geschichtswissenschaften erschienen waren, beklagt Roscher, es „hätte sich gerade in der deutschen Geschichtswissenschaft die Meinung durchgesetzt, die Geschichte der Tiere sei kein adäquates Forschungsfeld [...]“. (S. 125)

Bandes des *Chimaira–Arbeitskreises für Human-Animal Studies* zu lesen ist, „die Frage ‚nach dem Tier‘ bzw. nach gesellschaftlichen Mensch-Tier-Verhältnissen“ stelle „eine der grundlegendsten ethisch-politischen wie philosophischen Fragen unserer Zeit dar“.²³

Bezogen auf die ersten Seiten meiner Einleitung, die einen Eindruck davon vermitteln sollten, inwiefern sich das Recht des Stärkeren wieder politisch in den Vordergrund spielt, sogar ‚hoffähig‘ zu werden droht, scheint es mir von besonderer Relevanz, an einen vielleicht noch zu wenig unter Gesichtspunkten der Tierforschung gelesenen Text aus dem Jahr 2003 zu erinnern, der früh, in unmittelbarer zeitlicher Nähe zum Zweiten Irakkrieg, die politische Entwicklung seit 9/11 nachdrücklich reflektiert hat.²⁴ Derridas Essay „Das Recht des Stärkeren (Gibt es Schurkenstaaten?)“, der sich als erster Beitrag in der Monografie *Schurken* findet, verfiicht das politische Modell einer „kommenden Demokratie“, die der Autor als alternativlos ansah.²⁵ Die in ihm entfaltenen Darlegungen und Argumentationen gleichen einer Sisyphosarbeit. Es wird der Anspruch erhoben, Souveränität grundlegend neu zu denken und zu definieren: „Ein roter Faden“, im Hinblick auf eine nachdrückliche

²³ Vgl. den bereits erwähnten ersten Band des Arbeitskreises für Human-Animal Studies, der im Jahr 2011 erschienen ist, insbesondere den Aufsatz von Chimaira Arbeitskreis: „Eine Einführung in gesellschaftliche Mensch-Tier-Verhältnisse und Human-Animal Studies“, in: *Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen*, S. 7–42, hier S. 13. Auf den ersten Seiten der Einleitung (S. 8–13) findet sich eine ausführliche Würdigung von Derridas Kritik des Logozentrismus, die als Basis dient, sich gegen die hegemonialen Diskurse zu richten, die im Wesentlichen auf einem noch immer erstaunlich weit verbreiteten Mensch-Tier-Dualismus beruhen. Dieser ist uns, worauf ich noch zurückkomme, seit Hesiods frühantiken Epen geläufig, er wurde aber bekanntermaßen von René Descartes im 17. Jahrhundert radikalisiert, indem dieser Tiere als Maschinen definierte.

²⁴ Vgl. Jacques Derrida: „Das Recht des Stärkeren (Gibt es Schurkenstaaten?)“, in: Ders.: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, übers. v. Horst Brühmann, Frankfurt a. M. 2003, S. 15–158.

²⁵ Demnach heißt es in „Das Recht des Stärkeren (Gibt es Schurkenstaaten?)“, dass der „Ausdruck ‚kommende Demokratie‘ die absolute und intrinsische Historizität des einzigen Systems, welches auf Selbstkritik und Perfektibilität – die Formel einer Autoimmunität – in sich, in seinen Begriff, aufnimmt. Die Demokratie ist das einzige System, das einzige Verfassungsmodell, in dem man prinzipiell das Recht hat, oder sich nimmt, alles öffentlich zu kritisieren, einschließlich der Idee der Demokratie, ihres Begriffs“ – und wie ich ergänzend hinzufügen würde: der sie konstituierenden Metaphern –, „ihrer Geschichte und ihres Namens. Einschließlich der Idee des Verfassungsmodells und der absoluten Autorität des Rechts. Also das einzige Universalisierbare, und darin liegt seine Chance und seine Zerbrechlichkeit“. (S. 124)

Aushandlung des Demokratischen, sollte mit den Worten des Essays die „große, drängende und schwierige Frage, das alte und neue Rätsel der *Souveränität* sein“, „heiße sie nun demokratisch oder nicht“.²⁶ Gegen die „Macht, die *sich selbst* ihr Gesetz *gibt*, ihre Gesetzeskraft, ihre Selbstrepräsentation, die souveräne Selbstvergewisserung“ plädiert Derrida für eine depotenzierte oder „geteilte Souveränität“.²⁷ Was in *Schurken* immer wieder in den Vordergrund tritt, ebenso in dem im gleichen Jahr parallel abgehaltenen Seminar „Das Tier und der Souverän“²⁸, betrifft die Existenz und Funktionsweise von Tiermetaphern in den Zwischenräumen der von Begriffen dominierten politischen Debatten. In Derridas Augen ist das Problem der Souveränität nicht in den Griff zu bekommen, ohne bestimmte Mensch-Tier-Verhältnisse grundlegend durcharbeiten und neu zu justieren. Ich würde sogar so weit gehen, *Schurken* dahingehend verstehen zu wollen, dass in beiden abgedruckten Essays das Fortleben der Demokratie im 21. Jahrhundert an eine gründliche Neuaushandlung der anthropologischen Differenz geknüpft wird. Diese These kann durch die Analyse einer beinahe schon berühmt gewordenen Tiermetapher veranschaulicht werden, die im Vorfeld des Zweiten Irakkriegs von den USA und Großbritannien medial propagiert wurde. Sie führt zurück auf die von Salter aufgebrachten Fragen, die Feindschaft und Souveränität mit Tieren verbindet. Dabei erinnert Derrida an den „Irak Saddam Husseins, der während der Krise von 1998 von Washington und London zum *rogue State* und zur *outlaw nation* erklärt wurde. In dieser neuen Lage wurde Saddam Hussein zuweilen als *beast of Baghdad* behandelt [...], obwohl er [...] lange Zeit ein geschätzter Verbündeter und wertvoller Wirtschaftspartner gewesen war.“²⁹ Äußerst zutreffend werden die „animalischen Konnotationen“ der Metapher herausgearbeitet: „Die

²⁶ Ebd., S. 10.

²⁷ Ebd., S. 27. Zur Idee einer geteilten Souveränität vgl. Jacques Derrida: *Das Tier und der Souverän I. Seminar 2001–2002*, übers. v. Markus Sedlaczek, hg. v. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet und Ginette Michaud, Wien 2015, S. 120. Im Verlauf des V. Kapitels wird Gelegenheit sein, sich auf die Möglichkeiten einer solcherart gedachten Souveränität einzulassen. An dieser Stelle sei Markus Sedlaczek herzlich gedankt für den ein oder anderen intensiven Gedankenaustausch über Derridas Tierphilosophie. Sedlaczek und dem *Passagen Verlag* danke ich überdies dafür, dass mir noch vor der Publikation von *Das Tier und der Souverän I* die Korrekturfahnen zur Einsicht zur Verfügung standen.

²⁸ Derrida: „Das Recht des Stärkeren“, S. 101.

²⁹ Ebd., S. 137.

Bestie ist nicht nur ein Tier, sie verkörpert auch das Böse, das Satanische, Diabolische, Dämonische.³⁰ Wenn man sich vor Augen führt, dass die Metapher „*beast of Bagdad*“ auf die politische Rhetorik demokratischer Staaten zurückgeht, wird man umso mehr ermessen können, was von einer neuer Aushandlung der Mensch-Tier-Dichotomien abhängen mag.

Nun wird bemerkenswerter Weise das Vorwort von *Schurken* mit einem Zitat eröffnet, das der Fabel „Le Loup et L’Agneau“ (1668) von Jean de La Fontaine entstammt. Hierauf folgt die mit einiger Suggestionskraft ausgestattete Frage, ob La Fontaines Fabel – die sich schlicht mit „Der Wolf und das Lamm“ übersetzen lässt – „lehre, daß Gewalt ‚vor‘ Recht“ ginge,³¹ denn indem Derrida die Fabel mit einer klar umrissenen Tradition des Nachdenkens über Souveränität identifiziert, wird den Lesern von *Schurken* entschieden nahe gelegt, die zuvor aufgeworfene Frage mit Ja zu beantworten. Worin exakt dieser Vorwurf besteht und inwiefern er Wolf und Lamm als politische Metapher im Allgemeinen betrifft, möchte ich noch eine Weile zurückstellen – nur so viel sei vorweggenommen: Dadurch, dass Derrida die Fabel als Tiererzählung auf eine Metapher reduziert; dadurch, dass er die Fabel paraphrasiert, aber doch gleichzeitig weitgehend stillschweigend interpretiert, verschafft er sich unter Rückgriff auf einen zielgerichteten Metapherngebrauch mit ‚soveräner‘ Geste eine verführerische Perspektive: La Fontaine erscheint als oberster Repräsentant einer Fabelgattung, die, wollte man Derrida folgen, verstrickt wäre in jene metaphysische Tradition, die die Dekonstruktion von jeher zu dekonstruieren versucht. Diese These hat sich im Zuge der Arbeit an der Wolf-und-Lamm-Metapher als zweifelhaft erwiesen. Ich werde daher eine Kritik an Derridas La Fontaine-Rezeption vorbringen und das in *Schurken* und in weiteren Texten beschriebene, negative Potenzial der Wolf-und-Lamm-Fabel umzudeuten, meinerseits zu dekonstruieren versuchen: sozusagen mit Derrida gegen Derrida. La Fontaine fungiert in der Geschichte, die ich zu entfalten gedenke, nicht als Mitbegründer oder Bewahrer einer *absoluten* Souveränität, die das Recht des Stärkeren propagiert, sondern vielmehr weist die benannte Fabel einen *Bruch* mit dem auf, was Derrida in einer Passage des ersten

³⁰ Ebd.

³¹ Jacques Derrida: „Vorwort. Veni“, in: *Schurken*, S. 7–14, hier S. 7.

Essays von *Schurken* als „Fabel der Souveränität“³² markiert: innerhalb einer Geschichte, die von Wolf und Lamm als politischer Metapher handelt und die ich in den kommenden Kapiteln behandeln möchte. Bevor ich allerdings auf die Wurzeln der zu erschließenden Metaphernfelder zu sprechen komme, die sich bis in die Anfänge der griechischen Antike hinein erstrecken, sind zunächst einige methodische Vorbemerkungen unumgänglich, die die *Cultural Animal Studies* betreffen.

1. Tier und Mensch in der Sichtweise der *Cultural Animal Studies*

Meine Monografie versteht sich nicht nur allgemein als Beitrag zu den *Cultural Animal Studies*, sondern spezifischer zu den *Literary Animal Studies* oder noch spezifischer: als Beitrag zu einer *Politischen Zoologie*. Bevor ich mich mit dem eigentlichen Forschungsprogramm der Politischen Zoologie, dem ich mich in grundsätzlichen Punkten anschließe, etwas ausführlicher auseinandersetze, sei zunächst an einige Errungenschaften der *Literary Animal Studies* erinnert. Sie lassen sich im Kern aufzeigen mit Hilfe eines Beitrags von Roland Borgards, der als wegweisend für die derzeit in Deutschland betriebene literaturwissenschaftliche Tierforschung angesehen werden kann.

In „Tiere in der Literatur – Eine methodische Standortbestimmung“ weist der Autor auf den Umstand hin, dass sich „die Literaturwissenschaften [...] schon seit jeher mit den literarischen Tieren“ befasst hätten, sich aber erst seit einigen Jahren eine Ablösung von der Beschäftigung mit dem „Tiermotiv“ oder der „Tierfigur“ zeige.³³ Der von Borgards in Aus-

³² Vgl. Derrida: „Das Recht des Stärkeren“, S. 111.

³³ Roland Borgards: „Tiere in der Literatur – Eine methodische Standortbestimmung“, in: *Das Tier an sich. Disziplinenübergreifende Perspektiven für neue Wege im wissenschaftsbasierten Tierschutz*, hg. v. Herwig Grimm und Carola Otterstedt, Göttingen 2012, S. 87–118, hier S. 93. Mit Zahlen untermauert Borgards seine Diagnose in einem aktuellen Text, in dem die Rede davon ist, dass sich die Literaturwissenschaft „seit den späten 1990er Jahren langsam von „motivgeschichtliche[n] Fragestellungen gelöst“ habe, vgl. Roland Borgards: „Tiere und Literatur“, in: *Tiere*, S. 225–244, hier S. 228. Eine ähnliche Ablösung von den Motivgeschichten in den Geisteswissenschaften wurde vor Kurzem innerhalb der *Floriographie* konstatiert. Bei der *Floriographie* handelt es sich um ein noch sehr junges

sicht gestellte, literaturwissenschaftliche Paradigmenwechsel, oder, modern gesprochen, *animal turn*, erscheint, wie den Diskussionen innerhalb der *Cultural Animal Studies* entnehmbar ist, noch keinesfalls allen in dem Forschungsfeld tätigen Protagonisten in greifbarer Nähe. Er wird vielmehr als Desiderat angemahnt. So trifft man bei Sichtung der neuesten Forschungsliteratur auf die Hypothese, die Literaturwissenschaft würde „Texttiere [...] nach wie vor auf Symbole, Metaphern und Projektionsflächen“ reduzieren.³⁴ Eine solche doch einseitig wirkende Behauptung, die sich – ohne Frage aus edlen Motiven und guten Gründen – explizit auf „neue theriozentrische Ansätze“ stützt,³⁵ unterschätzt möglicher Weise den Wert metaphorologischer Vorhaben wie dem vorliegenden. In einem anderen Text, ebenfalls ausgehend von den *Human-Animal Studies*, bemüht sich Gabriela Kompatscher in ihrem Beitrag „Die Befreiung ästhetischer Tiere“ nachzuweisen, „wie die Literaturwissenschaft nichtmenschliche Tiere auf Chiffren und auf ‚literarische Objekte‘“ reduziere.³⁶ Mit Borgards hingegen ließe sich eher darauf verweisen, was die literaturwis-

Forschungsfeld, das sich mit der Neuverhandlung der Mensch-Pflanze-Verhältnisse auseinandersetzt. Vgl. Isabel Kranz, Alexander Schwan und Eike Wittrock: „Einleitung“, in: *Floriographie. Die Sprachen der Blumen*, hg. v. Isabel Kranz, Alexander Schwan und Eike Wittrock, Paderborn 2016, S. 9–32, hier S. 19.

³⁴ Reingard Spannring, Reinhard Heuberger, Gabriela Kompatscher, Karin Schachinger, Andreas Oberprantacher: „Tiere – Texte – Transformationen. Das Mensch-Tier-Verhältnis im Wandel“, in: *Tiere – Texte – Transformationen. Kritische Perspektiven der Human-Animal Studies*, hg. v. Reingard Spannring, Reinhard Heuberger, Gabriela Kompatscher, Karin Schachinger, Andreas Oberprantacher, Bielefeld 2015, S. 9–21. Über eben jene scheinbar gewinnbringenderen „theriozentrische[n] Ansätze“, die in drei Texten des Bandes (von Daniela Francesca Virdis, Eleonore de Felip sowie Rodolfo Piskorski) exemplarisch durchgeführt werden, lesen wir, diese böten „eine Vielzahl von tiersensiblen Zugängen zu Literatur, z. B.: Schicht für Schicht die verschiedenen Filter abzulösen, die über dem literarischen Tier liegen, und dabei sichtbar zu machen, wenn Tiere einseitig bzw. spezieistisch dargestellt werden; die dargestellten Mensch-Tier-Beziehungen, u. a. in Hinblick auf ihre Entstehung, kritisch zu analysieren; und Speziesgrenzen zu überwinden und eine tierische Perspektive einzunehmen“. (S. 17)

³⁵ Ebd.

³⁶ Vgl. Reingard Spannring, Karin Schachinger, Gabriela Kompatscher, Alejandro Boucabeille: „Einleitung. Disziplinierte Tiere?“, in: *Disziplinierte Tiere? Perspektiven der Human-Animal Studies für die wissenschaftlichen Disziplinen*, hg. v. Reingard Spannring, Karin Schachinger, Gabriela Kompatscher, Alejandro Boucabeille, Bielefeld 2015, S. 13–27, hier S. 21.

senschaftliche Forschung inzwischen erreicht hat, und welche Anstrengungen weiterhin notwendig sind, um die vermeintliche Evidenz der anthropologischen Differenz zu hinterfragen.

Dahingehend werden von Borgards am Leitfaden der Begriffe „Historizität“ und „Form“ zwei „Problemfelder“ literaturwissenschaftlicher Tierforschung umrissen.³⁷ Ich möchte diese ebenso klaren wie gewinnbringenden Ausführungen, die einen *animal turn* in der Literaturwissenschaft nicht so fern erscheinen lassen wie die vorgestellten Beispiele der *Human-Animal Studies* es nahe legen,³⁸ nicht allzu ausführlich paraphrasieren – Borgards Aufsatz „Tiere in der Literatur – Eine methodische Standortbestimmung“ sei jedem an der Erforschung der Tiere Interessierten zur Lektüre empfohlen –, sondern vielmehr verkürzt auf die prägnantesten Thesen bringen. Somit kann ich mich rascher der Politischen Zoologie nähern, um deren Diskussion und Anwendung es mir hier in der Hauptsache geht.

Die „historische Perspektive“, laut Borgards kennzeichnend für das erste Problemfeld, zollt der Einsicht Tribut, dass in literarischen Texten ein „Wissen vom Tier“ nicht nur abgebildet, sondern „mit entworfen“ würde, was einen „doppelten Effekt“ nach sich zöge:

Zum einen lassen sich historische Wissensformationen (Antike, Mittelalter, Frühe Neuzeit) ausmachen, in denen das Tier schon einmal als ein genuin pluridisziplinärer Gegenstand gedacht worden war. Zum anderen zeigt solch ein Befund zugleich, dass auch die gegenwärtige Tierforschung einen historischen Index trägt. So kann aus der historisierenden Perspektive der ‚Literary Animal Studies‘

³⁷ Borgards: „Tiere in der Literatur – Eine methodische Standortbestimmung“, S. 95.

³⁸ Ich würde dazu tendieren, die Forderung nach einem *animal turn* – denn ein ‚wahrer‘ *turn* kann sich eigentlich immer erst im historischen Rückblick offenbaren – in Anbetracht der inflationären Behauptungen zahlreicher *turns* in den letzten Jahrzehnten zurückhaltend zu unterstützen, einer Erklärung Roschers zustimmend, die, mit dem Fokus auf der Geschichtswissenschaft, eine immerhin sehr nachvollziehbare Erklärung für die Forcierung des *animal turn* gibt: „Die Verteidigung des Feldes und seine Etikettierung mit dem Terminus *turn*“, wie Roscher in „Where is the animal in this text?“ anmerkt, „einer Wende in der kulturgeschichtlichen Betrachtung, muss [...] als Reaktion gegen die oben genannten Widerstände [von Seiten der Geschichtswissenschaft, H. S.] betrachtet werden, die Animal Studies vom Status der Orchideendisziplin zu befreien.“ Vgl. Roscher: „Where is the animal in this text?“, S. 127.

die Möglichkeit einer kritischen Reflexion auf den gegenwärtigen Zustand unseres Tierwissens gewonnen werden.³⁹

Parallel werden die Vertreter der *Literary Animal Studies* nicht allein auf die „Historizität“ literarischer Texte verwiesen – und damit sind wir bei der Charakterisierung des zweiten Problemfeldes angelangt –, sondern ebenso an deren formale, letzten Endes sprachliche Verfasstheit, die von den Texten selbst, auf unterschiedlichen narrativen Ebenen, zum Thema gemacht werden kann: „Literarische Texte [...] haben eine selbstreflexive Dimension“, sie sprechen „nicht nur über Tiere, sondern auch über die Weise, wie Tiere repräsentiert werden.“⁴⁰ Borgards ergänzt diese Ausführungen durch drei „systematische Perspektive[n]“, die sich seiner Einschätzung nach zur Analyse besonders anbieten: a) „literarische Formen wie der Charakter“, b) „spezifische Bio-Narrative sowohl in literarischen als auch in naturwissenschaftlichen Texten“ und c) „fundamentale literatur- und ästhetiktheoretische Fragen wie die nach der Mimesis, Fiktionalität, Medialität oder Hermeneutik.“⁴¹

Tatsächlich lässt sich das hier in weiten Teilen Entfaltete als Studie über literarisch inszenierte *Charaktere* lesen,⁴² und zwar insofern, als schon in der Antike die mannigfaltigen Gestalten der Wolf-und-Lamm-Metaphern ab einem Zeitpunkt, der noch genau zu datieren sein wird, untrennbar mit der literarischen Gattung der Fabel verbunden waren. Allerdings werde ich von Tieren (oder auch Menschen) in der Literatur, bezugnehmend auf Algirdas Julien Greimas' *Strukturelle Semantik*, entweder als „Akteuren“ oder „Aktanten“ sprechen. Während mit Akteuren das je spezifische Personal einer Fabel gemeint ist, verhält sich „Aktant“ im Grunde synonym zum „Charakter“ – ohne allerdings dessen psychologische Konnotationen mit sich zu führen –, da Aktanten als „Klassen von Akteuren“ zu verstehen sind, gebunden an einen „metasprachlichen Status“, den sie bezogen auf die Fabelgattung oder

³⁹ Borgards: „Tiere in der Literatur – Eine methodische Standortbestimmung“, S. 95.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. hierzu auch Bruce Boehrer: „Animal Studies and the Deconstruction of Charakter“, in: *Proceedings of the Modern Language Association of America* (PMLA), 124/2 (2009), S. 542–547.

andere literarische Gattungen innehaben.⁴³ Aktanten beruhen mit anderen Worten auf narrativen „Funktionen“. Typische Beispiele bietet die Fabel beispielsweise mit dem ‚listigen Fuchs‘ oder dem ‚stolzen Pfau‘ auf.⁴⁴ Der Wolf in der Fabel wird typischer Weise als ‚gewalttätig und ungerecht‘ dargestellt, das Lamm hingegen als ‚fromm und gut‘. Freilich aber können, was sich im Laufe der Untersuchung eindrucksvoll offenbaren wird, den jeweiligen Aktanten auch ganz andere Charaktereigenschaften zugewiesen werden. Der metaphorische Gebrauch des Paares Wolf und Lamm samt der Wandlungen der Metapher innerhalb der europäischen Geschichte ist ohne intensiven Rekurs auf die Fabel, ohne Berücksichtigung der Fabeltiere, der Akteure und Aktanten der Fabel, nicht ansatzweise zu verstehen.

Den Fokus auf Tiermetaphern und Tierfabeln gerichtet, strebt die vorliegende Abhandlung an, zur Lösung einer Kontroverse beizutragen, die zwischen denjenigen entbrannt ist, die fordern, man müsste sich (nun endlich) ganz und gar auf die Seite der tierischen Lebewesen schlagen (Borgards kennzeichnet diese spezifische Haltung als „empiristische Position“),⁴⁵ während eine „konstruktivistische“ Gegenposition Tiere durch und durch als „etwas Gemachtes“ ansehe, was die Existenz „natürlicher Tiere“ gänzlich negiere.⁴⁶ In seinem Bemühen um Vermittlung zwischen rivalisierenden Positionen hat Borgards deshalb vorgeschlagen, angrenzend an *Agency-Theorien* sowie die *Akteur-Netzwerk-Theorie* (ANT) Welt und Text als Zone eines beständigen Austauschs anzusehen. Die Agency-Theoretiker seien dabei besonders an dem „Handlungsspielraum“ interessiert, „in dem Menschen und nicht-menschliche Wesen interagieren“.⁴⁷ Diese methodische Einsicht mündet gewissermaßen in eine produktive *Zone der Unentschiedenheit*: „Ein Tier ist in dieser Perspektive weder ein autonomes Subjekt noch ein bewusstloses Objekt,

⁴³ Vgl. Algirdas Julien Greimas: *Strukturelle Semantik. Methodologische Untersuchungen*, übers. v. Jens Ihwe, Braunschweig 1971, S. 159.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Vgl. zur Darstellung der widerstreitenden Positionen innerhalb der *Cultural Animal Studies* Borgards: „Tiere in der Literatur – Eine methodische Standortbestimmung“, S. 103 ff. (Kap. 4.1), hier S. 104.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

sondern etwas Drittes, das unentscheidbar zwischen Subjekt- und Objektstatus oszilliert.“⁴⁸

Aus solchen Überlegungen bezieht nicht zuletzt die Rede von Akteuren (und Netzwerken) ihre Legitimation, da es auf die beschriebene Weise möglich wird, einen Subjekt-Objekt-Dualismus zu überwinden – zunächst einmal freilich nur begrifflich: nicht jeder Beitrag, der mit dem Wort Akteur hantiert, behandelt die von ihm beobachteten wissenschaftlichen Phänomene auch dementsprechend. „Ein Mensch“, wie Borgards weiter ausführt, „ist kein reines Subjekt, ein Ding ist kein bloßes Objekt; und jedes Tier kann – wie jeder Mensch und jedes Ding – zum Akteur werden.“⁴⁹ Die ANT hat die Agency-Theoretiker nicht unmaßgeblich beeinflusst, wenn sie die Tiere in „Zwischenzonen“ zwischen „Subjekt und Objekt“, zwischen „biologischer Natur und kulturellem Konstrukt“ ansiedelt.⁵⁰ „Alle Tiere“ wären demnach „immer Lebewesen und Zeichen zugleich – in der Welt wie in der Literatur“.⁵¹ Um die zugegebenermaßen abstrakte Doppelfunktion von Tieren besser zu veranschaulichen, bietet sich mit Blick auf das Kommende die Fabelerzählung an.⁵² Demnach ließe sich der Sprach- und Literaturwissenschaftler Jacob Grimm (1785–1863) durchaus als Agency-Theoretiker *avant la lettre* begreifen, indem er in einem Text von 1834 („Wesen der Tierfabel“) im Grunde die These aufstellte, dass Fabeltiere nicht komplett in ihrer Funktion als symbolische Stellvertreter des Menschen aufgehen – es bliebe immer zumindest ein leiblicher Rest vorhanden: „der künstler muß es verstehen, den thieren ihr eigenthümliches zu lassen und sie zugleich in die menschenähnlichkeit zu erheben: er muß den thierischen leib beibehaltend ihm dazu noch gebärde, stellung, leidenschaftlichen ausdruck des menschen zu verleihen wissen.“⁵³

⁴⁸ Ebd., S. 104 f.

⁴⁹ Ebd., S. 105.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ich kann die besagte „Doppelfunktion“ der Fabeltiere und den mit ihr in Verbindung stehenden Disput zwischen G. E. Lessing und Jacob Grimm in der Einleitung nur anreißen und möchte deshalb vor allem auf das II. und VI. Kapitel verweisen, in denen die ange-deuteten Zusammenhänge noch klarer hervortreten werden.

⁵³ Jacob Grimm: „Wesen der Thierfabel“, in: *Fabelforschung*, hg. v. Peter Hasubek, Darmstadt 1983, S. 19–31, hier S. 24.

Grimms Versuch einer Analyse der mimetischen Funktion von Fabeltieren bezog sich nicht zuletzt auf die im 18. Jahrhundert vorangegangene Fabeltheorie. In ihren radikalsten Ausprägungen forderte diese, beispielsweise Lessing (den Grimm in seinem Text als einen seiner Hauptgegner ausmachte), dass Fabeltiere idealiter nur *eine* prägnante, menschliche Eigenschaft verkörpern sollten – im Sinne sofort zu identifizierender Charaktere. Lessing sah in den, wie er sich ausdrückte, „allgemein bekannten und unveränderlichen Charaktere[n] der Tiere die eigentliche Ursache, warum sie der Fabulist zu moralischen Wesen“ erhebe.⁵⁴ So sollten Akteure in Tierfabeln ausschließlich als Stellvertreter menschlicher Handlungen fungieren – als *reine Zeichen* letztlich Mittel zum Zweck, nach Lessing gerichtet auf die Veranschaulichung eines einzigen „moralische[n] Lehrsatz[es]“.⁵⁵ Grimm verwies aber, wie wir oben gesehen haben, zurecht darauf, dass die Tiere immer einen leiblichen Rest mit sich trügen, der nicht eliminierbar sei. Jenen letzten Rest negierte Lessing vollständig. Er machte sich dabei, aus einer ebenso *anthropozentrischen* wie *ratiozentrischen* Perspektive heraus, wenig Gedanken über die ungerechte Behandlung von Tieren; zudem, wie die rein semiotische Behandlung von Tieren auf deren reale Existenz zurückwirken könnte. (So wenig wie allerdings Jacob Grimm ein ‚wahrhaftiger‘ Agency-Theoretiker war, da auch seine trotz allem bemerkenswerte Deutung der Fabeltiere keineswegs auf das Wohl der nicht-semiotischen, nicht-diegetischen Tiere gerichtet war, sondern als Mittel diente, das Tierepos gegen die Fabel aufzuwerten.) Lessings Begründung, auf die ich noch im Einzelnen eingehen werde, zielte vielmehr darauf ab, dass unterschiedliche Tiere historisch einen bestimmten Zeichencharakter ausgebildet hätten und dieser Umstand ja gerade das beste Argument dafür liefere, die tradierte Sinnbildung für humanistische Belange so gut wie möglich auszunutzen. Demnach stützte er die anthropologische Differenz mit seiner Fabeltheorie viel eher als zu ihrer Destabilisierung beizutragen. Und doch, wie ich ebenfalls versuchen werde herauszuarbeiten, bietet die Reflexion über Lessing als

⁵⁴ G. E. Lessing: „Fabeln. Drei Bücher. Nebst Abhandlungen mit dieser Dichtungsart verwandten Inhalts“, in: Ders.: *Werke 1758–1759* (Werke und Briefe in zwölf Bänden, hg. v. Wilfried Barner, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1997), S. 297–411, hier S. 383.

⁵⁵ Ebd., S. 357.

einen der wichtigsten Akteure innerhalb der deutschen Fabeldichtung, trotz der radikalen theoretischen Abwendung von den Belangen der Tiere, die Möglichkeit, zum Abbau der anthropologischen Differenz beizutragen. Lessing hat diese Störpotenziale selbst durch die poetische Auseinandersetzung mit den Aktanten der Fabel in einige seiner Fabeln integriert.

Wenn man also, um ein Fazit aus diesem kleinen Exkurs über die Geschichte der Fabel zu ziehen, aus der Perspektive der Tier-Agency-Theorie auf die Geschichte der Fabel blickt, darf die Aufmerksamkeit dahingehend nicht nachlassen, mögliche Zonen der Unentschiedenheit mit Bedacht zu erwägen, denn unter der Oberfläche einer scheinbaren Abwertung des Tiers können sich in der Tiefe Widersprüche regen. Andererseits kann auch eine vordergründige Aufwertung der Tiere – denken wir an die Tierschutzbestrebungen der Nationalsozialisten – von Gedanken korrumpiert sein, die tatsächlich ungerechte Mensch-Tier-Verhältnisse restaurativ bewahren.

Trotz allem Für und Wider wird sich mein Text der Notwendigkeit, Wölfe und Lämmer der nicht fiktionalen Welt mit in die Analyse einzuschließen, nicht entziehen. Denn gerade aus Sicht der Tier-Agency-Theorie fordert Borgards mit Recht ein, den Einfluss, den die Fabel als literarischer Text in ihrer Geschichte „auf das Leben der Tiere haben kann“,⁵⁶ stärker als bislang zu reflektieren. Trotzdem möchte ich – obwohl zugegebenermaßen Exkurse, die den Einfluss der Fabel auf das Leben der Tiere widerspiegeln, eher als Ausnahmen innerhalb der Fabelforschung anzutreffen sind – die Notwendigkeit der Konzentration auf die Analyse von Tiermetaphern aufrecht erhalten. Ihre Betrachtung als historisches Phänomen bietet die Chance, zu einer grundsätzlichen Änderung des Nachdenkens über Tiere beizutragen. Durch die Demystifizierung realer Wölfe und Lämmer – besonders der außerordentlich schlechte Ruf, der den Wölfen anhaftet, muss nach wie vor korrigiert werden – ließe sich eine generelle Änderung der Wahrnehmung von Tieren erwirken. Hieraus ergibt sich wiederum eine Schnittmenge mit Borgards Ausführungen. Ich pflichte seiner Beobachtung bei, „dass literarische Texte immer wieder an der Ausbreitung, Popularisierung und Tradierung unseres Tierwissens beteiligt sind“:

⁵⁶ Borgards: „Tiere in der Literatur – Eine methodische Standortbestimmung“, S. 109.

„Äsops Fabeln“, was mir zutreffend erscheint, seien „für das antike Tierwissen mindestens so bedeutsam gewesen wie die zoologischen Schriften des Aristoteles [...]“.⁵⁷ Im Hinblick auf die Ergebnisse meiner Bemühungen um Wolf und Lamm würde ich nicht einen Augenblick zögern, die immense *epistemologische* Bedeutung der Fabel auf das Leben der Menschen zu betonen. Es besteht Nachholbedarf bezüglich einer – von wenigen Ausnahmen abgesehen – veralteten, motivgeschichtlich festgefahrenen Fabelforschung, die von den *Literary Animal Studies* wieder neue Impulse empfangen könnte. Dies hat auch Borgards unter besonderer Berücksichtigung der Tier-Fabel und Tier-Metapher jüngst gefordert. Demnach sei es „an der Zeit, sich die alten Themen neu vorzulegen und auf diese Weise z. B. zu einer die Impulse des Animal Turn einbeziehenden Theorie der Tier-Fabel, der Tier-Metapher oder der Zoologischen Poetik zu kommen.“⁵⁸

Es kann tatsächlich kein Zweifel daran bestehen, dass die Akteure der Fabel das Leben der Menschen und ihren Umgang miteinander über Jahrhunderte hinweg massiv beeinflusst haben. Das macht die „sprechenden Tiere der Fabel“, die als diegetische Tiere „etwas können und tun, was Tiere in der Welt offensichtlich nicht können und nicht tun“,⁵⁹ so attraktiv für literaturwissenschaftliche Studien. Die Erzeugung von epistemischen Effekten durch die Fabel kann als immens angenommen werden, auch wenn dies, vermutlich mit Übertretung der Schwelle zur Neuzeit, nicht unbedingt auf die Verbreitung eines sich zunehmend ausdifferenzierenden zoologischen Wissens zutrifft, sondern eher für ein *moralisches Wissen* in Anspruch zu nehmen ist, das die Gattung vor allem vermitteln sollte. Wie auch für diesen Punkt nachzuweisen sein wird, entfaltete die Fabel ihren erheblichen Einfluss bis in das 18. Jahrhundert hinein – sie erreichte zu jener Zeit sogar den Gipfel ihres Erfolges. Dazu trug nicht zuletzt ihre weiträumige Ausdehnung bei, die ab dem Ausgang des Mittelalters, als die landesspezifischen Sprachen allmählich das Lateinische ablösten, womit die Fabel allen Schichten zugänglich wurde, nicht nur den gebildeten.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Borgards: „Tiere und Literatur“, S. 242.

⁵⁹ Borgards: „Tiere in der Literatur – Eine methodische Standortbestimmung“, S. 91.

Einen Schritt weiter auf die Politische Zoologie zugehend, möchte ich zu Borgards' methodischen Prämissen zurückkehren, die neben den Problemfeldern Historizität und Form zwei weitere Felder entwerfen. So wird zum Einen die „Aufmerksamkeit für Fragen der politischen Theorie“ eingefordert, zum Anderen den politischen Zoologen die Wachsamkeit gegenüber kulturellen Praxen nahe gelegt.⁶⁰ Ziel sei die Analyse „kultureller Ordnungsmuster“, wobei ein besonderer Akzent auf die „Paradoxien, Aporien und Ambivalenzen“ gelegt wird, die entstünden, „wenn sich der Mensch dem Tier“ zuwende.⁶¹ Hauptangriffspunkt des politischen Zoologen soll nicht „die Stabilität der Ordnung“ sein, sondern „deren Unruhe; nicht die klare Grenze zwischen Mensch und Tier, sondern die Auflösung in eine unbestimmte Zone, in einen unklaren Schwellenraum.“⁶²

Gegen diese Definition, die aus einsehbaren Gründen der Diskontinuität gegenüber den Kontinuitäten ein Privileg einräumt, ist im Grunde nichts einzuwenden. Ich würde allerdings, nicht zuletzt mit Blick auf die Struktur meiner Metapherngeschichte einwenden bzw. etwas anders akzentuieren wollen, dass ohne zunächst die stabilen Ordnungen als solche identifiziert zu haben, eben deren Abweichungen (Brüche, Diskontinuitäten, Zäsuren) unmöglich sichtbar werden können. Vereinfacht gesagt: Um Abweichungen von Normen zu kennzeichnen, muss ich zunächst die Normen überhaupt erst dingfest machen. Ich werde im V. Kapitel versuchen zu zeigen, dass in der mangelnden Kenntnis der Fabeltradition, vor allem der sich aus ihr ergebenden narrativen Konventionen, der Kardinalfehler von Derridas La Fontaine-Rezeption verborgen liegt. Nur dadurch, dass Derrida die narrativen Gesetze der literarischen Gattung offenbar nicht gut genug kannte – was nicht zuletzt mit seiner Sichtweise von Literatur überhaupt zusammenhängt –, konnte er La Fontaines Fabeldichtung von der Ausnahme zur Regel erklären. Seine ohne Frage scharfsinnige Kritik der Lafontainschen Fabel muss fehlgehen, weil sie falschen Voraussetzungen unterliegt.

⁶⁰ Ebd., S. 95. Die nachfolgend paraphrasierten Kennzeichen einer Politischen Zoologie lassen sich zurückverfolgen bis zu einem Sammelband, den man als Gründungsmanifest der Politischen Zoologie hierzulande ansehen kann, vgl. *Politische Zoologie*, hg. v. Anne von der Heiden und Joseph Vogl, Zürich/Berlin 2007.

⁶¹ Borgards: „Tiere in der Literatur – Eine methodische Standortbestimmung“, S. 96.

⁶² Ebd.

Um solche Fehldeutungen zu vermeiden, benötigt jedes Programm, so auch das der Politischen Zoologie, sinnvolle Werkzeuge, die einen geeigneten begrifflichen Rahmen zur Verfügung stellen. Diesbezüglich möchte ich zwei weitere Unterscheidungen in das methodische Repertoire dieser Arbeit aufnehmen: einerseits die bereits angesprochene Klassifizierung von Texttieren in semiotische/diegetische, andererseits drei „interpretatorische“ Techniken, die Borgards „drei Techniken des Theriotopologen“ nennt, was nichts anderes bezeichnet als die Herstellung einer spezifischen „Tier-Raum-Ordnung“ (Theriotopie).⁶³

Ich beginne mit der ersten, aus der literaturwissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Tier nicht mehr wegzudenkenden Unterscheidung von „diegetischen“ und „semiotischen“ Tieren: Unter semiotischen Tieren versteht Borgards Tiere, „die in Texten ausschließlich als Zeichen, Träger von Bedeutungen erscheinen“.⁶⁴ Während er dies mit Hilfe einer Metapher von Büchner durchdekliniert, scheint es mir passend, ein erstes Beispiel für Wolf und Lamm als „Zeichentiere“ zu geben.

Die folgenden Verse Homers, die der *Ilias* entnommen sind, erlangen einen besonderen Stellenwert dadurch, dass es sich meines Wissens um die erste Erwähnung des prekären Paares auf der Ebene der europäischen Literatur handelt. In Anlehnung an Homers Metaphorisierung der beiden Tiere zeichnet sich ein weiteres Argument ab, das Borgards bemüht, um semiotische und diegetische Tiere von einander zu unterscheiden: Die semiotischen Tiere werden diesbezüglich „als Mittel der literarischen Rede“ gekennzeichnet, die diegetischen hingegen als „Objekte der literarischen Rede“.⁶⁵ Die *Ilias*-Stelle kann unverzüglich den semiotischen Tieren zugeordnet werden: „Hektor mir nicht, unvergeßlicher Feind/ von Verträgen geplaudert!/, lässt der griechische Rhapsode seinen Helden Achilles verkünden, „[w]ie kein Bund die Löwen und Menschenkinder befreundet,/ Auch nicht Wölf und Lämmer in Eintracht je sich gesellen,/ Sondern bitterer Haß sie ewig trennt voneinander:/ So ist nimmer für uns Vereinigung oder ein Bündnis [...]“⁶⁶

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd., S. 89.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Homer: *Ilias. Odyssee*, übers. v. Johann Heinrich Voß, vollständige Ausgabe, 3. Auflage, München 2004, XXII. Gesang, V. 261–265.

Die im literarischen Epos der Frühantike mittels der semiotischen Tiere Wolf und Lamm etablierte Figur der Feindschaft, die, wie sich noch zeigen wird, für das besondere Paar kaum signifikanter sein könnte, wird gerade noch übertroffen von deren Veranschaulichung des Rechts des Stärkeren. Die verschiedenartigen Auffassungen von der Legitimität des Rechts des Stärkeren, zu deren Veranschaulichung die Wolf-und-Lamm-Metapher und in vorzüglicher Weise auch die Wolf-und-Lamm-Fabel einen überragenden Beitrag geleistet hat, werden die Objekte einer ausgreifenderen Versuchsanordnung bilden. Involviert sind hier semiotische und diegetische Tiere gleichermaßen, was mich zur Definition der letztgenannten Gruppe führt. Bei diegetischen Tieren, also Tieren in erzählenden Texten, handelt es sich laut Borgards um Tiere, „*die auch als Lebewesen*, als fassbare Elemente der erzählten Welt auftauchen“. ⁶⁷ Gemeint sind somit keine Lebewesen, die Teil unserer menschlichen Wirklichkeit sind, aber doch immerhin *lebendige Tiere im Sinne der Fiktion*. Wenn Borgards den Wal Moby Dick als Beispiel für einen literarischen Akteur ins Feld führt, so scheint mir der wichtigste Unterschied zwischen semiotischen und diegetischen Tieren nicht unbedingt darin zu bestehen, dass diegetische Tiere *Objekte* der literarischen Rede sind und nicht *Mittel* der literarischen Rede (wie die semiotischen Tiere). So grundlegend richtig diese Überlegung auch sein mag, so bin ich dennoch der Überzeugung, dass es ebenso unerlässlich ist, darauf zu verweisen, dass Tiere in Erzählungen *handeln* können. Semiotische Tiere bleiben stumm und unbewegt, diegetische Tiere sprechen, gehen (nicht selten auf zwei Beinen!) tanzen, schlafen, träumen, musizieren, lieben usw.

Kommen wir nun zweitens zu den drei Techniken des Theriotopologen: Die erste Technik soll im „Kontextualisieren“ bestehen. Im Rahmen dessen wird nachdrücklich sogar eine „exzessive Kontextualisierung“ bezüglich der Beobachtung semiotischer und diegetischer Tiere angemahnt. ⁶⁸ Dabei empfiehlt Borgards zunächst das Heranziehen *zoologischen Wissens* – die Geschichte der Zoologie hat seiner Auffassung nach „für die Literary Animal Studies ein besonderes Gewicht“ ⁶⁹ –, was an ei-

⁶⁷ Borgards: „Tiere in der Literatur – Eine methodische Standortbestimmung“, S. 89.

⁶⁸ Ebd., S. 96.

⁶⁹ Borgards: „Tiere und Literatur“, S. 230.

ner Metapher von Büchner (der von Menschen, bezugnehmend auf Elefanten, als „Dickhäutern“ spricht) exemplifiziert wird. An den nachfolgenden Ausführungen über Wolf-und-Lamm-Metaphern wird sich bestätigen, was Borgards an Büchner aufzeigt: dass die Kontextualisierung ein mehr als nützliches Werkzeug darstellt, um herauszuarbeiten, wie eine Metapher funktioniert, „was sie zugleich nicht“ bedeutet und „wie sich schließlich ihre Bedeutung im Abgleich mit der Nichtbedeutung als etwas *Gemachtes*“ zu erkennen gibt.⁷⁰

Nicht weniger schlüssig ist ein darauf folgendes Argument, wonach sich „[e]ine Anreicherung mit möglichst vielen Kontexten“ im Prinzip bei „jedem einzelnen literarischen Tier“ anböte.⁷¹ Als Beispielkontexte werden die „Jagdliteratur“, der „Agrarsektor“, „die Philosophie“, die „politische Theorie“, „Ethik“ sowie „Erkenntnistheorie“ angeführt.⁷² Borgards konzentriert sich bezüglich seiner berechtigten Anforderungen an das Kontextualisieren (desgleichen bezogen auf die Techniken des Historisierens und Poetisierens) nachdrücklich auf das zoologische Wissen. Ich halte es in Ergänzung seiner Ausführungen für produktiv, darauf zu verweisen, dass das zoologische Wissen für literarische Formen eine höchst unterschiedliche Relevanz entfalten kann. Diese zeichnet sich einmal mehr im Hinblick auf die Fabel ab. Den Texten von Büchner und Goethe ist sicher ein besonders reger Austausch mit dem zoologischen Wissen ihrer Zeit abzulesen, denn beide Schriftsteller waren auch Naturwissenschaftler und haben ihre Erfahrungen auf diesem Sektor mit jeweils eigener ästhetischer Ausprägung in ihre literarischen Werke einfließen lassen und reflektiert. Die Fabel bietet indes in ihrer oft prägnanten Kürze – von wenigen, aber besonders eindrücklichen Ausnahmen abgesehen⁷³ –

⁷⁰ Borgards: „Tiere in der Literatur – Eine methodische Standortbestimmung“, S. 97.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd.

⁷³ Eine der erwähnten Ausnahmen betrifft La Fontaine und seine in das Fabelwerk eingeborene Zurückweisung der Descartschen Kennzeichnung des Tiers als Maschine. La Fontaines Kritik tritt in mehreren Texten des Fabelwerks hervor, beispielsweise in „Betrachtung, der Frau de la Sablière gewidmet“, dann in dem Widmungsschreiben an Madame de Montespan sowie in der Fabel „Die Mäuse und die Eule“, vgl. hierzu kurz und bündig Gilbert Simondon: *Tier und Mensch. Zwei Vorlesungen*, übers. v. Michael Cuntz, Zürich/Berlin 2011, S. 83–92. Simondons Analysen zeigen, dass La Fontaines Texte offensiv mit einem Konvolut an zoologischem Wissen aufwarten, mit dem Descartes widerlegt werden soll.

zumeist einen zu geringen Spielraum für Reflexionen zoologischen Wissens. Die Genese der diegetischen Fabeltiere ist, worin eine besondere Pointe der Gattung liegt, oft gerade absichtlich und explizit in Abgrenzung zum zoologischen Wissen getroffen worden; um nämlich die Charaktere der Fabel, wie einige Seiten zuvor angedeutet, in extremen Fällen auf *eine* einzige Eigenschaft (der Fuchs = listig; der Wolf = gewalttätig) stützen zu können. Zweifellos besteht auch hierin bereits ein Konnex zum zoologischen Wissen, nämlich allein durch die vollzogene *Abgrenzung* zu diesem. Man könnte beispielsweise der Annahme folgen – was sich in einer auf eben jenes Spezialproblem gerichteten Studie erweisen müsste –, dass sich antike Fabeln von Aufklärungsfabeln dahingehend unterscheiden, wie in ihnen jeweils mit zoologischem Wissen operiert wird. In den meisten Fällen wird man im Fall der Fabel mit dem Studium naturkundlicher Werke wie Gessners *Historia Animalium* oder Plinius' *Naturgeschichte* weniger das epistemische Potenzial abschätzen können – obgleich sich eine Schrift wie der mittelalterliche *Physiologus* im Mindesten dazu anbietet, die Unterschiede zwischen Tierfabel und Tierallegorie herauszustellen. Folglich werde ich die besprochenen Fabeln im Prozess des Kontextualisierens weniger mit zoologischem Wissen konfrontieren als mit dem Wissen der politischen Theorie. Desweiteren kommen, um Fabeln in ihre textuellen Umgebungen einzubetten, eine Reihe ausgewählter Quellen in Frage. Diese jedoch hängen in nicht unbeträchtlicher Weise von den gewählten Gegenständen ab, am Ende auch davon, in welche Jahrhunderte, samt der dazugehörigen Diskurse, sich der Literaturwissenschaftler mit seinen Forschungen hineinbewegt. Es handelt sich beispielsweise, um eine kurze und unverbindliche Inventarliste zu erstellen, um theologische Traktate, die Bibel, Lieder, Predigten, Briefe, Tierepen, biographische Abhandlungen, Tagebücher, erkenntnistheoretische oder ästhetische Abhandlungen etc.

Für das *Historisieren*, die zweite Technik des Theriotopologen, schlägt Borgards zwei gut nachvollziehbare, im Grunde sich selbst erklärende Regeln vor, die Regel der „begrifflichen“ und „historischen Nähe“.⁷⁴ Exemplifiziert wird die Technik diesmal an Goethes *Novelle*. Es wird in Aussicht gestellt, „durch eine Historisierung des literarischen Tigers“ Goethes *Novelle* im Sinne der *Literary Animal Studies* auf die Schliche zu

⁷⁴ Borgards: „Tiere in der Literatur – Eine methodische Standortbestimmung“, S. 98.

kommen.⁷⁵ Habe ich also vor zu erklären, wie Goethes ‚Papiertiger‘ funktioniert, bin ich darauf angewiesen, das Tigerwissen der Goethezeit, für das Borgards in erster Linie Buffons *Histoire Naturelle* sowie Okens *Allgemeine Naturgeschichte* als repräsentativ ansieht, zu durchforsten.

Die begriffliche und historische Nähe wird ferner ausdifferenziert durch drei Textgruppen, die die für das literaturwissenschaftliche Arbeiten noch immer sehr hilfreiche Unterscheidung diachron/synchron⁷⁶ aufgreifen und konkretisieren. So unterscheidet Borgards zwischen 1) Texten, „die zeitlich nahe am literarischen Ausgangstext liegen“, wobei eben die „zeitliche Nähe“ eine „synchrone Perspektive auf einen historisch spezifizierbaren Wissensstand“ sichere; 2) Texten, die sich „zeitlich weit vor dem literarischen Ausgangstext“ befänden und „eventuell in das Gefüge der Kontexte einzuordnen sind“.⁷⁷ Von der dritten Kategorie indes, „Texte, die weit nach dem literarischen Ausgangstext erschienen sind“,⁷⁸ bin ich nicht sicher, ob diese nicht eigentlich entbehrlich ist. Denn zurecht verweist der Autor darauf, die angesprochenen Texte seien in einer „historisierenden Analyse nicht brauchbar“.⁷⁹ Sie eignen sich, wie man leicht einsehen kann, nicht zur Erklärung des Ausgangstextes. (Goethe konnte im 18. Jahrhundert unmöglich das zoologische Wissen im 20. Jahrhundert zur Kenntnis nehmen.) Wenn sich an Diethmar Daths Roman *Die Abschaffung der Arten* (2010) das Argument anschließt, dass auch die aktuelle Zoologie berücksichtigt werden sollte, befinden wir uns im Grunde inmitten der

⁷⁵ Ebd., S. 99.

⁷⁶ Dass dieses sehr hilfreiche Begriffspaar bereits in den 1960er Jahren von den Strukturalisten selbst scheinbar nach und nach aufgegeben wurde, bezeugt ein Text von Roland Barthes aus dem Jahr 1964. Darin beklagt Barthes, dass der Strukturalismus dabei sei, sich in eine Modeerscheinung zu verwandeln: mit „allgemein gebräuchliche[n]“ Wörtern operierend, „von denen man“, wie Barthes seinerzeit schrieb, „alles verlangt und alles erhält, was man nur will [...]“. (Vgl. Roland Barthes: „Die strukturalistische Tätigkeit“, in: *Philosophische Arbeitsbücher*, hg. v. Willi Oelmüller und Ruth Dölle-Oelmüller, Paderborn 1982, S. 373–380, hier S. 373.) Als Reaktion auf eine solche Entwicklung beharrte er darauf, von einst errungenen, zentralen Begrifflichkeiten keinesfalls abzurücken: „Wahrscheinlich“, so lautet die sich der kritischen Eröffnung des Aufsatzes anschließende Folgerung, „muß man zurückkehren zu Begriffspaaren wie *Signifikat–Signifikant* und *Synchronie–Diachronie*, um sich dem zu nähern, was den Strukturalismus von anderen Denkweisen unterscheidet“. (Ebd.)

⁷⁷ Borgards: „Tiere in der Literatur – Eine methodische Standortbestimmung“, S. 99 f.

⁷⁸ Ebd., S. 100.

⁷⁹ Ebd.

ersten Kategorie: bei Texten, die zeitlich nahe am literarischen Ausgangstext liegen. Somit wird die Forderung nach einer gleichermaßen synchronen wie diachronen Einordnung des Materials auch von Borgards aufrecht erhalten, deren Errungenschaften im Rückgriff auf Gérard Genette und den Strukturalismus noch einmal abschließend hervorgehoben werden sollen:

Der Strukturalismus führt[e] [...] den Gedanken ein, man solle die Literatur in ihrer globalen Entwicklung verfolgen, indem man synchrone Schnitte in verschiedenen Epochen vornimmt und die Ergebnisse miteinander vergleicht. Die literarische Entwicklung erscheint dann in ihrer ganzen Fülle, die eben damit zusammenhängt, daß das System als solches bestehen bleibt, sich aber unablässig verändert. [...] Wenn man Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer literarischen Form oder eines literarischen Themas zu dem oder jenem Zeitpunkt der diachronischen Entwicklung für sich allein konstatiert, so bedeutet dies nichts, solange eine synchronische Untersuchung nicht gezeigt hat, welche Funktion dieses im Element innehat. Ein Element kann überleben, während es seine Funktion wandelt, oder im Gegenteil verschwinden, während es seine Funktion einem anderen überläßt.⁸⁰

Nun zur dritten theriotopischen Technik: dem „Poetisieren“. Hierunter ist nichts anderes zu verstehen, als sich den „formalen Eigenheiten der Texte zuzuwenden“: ihren „rhetorischen Strategien“, „argumentativen Muster[n]“, ihren „Verfahren der Repräsentation“.⁸¹ „Denn kein Text, auch kein wissenschaftlicher“, wie zurecht gesagt wird, „verhält sich seinem Gegenstand gegenüber neutral“.⁸² Ebenso weiterführend ist der Hinweis, dass „Philosophen, Staatstheoretiker und Zoologen“, wenn ihre Rede sich auf Tiere bezieht, „immer wieder diegetische Universen“ erzeugen.⁸³

⁸⁰ Gérard Genette: „Strukturalismus und Literaturwissenschaft“, in: *Strukturalismus in der Literaturwissenschaft*, hg. v. Heinz Blumensath, Köln 1972, S. 71–88, hier S. 84. Es handelt sich bei dem Aufsatz um einen Ausschnitt aus *Figures I* (Paris 1966).

⁸¹ Borgards: „Tiere in der Literatur – Eine methodische Standortbestimmung“, S. 100.

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd.

2. Dreieck der politischen Staatstiere: Wolf, Fuchs und Löwe

Eine politische Kultur erkennt man auch und gerade an ihren Metaphern.

Gerhard Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*

Nach dieser längeren Meditation über Methode und Werkzeuge der Politischen Zoologie wird es mit Blick auf Wolf und Lamm nun Zeit, sich intensiver auf das Problem des Rechts des Stärkeren einzulassen, um die enge Verbindung der Begrifflichkeit mit denkbaren metaphorischen Verwendungen von Wolf und Lamm herauszuarbeiten. Historisch gesehen fiel das theoretisch betrachtete Recht des Stärkeren zumeist unter die Deutungshoheit der politischen Philosophie. Seine praktischen Ausformungen sind hingegen in der Politik vergangener Jahrhunderte zu beobachten.⁸⁴ Ich werde meine Aufmerksamkeit zunächst in Richtung einer Geschichte der politischen Theorie bündeln, die ich allerdings nur punktuell darstellen kann. Eine wesentliche Prämisse, um die Wandlungen der Metapher von Wolf und Lamm zu verstehen, stellt die Rekonstruktion einer nicht literarischen, sondern vornehmlich philosophischen, im engeren Sinne *moral*philosophischen Tradition dar, in deren Zusammenhang intensiv über die Begriffe Recht, Gerechtigkeit und Gewalt nachgedacht und geschrieben worden ist; angefangen bei Hesiods *Werke und Tage* über Platons Dialog *Gorgias* sowie Thomas Hobbes' *Leviathan* bis hin zu Nietzsches Schrift *Zur Genealogie der Moral* und darüber hinaus⁸⁵ – um nur wenige Vertreter dieser Tradition samt ihrer Werke zu benennen.

⁸⁴ Zur Vermeidung von begrifflichen Missverständnissen soll an dieser Stelle mit Chantal Mouffe zunächst zwischen „Politik“ und dem „Politischen“ unterschieden werden: Laut Mouffe kann der „politischen Wissenschaft das empirische Gebiet der ‚Politik‘“ zugeordnet werden (vgl. Chantal Mouffe: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, übers. v. Niels Neumeier, 5. Auflage, Frankfurt a. M. 2015 [2007], S. 15). „Die politische Theorie hingegen“ sei „die Domäne der Philosophen, die nicht nach den Fakten der ‚Politik‘ fragen, sondern nach dem Wesen des Politischen.“ (Ebd.)

⁸⁵ Eine ideal an das Thema heranführende Anthologie stellt der Band *Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart* zusammen, hg. v. Cristoph Horn und Nico Scarano, Frankfurt a. M. 2002.

Mit der Geburt der politischen Philosophie kommen bereits in der Welt der Antike die ersten politischen Tiere ins Spiel. Diese hat man als „Tiermetaphern in der politischen Theorie“ seit einiger Zeit intensiver zu erforschen begonnen: „Die Frage nach dem Politischen wird immer wieder als Frage nach dem Tier formuliert und das Tier mit der Begründung kultureller Ordnung verknüpft.“⁸⁶ Entsprechend seien „die prägnanten Metaphern der philosophischen Staatslehre“ mehr denn nur als „illustratives Beiwerk“ zu betrachten.⁸⁷

Welche Tiere lassen sich nun aber als prägnanteste, sozusagen als ‚Königsmetaphern‘ des Politischen ausmachen? Welche Tiere wird man besonders mit der *Begründung kultureller Ordnungen* verbinden? Mit Derrida ließe sich die Frage noch etwas konkretisieren:

[W]arum findet man im großen Korpus der Tierfiguren, die die Fabel des Politischen bevölkern, diese oder jene Tiere [*animaux*] und nicht andere? Man kann von ihnen die offenste, liberalste Bestandsaufnahme erstellen, vom Wolf bis zum Fuchs, vom Löwen bis zum Lamm, von der Schlange bis zum Adler, von den Ameisen bis zu den Fröschen, und man wird feststellen müssen, dass nicht alle Tiere der Erde und des Himmels vertreten sind, da sie für die Figuration des Politischen nicht günstig, nicht gleichermaßen geeignet zu sein scheinen. Warum?⁸⁸

Mit den Methoden der „Politischen Zoologie“ lässt sich diese nicht eben einfach zu beantwortende Frage vermutlich nicht durch eine einzelne Studie, sondern wohl nur eine Summe unterschiedlichster Studien beantworten. Bevor die nachfolgenden Analysen sich einen Schritt in die angekündigte Richtung bewegen, möchte ich zunächst eine Arbeitshypothese dazu aufstellen, was, um mit Derrida zu sprechen, bestimmte Tiere für die „Figuration des Politischen“ besonders zu prädestinieren scheint. Tiere oder eine bestimmte Klasse von Tieren werden noch nicht durch den Umstand in den Rang politischer Tiere erhoben, dass man sie in Zeichen verwandelt. Vielmehr erlangt ein Tier den Status eines

⁸⁶ Vgl. Roland Borgards: „Der Staat und die Tiere. Tiermetaphern in der politischen Theorie“, in: *der blaue Reiter. Journal für Philosophie* 34 (2/2013), S. 26–32, hier S. 26.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Derrida: *Das Tier und der Souverän I*, S. 125 f.

politischen Tiers dadurch, dass man es zu dem Zweck heranzieht, *Konfliktsituationen* auszudrücken; jedoch nicht begrifflich, sondern in metaphorischer Weise. Man unterliegt hier keinesfalls dem Zwang, angrenzend an Carl Schmitt, immer sofort die Freund-Feind-Unterscheidung zu unterstellen⁸⁹ – selbst wenn Homer im Rückblick auf die besprochene *Ilias*-Stelle Wolf und Lamm zu Anfang der europäischen Geschichte gleich auf den Begriff der Feindschaft verpflichtet. Ich würde eher dazu tendieren, Chantal Mouffe beipflichtend, das Politische „als Ort von Macht, Konflikt und Antagonismus“ zu definieren, der „für die menschliche Gesellschaft als konstitutiv“ angesehen werden muss.⁹⁰ Die Freund-Feind-Beziehung ist, wie Mouffe unter entschiedener Ablösung von Schmitt ausführt, nur *eine mögliche*, radikale Ausdrucksform für die allerdings für jede politische Identität konstitutive „Wir-Sie-Unterscheidung“. Momente des „Agonalen“ können laut Mouffe, indem sie ausagiert werden, Antagonismen verhindern. Als Hauptaufgabe einer Demokratie sieht Mouffe daher „die Umwandlung des Antagonismus in Agonismus“ an:

Während der Antagonismus eine Wir-Sie-Beziehung ist, in der sich Feinde ohne irgendeine gemeinsame Basis gegenüberstehen, ist der Agonismus eine Wir-Sie-Beziehung, bei der die konfligierenden Parteien die Legitimität ihrer Opponenten anerkennen, auch wenn sie einsehen, daß es für den Konflikt keine rationale Lösung gibt. Sie sind ‚Gegner‘, keine Feinde. Obwohl sie sich also im Konflikt befinden, erkennen sie sich als derselben politischen Gemeinschaft zugehörig; sie teilen einen gemeinsamen symbolischen Raum, in dem der Konflikt stattfindet.⁹¹

Nun scheinen sich bestimmte Tiere in der Vergangenheit als besonders geeignet zur Veranschaulichung agonaler oder antagonistischer Situationen – worunter, was für die Ausprägung der Wolf-und-Lamm-

⁸⁹ Vgl. Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, 3. Auflage der Ausgabe v. 1963, Berlin 1991. Die berühmt-berüchtigte Schmittsche Definition zum Politischen findet sich auf S. 26 und lautet: „Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von Freund und Feind.“

⁹⁰ Vgl. Mouffe: *Über das Politische*, S. 16.

⁹¹ Ebd., S. 29 f.

Metapher höchst bemerkenswert ist, auch die moralische Unterscheidung zwischen gut und böse fällt⁹² – erwiesen zu haben. Und dies in zweierlei Richtung: einerseits als besonders geeignete Hilfsmittel zur Begründung oder Aufrechterhaltung einer diskursiven Ordnung, andererseits als deren Suspendierung. Um zunächst den Kreis um die in Frage kommenden Tiere noch etwas enger zu ziehen, erscheint es mir sinnvoll, auf eine Überlegung der griechischen Antike zu rekurrieren, die von Hesiod stammt, der an einer Stelle seines Epos *Werke und Tage* behauptet, der Mensch verfüge über das Recht, während die tierische Sphäre ihrerseits vom Recht abgetrennt sei – mit anderen Worten: beim Tier herrsche das Recht des Stärkeren vor. Vergrößert wurde dieser Graben zwischen Mensch und Tier etwa von Aristoteles' heute noch in weiten Teilen akzeptierter Definition des Menschen über das Phänomen der Sprache, von der dieser annahm, dass über sie von allen Lebewesen ausschließlich der Mensch verfügt.⁹³ Sie sei „da, um das Nützliche und das Schädliche klarzulegen und in der Folge davon das Gerechte und das Ungerechte.“⁹⁴ Und er fügt hinzu: „Denn das ist im Gegensatz zu den anderen Lebewesen den Menschen eigentümlich, daß nur sie allein über die Wahrnehmung des Guten und des Schlechten, des Gerechten und des Ungerechten [...] verfügen.“⁹⁵ Aristoteles verleiht dem Menschen also nicht nur die Entscheidungsgewalt über gerecht und ungerecht, sondern weitergehend über die Attribute gut und schlecht. Alleine aus den zwei antiken Beispielen Hesiod und Aristoteles tritt klar hervor, dass sich der Mensch „als politisches Lebewesen [...] durch eine scharfe Grenzziehung zum *theríon* (altgriechisch für wildes Tier) in seiner Wildheit und Bestialität“ definiert.⁹⁶

⁹² Ebd., S. 12.

⁹³ Dass nicht nur Tiere, sondern selbst Pflanzen über die Fähigkeit zur Kommunikation verfügen, lässt sich wiederum von der Floriographie lernen, etwa am Beispiel der besonderen „Empfindungsfähigkeit“ der *Mimosa pudica* (im Volksmund: Mimose), die Charles Darwin Ende des 19. Jahrhunderts „in komplizierte Aufschreibesysteme“ einband, „um die Bewegungen der Pflanze in Daten zu übertragen und der Mimose die Sprache (bzw. Schrift) zu entlocken“. Vgl. Kranz/Schwan/Wittrock: „Einleitung“, S. 23.

⁹⁴ Vgl. Aristoteles: *Politik. Schriften zur Staatstheorie*, übers. und hg. v. Franz F. Schwarz, Stuttgart 1989, S. 78.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Borgards: „Der Staat und die Tiere“, S. 27.

Mit der Zeit scheint sich die politische Theorie in Fortsetzung der Aristotelischen Politik auf einen exklusiven Zirkel bestimmter Tiere geeinigt zu haben. Es handelt sich hier einerseits um „soziale Insekten und Herdentiere“ (etwa Bienen, Ameisen, Schafe und Rinder)⁹⁷. Von der erstgenannten Tierklasse, den sozialen Insekten, wird in meinem Text nicht die Rede sein; schon eher von Herdentieren, zu denen man das Schaf oder eben junge Schafe, also Lämmer zählen muss. Den Herdentieren lassen sich andererseits diverse Einzel- oder Rudeltiere gegenüberstellen. Damit sind vor allem angesprochen: wilde Tiere, Raubtiere. Diese Gruppe könnte man auf ihre einflussreichsten Vertreter reduzieren und die daraus sich ergebende Konstellation *Dreieck der politischen Staatstiere* nennen: bestehend aus Löwe, Fuchs und Wolf. Jene Tiere als zusammenhängende *trias* zu betrachten, legt etwa Derridas nachgelassene Vorlesung *Das Tier und der Souverän I* nahe, in der die angesprochenen Akteure des Öfteren in Relation zueinander gebracht werden – zum Beispiel dann, wenn bezüglich der Gattung der „Tierfabeln“ hervorgehoben wird, dass in ihnen „dem Fuchs die List“, „dem Löwen die Kraft und dem Wolf (bestimmten Wölfen zumindest) die gefräßige, gewaltsame und grausame Wildheit“ zugeordnet würde.⁹⁸ Diese Konzentration auf die *Eigenschaft* der Tiere respektive ihre diesbezügliche Verwendung lassen Löwe, Fuchs und Wolf – einer wichtigen Typologie von Gilles Deleuze und Félix Guattari folgend – als „Gattungs-, Klassifikations- oder Staatstiere“⁹⁹ erscheinen: Tiere nach Art

⁹⁷ Vgl. Alexander Kling: „Die Tiere in der Politischen Theorie“, in: *Tiere*, S. 97–110, hier S. 100 f.

⁹⁸ Derrida: *Das Tier und der Souverän I*, S. 127. Schon im Vorfeld des Seminars gaben sich die drei Tiere ein gemeinsames Stelldichein, nämlich im Rahmen der Ankündigung des Seminars im *Jahrbuch der EHESS*, vgl. ebd., S. 15.

⁹⁹ Vgl. Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Kapitalismus und Schizophrenie. Tausend Plateaus*, Berlin 1992, S. 326. Bei den „Gattungs-, Klassifikations- oder Staatstiere[n]“ handelte es sich um die zweite Gruppe. Die erste beschreiben Deleuze und Guattari als „vereinzelte, gefühlsmäßig besetzte Haustierte, die ödipalen Tiere“, die dritte hingegen als „dämonische Tiere“. Diese Unterscheidung ist jedoch unter heuristischen Aspekten nur schwer anschlussfähig, denn es lassen sich Tiere nur kontextabhängig dieser oder jener Kategorie zuordnen. Demnach können Wölfe beispielsweise in der einen Situation als Staatstiere, in der anderen als dämonische Tiere und in wieder einer anderen als ödipale Tiere erscheinen. Eine systematische, tierphilosophische Lektüre dieses außerordentlich reichen Buches steht, soweit ich sehen kann, noch aus. Vor allem müsste das X. Kapitel, „Intensiv-Werden, Tier-Werden, Unwahrnehmbar-Werden ...“, das inzwischen (zumindest auszugsweise) ganz zu Recht als

der „großen Göttermythen“, aus denen sich, wie Deleuze/Guattari anmerken, „Serien oder Strukturen, Archetypen oder Modelle“ ableiten lassen oder noch genauer: Tiere mit „einer Eigenschaft oder einem Attribut“.¹⁰⁰

Das Interesse meiner Untersuchung gilt jedoch vornehmlich *einem* der Tiere des beschriebenen politischen Dreiecks: dem Wolf. (Ganz ausklammern lassen sich Löwe und Fuchs¹⁰¹ allerdings nie, weil der Wolf seine Prägung innerhalb der politischen Theorie immer wieder durch Abgrenzungsakte zu den beiden anderen Tieren erhält.) Es ist schon mehrfach darauf verwiesen worden, nicht zuletzt von Borgards, dass sich wohl kaum ein anderes Tier so deutlich auf der Grenzlinie zwischen *Tier und Souverän* bewege wie der Wolf.¹⁰² „Für die Beziehungen zwischen dem Menschen und dem Tier“, darauf hat Derrida zurecht insistiert, „kann man sich nicht interessieren, ohne der Figur des Wolfs ein gewisses Privileg zuzuerkennen.“¹⁰³ Im Gegensatz zum Bild des Löwen, das in der europäischen Tradition häufig mit gewaltsamer, aber letztlich doch *guter* Herrschaft verbunden worden ist¹⁰⁴, avancierte der Wolf, wie es scheint, schon in der griechischen Antike zu dessen negativer symbolischer Ergänzung. In Platons *Politeia* erscheint er als „gefährliches Tier“.¹⁰⁵ Die Staatsgründung richtet sich an einer äußeren Gefahr aus, die ausschließlich vom Wolf repräsentiert wird.¹⁰⁶ In seinen Anfängen ist er augenscheinlich der Feind oder besser: er wird zum Feindbild erklärt:

Grundlagentext der Tiertheorie zur Verfügung gestellt worden ist (vgl. *Texte zur Tiertheorie*, S. 191–215), intensiver untersucht werden.

¹⁰⁰ Vgl. Deleuze/Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 326.

¹⁰¹ An verschiedenen Ausformungen des Tierepos *Reineke Fuchs* in der Frühen Neuzeit hat Benjamin Bühler zeigen können (vgl. vor allem Kap. V, „Politische Semantik im Tierepos: Reineke Fuchs“, S. 95–142), dass der Fuchsakteur oftmals in einer „politischen Grenzzone“ operiert, vgl. Bühler: *Zwischen Tier und Mensch. Grenzfiguren des Politischen in der Frühen Neuzeit*, München 2013, S. 95.

¹⁰² Vgl. Borgards: „Tiere in der Literatur – Eine methodische Standortbestimmung“, S. 100 f.

¹⁰³ Derrida: *Das Tier und der Souverän I*, S. 30.

¹⁰⁴ Vgl. Matthias Naumann: „Der Löwe und die Löw/innen. Das sich wandelnde Auftreten eines Wappentiers kriegerischer Politik“, in: *Tiere im Krieg*, S. 162–180 (insbesondere S. 165–170), hier S. 165. Zur Figur des Löwen vgl. weiterführend Dirk Jäckel: *Der Herrscher als Löwe. Ursprung und Gebrauch eines politischen Symbols im Früh- und Hochmittelalter*, Köln/Weimar 2006 sowie *Auf den Spuren des Löwen. Eine Kunst- und Kulturgeschichte*, hg. v. Giovanna Dal Magro und Anna Paola Zugni-Tauro, München 1992.

¹⁰⁵ Borgards: „Der Staat und die Tiere“, S. 27.

¹⁰⁶ Ebd.

„weil es Feinde gibt, gibt es den Staat“.¹⁰⁷ Auch Derrida hat in Platon den Beginn einer weit verzweigten Tradition ausgemacht, die über die Bibel, Thomas von Aquin, Erasmus, Machiavelli bis hin zu Hobbes und darüber hinaus reicht. Ich werde im Rahmen meiner Untersuchung die wichtigsten Punkte dieser Traditionslinie nach und nach sichtbar machen. Derrida versucht dieser Linie mit Hilfe einer „Genelykologie“ auf die Spur zu kommen; ausgehend von einer „Lykologie der Platonischen Politik“, einer „Politik als Diskurs über den Wolf“.¹⁰⁸ Es ist das Bestreben dieses Buches, produktiv an Derridas *Genealogie der Wölfe* anzuknüpfen, die, wie ihr Initiator ausführt, „in ihrem Baum, in ihrem genealogischen Stammbaum einschreiben muss, was man den Lykanthropos, den Wolfsmenschen, den zum Wolf gemachten Menschen oder zum Menschen gemachten Wolf nennt“¹⁰⁹.

Eine möglichst akribische, historische Annäherung an Wolfsakteure – mögen diese auch oftmals vereinzelt auf der Bühne der großen und kleinen Politik vorkommen – scheint nur schwer denkbar, ohne eine genaue Berücksichtigung ihres näheren Umfeldes vorzunehmen. Neben Löwe und Fuchs existieren andere Tiere, die der Wolfsmetapher ihre spezifischen Umrisse verliehen haben. Bezogen auf Platon, Thomas Hobbes sowie Alfred Brehm hat Borgards beispielsweise auf das sinnträchtige Paar Wolf und Hund aufmerksam gemacht: „Immer wieder“ habe man „auf dieses eigentümliche Paar zurückgegriffen, um zu beschreiben, wie der Staat“ funktioniere.¹¹⁰ Nun habe ich bereits einige Seiten darauf hingearbeitet, eine mindestens ebenso relevante Konstellation einzuführen, der der Wolf möglicher Weise zu großen Teilen seine herausgehobene Stellung als politisches Tier verdankt. Man wird kaum von einem Zufall

¹⁰⁷ Ebd. Zum beschriebenen Wolfsbild ist gleich zu Beginn eine Einschränkung zu machen: Der Wolf als Feind scheint das gängige Bild der politischen Theorie schon in der Antike gewesen zu sein. Dennoch hat man im Zuge der *Human-Animal Studies* darauf verweisen können, dass Wölfe offenbar, zumindest in ihrer zeichenhaften Ausprägung als semiotische Tiere, in positiver oder zumindest neutraler Weise in das kulturelle Leben der Antike eingebettet waren. Etwa dadurch „dass Aristoteles [...] im Athener Tempel des Apollo Lykaeos, also des ‚Wolfsapollo‘, lehrte und diskutierte und dass später die höheren Töchter in Lyzeen (also Wolfsanstalten) gebildet wurden“. (Vgl. Kurt Kotschral: „Vorwort“, in: *Disziplinierte Tiere?*, S. 9–12, hier S. 10.)

¹⁰⁸ Derrida: *Das Tier und der Souverän I*, S. 30.

¹⁰⁹ Ebd., S. 104.

¹¹⁰ Borgards: „Der Staat und die Tiere“, S. 26.

ausgehen können, wenn Derrida in seiner kurzen ‚Bestandsaufnahme‘ politischer Tiere ein Tier keineswegs unterschlägt: das Lamm.

3. Wolf und Lamm als politische Metapher

Endgültig angekommen bei Wolf und Lamm, möchte ich meinen Untersuchungsgegenstand abschließend noch einmal konkreter umreißen: zum einen durch wenige ergänzende Worte zur Politischen Zoologie, zum anderen durch zwei Beispiele, die einen analytischen Einstieg in das Metaphernfeld Wolf und Lamm erlauben. Dabei gilt es zunächst den Begriff der politischen Metapher noch etwas deutlicher zu konturieren. Wenn sich die zugrundeliegende Studie als Beitrag zu einer Politischen Zoologie versteht, dann ist dabei eine weitere Annahme von Nöten. Ihr zufolge lässt sich der Umgang mit semiotischen und diegetischen Tieren dahingehend beschreiben, dass diese in der Politischen Theorie „zur Darstellung von Ordnungsmodellen und Herrschaftsfiguren benutzt werden können. Entscheidend ist dabei, dass ihnen spezifische Eigenschaften zugeschrieben werden, die sich für anthropologische Fragestellungen, Raumkonzeptionen, Affektgenerierungen, Handlungsanweisungen oder Herrschafts(de)legitimationen funktionalisieren lassen.“¹¹¹

Mir wird es exakt darum gehen, diese Unterscheidungen an Wolf und Lamm aufzusuchen und sie akribisch auf ihren historischen Wandel hin zu analysieren. Denn die beiden Tiere haben in ihrer außerordentlich bewegten Geschichte bemerkenswerte *Metamorphosen* durchgemacht. Dass dem Paar als Metapher ein ähnlich starker Einfluss auf politische Ordnungsmodelle zuerkannt werden sollte – insbesondere im Rahmen einer *Veranschaulichung* derselben – wie Wolf und Hund, mag das erste der angesprochenen Beispiele demonstrieren. Es verdeutlicht, wie Wolf und Lamm als semiotische Tiere Eingang in die Politische Theorie von John Locke gefunden haben. Ihre Funktion lässt sich mit Alexander Klings eigener Terminologie als „Herrschafts(de)legitimation“ sichtbar machen. Kling zufolge hat Locke unter Rückgriff auf Wolf und Lamm gegen die „Gewaltanwendung des politischen Souveräns“ das „Widerstandsrecht

¹¹¹ Vgl. Kling: „Tiere in der Politischen Theorie“, S. 105.

des Untertanen legitimiert“, mit Hilfe von Wolf und Lamm als zoopolitische Metapher: „Wem würde es nicht als ein trefflicher Friede zwischen dem Mächtigen und dem Schwachen erscheinen, wenn das Lamm seine Kehle dem gebieterischen Wolf widerstandslos zum Zerreißen darböte.“¹¹²

Ein zweites Beispiel für die Anwesenheit semiotischer Tiere in der politischen Theorie erwartet uns, mit einem Sprung in die Zukunft, an der Grenze zum 21. Jahrhundert. Zu den Texten, in deren Zwischenräumen, Spalten und Ritzen Wolf und Lamm über Jahrhunderte als metaphorisches Gespenst herumgespukt haben, gehört auch die im Rahmen der *Cultural Animal Studies* viel zitierte Schrift *Das Parlament der Dinge* von Bruno Latour. Schon im Untertitel des Werkes (*Für eine politische Ökologie*) bekundet sich der Wille, einen Beitrag zur politischen Theorie zu leisten. Während der Ausführung dieses Vorhabens konnte sich Latour – wie viele andere Akteure, auf die wir treffen werden – der Versuchung nicht erwehren, mit Wolf und Lamm auf eine der wirkungsmächtigsten zoopolitischen Metaphern zurückzugreifen. Als Gegengift gegen „eine Ordnung der Dinge“, als Antwort auf die „angeblich ‚politischen‘ und ‚anthropozentrischen‘ Bande“¹¹³ und schließlich gegen die „Definition moralischer Gründe“, schlägt Latour eine Art *experimentelle Moral* vor. Man müsse wieder von Moral sprechen können, ohne sich „durch die Frage nach den Grundlagen paralisieren zu lassen“.¹¹⁴ Meine Aufmerksamkeit gilt hier nicht der philosophischen Diskussion um Chancen und Risiken einer solchen experimentellen Moral. Sie richtet sich vielmehr auf diejenigen Beispiele, die im Anschluss an die kurz zuvor zitierten Stellen angeführt werden, denn hinter ihnen treten einige höchst bemerkenswerte Metaphern zum Vorschein. So heißt es bei Latour: „In wessen Namen soll im Mercantours der Wolf dem Lamm vorgezogen werden? Im Namen welchen Prinzips soll dem Schaf Dolly verboten werden, sich in Tausende geklonte Kopien zu vervielfältigen? Durch welche Pflichten sind wir gehalten, das Wasser der

¹¹² Kling: „Tiere in der Politischen Theorie“, S. 104.

¹¹³ Vgl. Bruno Latour: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, übers. v. Gustav Roßler, Frankfurt a. M. 2001, S. 248.

¹¹⁴ Ebd., S. 10.

Drôme eher den Fischen vorzubehalten als der Bewässerung der von der Europäischen Union subventionierten Maisfelder?“¹¹⁵

Versuchen wir das erste von Latour verwendete Beispiel zu interpretieren, so bietet sich eine besonnene Anwendung der Tier-Agency-Theorie an. Es mag im ersten Moment evident erscheinen, anzunehmen, dass in allen drei Beispielen von realen Tieren die Rede ist: realen Wölfen, Lämmern, Schafen und Fischen. Obwohl das aktuelle zoologische Wissen darüber Auskunft gibt, dass in der Regel auf dem Speiseplan von den eher kleineren italienischen Wölfen, von denen sich einige im Nationalpark Mercantours angesiedelt haben,¹¹⁶ kleinere Huftiere wie Rehe, Wildschweine oder Gamsen stehen, als auch Haustiere wie Schafe und Kälber, fragt man sich dennoch, warum Latour in der Vielfalt der Kombinationsmöglichkeiten ausgerechnet Wolf und Lamm einander gegenüberstellt, und nicht etwa Wolf und Reh oder Wolf und Kalb.

Einer möglichen Antwort nähern wir uns an, wenn der Wolf einige Sätze später abermals die politische Bühne betritt, wenn es Latour nämlich darum geht, im Sinne einer experimentellen Moral tradierte moralische Muster, die den Wolf als notorisch böse oder gewalttätig ansehen (ich werde die Entstehung dieser wolfspezifischen Eigenschaften noch viele Male beleuchten) aufzulösen.¹¹⁷ Im Mercantours müsste, so Latours Idee, die „Kompatibilität“ der „Propositionen“ (beispielsweise Lämmer, Bauern, Wölfe, Forellen, Subventionen und Flusswindungen) „experimentell ausprobiert werden“, um durch eine neue Versuchsanordnung herauszufinden, „wie die Zusammensetzung sich verhalten wird, wenn ein einziges ihrer Mitglieder nach außen verstoßen wird. Was wird beispielsweise aus dem Mercantours ohne Wolf?“¹¹⁸ Latour spricht hier ohne Frage von tatsächlichen Tieren, eben von den Tieren des Nationalparks, doch schwingt im Subtext die kulturelle Codierung von Wolf und Lamm als ‚natürliche Feinde‘ mit. Da jedoch keine moralische Position für eine der Parteien bezogen wird, kann Latours Metapher derart gedeutet werden, dass sie dazu beiträgt, die

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ <http://www.beyond.fr/fauna/wolf.html> [eingesehen am 21.08.2017].

¹¹⁷ In Ihrem Buch *Wolfsprojektionen: Wer säugt wen? Von der Ankunft der Wölfe in der Technologie* (Bielefeld 2007, S. 16) hat Marion Mangelsdorf noch einmal darauf hingewiesen, dass Wölfe vielerorts noch immer „dämonisiert würden“.

¹¹⁸ Latour: *Das Parlament der Dinge*, S. 249.

Metapher von einem bestimmten ideologischen Gebrauch zu befreien. Andererseits könnte diese Neutralisierung auch als neue Ideologie angesehen werden: Für Latour gewönne die Integration der Wolf-und-Lamm-Metapher in das Netzwerk philosophischer Begriffe und Begründungen insofern einen rhetorischen Mehrwert, als sie uns von einer Apriori-Moral befreit.

Abgesehen von den beiden Beispielen für das Auftreten von semiotischen Tieren, muss man Wolf und Lamm aber wohl zumeist unter den diegetischen Tieren vermuten. Wenn es um den Kern der Veranschaulichung des Rechts des Stärkeren durch Wolf und Lamm geht, dann wird man zuallererst auf *eine* spezifische Fabel stoßen, die alle Zugriffe auf die Konstellation um ein Vielfaches überragt. Erdichtet haben soll sie ein gewisser Äsop: eine Art antiker, weiser Eulenspiegel, dessen Existenz als lebende historische Person umstritten ist.¹¹⁹ Wer auch immer der Schöpfer dieser Fabel gewesen sein mag – er konnte kaum ahnen, dass ein einfacher kleiner Text für Furore sorgen würde; ein Text, der den Fabeltieren Wolf und Lamm als kulturelles Konstrukt zu einer beispiellosen Karriere verhalf. Er lautet:

Ein Wolf sah, wie ein Lamm aus einem Fluss trank, und wollte es unter einem guten Vorwand auffressen. Deshalb stellte er sich flussaufwärts hin, und warf ihm vor, es mache das Wasser schlammig und lasse ihn nicht trinken. Das Lamm antwortete, es trinke nur mit gespitzten Lippen, und es sei überhaupt nicht möglich, von unten her das Wasser oben aufzuwühlen. Da der Wolf mit diesem Vorwand also nicht durchkam, sagte er: ‚Aber im letzten Jahr hast Du schlecht über meinen Vater geredet.‘ Als das Lamm antwortete, es sei noch nicht einmal ein Jahr alt, sagte der Wolf: ‚Wenn du auch immer Entschuldigungen hast, soll ich dich deshalb nicht auffressen?‘

Die Fabel zeigt, dass bei denen, die fest vorhaben, Unrecht zu tun, auch eine triftige Entschuldigung nichts gilt.¹²⁰

¹¹⁹ Vgl. hierzu ausführlich Kapitel III der vorliegenden Arbeit.

¹²⁰ Äsop: *Fabeln*, griechisch/deutsch, übers. und mit Anmerkungen versehen von Thomas Voskuhl, mit einem Nachwort von Niklas Holzberg, Stuttgart 2005, S. 151.

Nun ist der Fabelstoff – im Rahmen von Tiervergleichen und Tiergleichnissen, Gedichten, Glossen, Briefstellen, Tierepen, Märchen, Theorien, Liedern, Disputationen etc. – in der Geschichte der europäischen Literatur unzählige Male aufgegriffen und abgewandelt worden: nicht nur im Medium der Fabel selbst, sondern in allen nur denkbaren Zusammenhängen und Diskursen: zum Einen von ‚klassischen‘ und ‚modernen‘ Fabeldichtern wie Phädrus, Babrios, Ulrich Boner, Heinrich Steinhöwel, Martin Luther, Burkhard Waldis, Gilles Corrozet, Jean de La Fontaine, G. E. Lessing, John Ogilby, Louis Ratisbonne, Iwan Krylow; zum Anderen von Philosophen, Dichtern, Metaphorologen, weitgehend unbekanntem historischen Akteuren, Journalisten, Humoristen etc. Dazu zählen etwa Carl Schmitt, Hans Blumenberg, John Locke, Bertold Brecht, H. M. Enzensberger, Dolf Sternberger, Bruno Latour, Jacques Derrida, Hape Kerkeling. Diese verschiedenen Puzzleteile der Geschichte einer zoopolitischen Metapher verlangen, um sie zu einem Bild zusammensetzen zu können, nach der Einführung einer letzten wichtigen Unterscheidung: Demnach hat Kling zwischen „Politischen Zoologen“ und „politischen Zoologen“ unterschieden. Während der Politische Zoologe die „Tierfiguren des Politischen auf ihre imaginären Potentiale untersucht“, konstruiert oder fingiert der politische Zoologe – wie Kling mit Blick auf Jacques Derrida und Carl Schmitt zu verdeutlichen sucht – „selbst ein Politisch-Imaginäres“; der politische Zoologe denkt anders ausgedrückt „nicht mehr *über* die Tiere der Politischen Theorie nach, sondern er denkt *mit* den Tieren politisch.¹²¹ Gerade im Fall von Derridas Tierphilosophie wird man – anders als bei Carl Schmitt, den eine Politische Zoologie weitaus weniger interessierte – eine beständige Durchmischung beider Positionen antreffen können: eines Denkens *über* und zugleich *mit* den Tieren. Somit verdient Klings abschließender Appell ungeteilte Zustimmung: „Die Untersuchung der kulturhistorischen Ausprägungen von politischen Zoologien ist in Hinsicht auf die Tiere niemals wertneutral – auch wenn die Tiere nicht der Zweck des Sprechens über sie sind, steht in diesem Sprechen doch immer die Produktion und Reproduktion von Tierbildern mit auf dem Spiel. Jede

¹²¹ Kling: „Tiere in der Politischen Theorie“, S. 108.

Interpretation der Tiere der Politischen Theorie setzt sich damit den Chancen und Gefahren aus, selbst politisch zu sein.¹²²

Dieser vorläufig letzten Standortbestimmung einer Politischen Zoologie, mit der nun endlich zur systematischen Untersuchung der Geschichte von Wolf und Lamm hinübergeleitet werden soll, möchte ich nur noch wenige Sätze von Gerhard Kurz zur Metapher im Allgemeinen an die Seite stellen. Ihnen kann entnommen werden, was die Untersuchung Wolf und Lamm nicht nur als einzelne Metapher, sondern als *Metaphernfeld* so relevant erscheinen lässt:

Metaphern haben gerade wegen ihrer expressiven Bedeutung eine wichtige textkonstitutive und textstrukturierende Funktion. Ihre komprimierte Bedeutung verlangt geradezu danach, fortgesponnen oder aufgenommen zu werden. Fortgesponnene, variierte, kontrastierte oder sonst aufeinander abgestimmte Metaphern bilden Textknoten und Textklammern. Sie weisen vor und zurück und verbinden sich mit anderen, benachbarten Textelementen. Sie metaphorisieren diese [...]. Der Metaphorisierungsprozeß kann ein ganzes Wortfeld umfassen und bildet, in analoger Terminologie, ein Metaphernfeld. Solche Metaphernfelder fungieren in Texten als immanente Deutungs- und Charakterisierungsperspektiven.¹²³

¹²² Ebd., S. 109.

¹²³ Kurz: Metapher, Allegorie, Symbol, S. 26.

KAPITEL I

WOLF UND LAMM. ZUR GENESE EINER POLITISCHEN METAPHER IN DER GRIECHISCH- RÖMISCHEN ANTIKE

„Wolf und Lamm, das hat ja eine lange Geschichte.“

1. Prolog

Das diesem Kapitel vorangestellte Motto, wonach es sich bei Wolf und Lamm um eine „lange Geschichte“ handle, ist keine Erkenntnis, die sich einem philosophischen oder wissenschaftlichen Werk verdankt. Sie entstammt einem Sketch des Kabarettisten Hape Kerkeling – der Öffentlichkeit besser bekannt unter dem Titel *Hurz*.¹ Vor einem kleinen (und nicht eingeweihten) Publikum von Zuhörern tritt Hape Kerkeling, begleitet von dem Pianisten Miroslaw Lemm (Achim Hagemann), in der Rolle eines polnischen Tenors namens Pjotr Stianek auf. Aufgeführt wird das Werk eines fiktiven Komponisten mit Namen Sewald Brewske. – Der Pianist beginnt, eine Reihe dissonant bis atonal klingender Klischees moderner Musik zu intonieren. Kurz darauf setzt der Tenor mit einem expressiven Gesang ein, der auf einem kurzen, merkwürdig disparat wirkenden Text basiert. Er scheint sich um dasjenige Tierpaar zu drehen, dem die vorliegende Untersuchung gilt: Wolf und Lamm.

Tenor: „Der Wolf ... das Lamm ... auf der grünen Wiese. Das Lamm ... schreit ... Huuuurzz! ... Huurrrz ... Ein Lurch lugt hervor.“

Der Pianist endet, erhebt und verbeugt sich. Währenddessen erklingt spärlicher Applaus. Vom Tenor wird das Publikum dazu ermutigt, einige Fragen zu dem vorgetragenen Stück (bei dem es sich angeblich „eine deutsche Erstaufführung“ handeln soll) an die Aufführenden zu richten. Die Zuhörer zeigen jedoch eher zaghafte Reaktionen. Das Publikum kann das Geschehen offenkundig nicht recht einordnen. Immerhin fühlt sich ein Zuhörer berufen, eine Verbindung zu Sergei Prokofjews Oper

¹ <https://www.youtube.com/watch?v=RAx0P-8n5K4> [eingesehen am 03.11.2016]. Die im Weiteren zitierten Wortbeiträge stellen eine ausschnittsweise Transkription des Sketches dar. Der von Kerkeling sowie dem Pianisten imitierte osteuropäische Akzent sowie der zum Teil improvisierte Duktus von Kerkelings Ankündigungen und Antworten, der sich mitunter in einem leichten Stottern äußert, wurde möglichst originalgetreu abgebildet, um den spontanen Charakter der Performance im Schriftbild zu erhalten. Zur Entstehung von Kerkelings Hurz-Sketch vgl. Gaby Wolf: „Wo Hape Kerkelings Hurz-Sketch entstand“, in: *Syker Kurier* (22.06.2011).

Peter und der Wolf zu ziehen. Pianist und Tenor fahren mit ihrem Vortrag fort:

Pianist: „Maybe we could repeat the first phrase with the introduction. Maybe we could play the introduction.“

(Pianist beginnt)

Tenor: „Der Habicht ... [?] ... die Gegenwart ... sturb.“

Wiederum wird der Vortrag unterbrochen. Abermals eröffnet sich dem Publikum die Gelegenheit, Fragen zu stellen. Eine ZuhörerInn wagt sich aus der Deckung:

ZuschauerInn 1: „Ist die ganze Oper so in dieser Erzählform geschrieben, oder?“

Tenor: „Es ist ein Versuch von Sewald Brevske [?], das mit vier Stimmen zu machen, ohne Inszenierung, nur ... äh ... gesungen.“

ZuschauerInn 1: „Kommen noch mehr Tiere vor als der Habicht?“

Tenor: „Kommen einige Tiere, aber es geht, ich glaube, Sie haben das Werk da ein bisschen missverstanden, ein bisschen, weil es geht weniger um Tiere, als Bezug zu Menschen. Das ist wie ... wie Fabel.“

ZuschauerInn 1 (*leise, mit sanft zustimmendem Nicken*): „Gut“.

Der Tenor fügt abschließend hinzu: „... in-in-in Anlehnung an der Fuchs von Goethe“.

Spätestens nach den abgeschlossenen zwei Vortragsphasen samt der dazugehörigen Diskussion beginnt man zu realisieren, dass man es mit einer Parodie auf die bürgerliche Institution der Neuen Musik zu tun haben könnte. Kerkelings Sketch inszeniert ein Spiel mit den Erfahrungen und Reaktionen des Publikums, mit der Ausgangsfrage, inwiefern sein Liedvortrag bereits auf Akzeptanz und Anerkennung stößt, bloß weil er kollektiv eingeübten und historisch tradierten Konventionen folgt: etwa einem handwerklich sauberen Klavierspiel oder einem (im Sinne der

Konvention von Konzerten neuer Musik) professionellen Aufführungscharakter, der bereits mit der Kleidung beginnt und beim Gebrauch einer fremden Sprache oder eines fremden Dialekts (der Internationalität suggeriert) aufhört. Dem professionellen Aufführungscharakter steht nun allerdings der bruchstückhafte und von der inneren Logik her absurd anmutende Text entgegen. Kerkelings Provokation gegenüber dem Bildungsbürgertum kann nur dann Früchte tragen, wenn das semantische Feld, das der Tenor mit seinem Vortrag aufreißt, nicht bloß eine unsinnige Aneinanderreihung von Wörtern darstellt. Irgendeinen Sinn muss das Lied für die Rezipienten enthalten; zumindest muss im Querschnitt der Wörter irgendetwas assoziierbar sein. Ein eher mageres Ergebnis stellt der nicht näher begründete Vergleich mit *Peter und der Wolf* dar, der vom Tenor (um Anschlussfragen zu entgehen) postwendend als Intention des Komponisten ausgegeben wird. Um zu funktionieren, ist die Parodie auf ein Minimalquantum an Sinn angewiesen, damit die Zuhörer nicht völlig ratlos sind und sich die Chance ergeben kann, dem Liedvortrag irgendeine Bedeutung abzugewinnen. Zu einer semantisch sinnvollen Assoziationskette lassen sich „Wolf“ – „Lamm“ – „Fabel“ („Bezug zu Menschen“) – „Intention“ zusammensetzen. Schon etwas schwieriger in diesem Feld klassisch-humanistischer Bildung zu verorten ist der „Habicht“, etwas leichter zu entschlüsseln hingegen der rätselhafte Hinweis auf einen „Fuchs von Goethe“, der alle Literatursachverständigen (und Tierforscher) sofort an Johann Wolfgang von Goethes Tierepos *Reineke Fuchs* denken lässt. Neologismen wie „Hurz“, ein burlesk doppeldeutig anmutender Satz wie „Ein Lurch lugt hervor“ oder merkwürdige Flexionen wie „sturb“ lassen sich als Kontaminationen eines Textfeldes betrachten, das einen kohärenten Sinn eröffnet.

Nun ist eine weitere Zuschauerresonanz von besonderem Interesse für den Einstieg in die Untersuchung; schlicht deswegen, weil sie ein Grundmotiv einführt, das Wolf und Lamm als politische Metapher geprägt hat:

Zuschauer 3: „Ich dachte vorhin, der Komponist möchte hier seine tiefsten Gefühle zum Ausdruck bringen und Sie sagten als es um die Tiere ginge, das hat so etwas von einer Fabel. Das sind ja nun zwei verschiedene Dinge noch, eine Fabel, eine traditionelle Fabel

zumindest, hat ja immer auch eine Intention, Wolf und Lamm, das hat ja eine lange Geschichte, dieser Kampf und in diesem Thema Wolf und Lamm liegt ja auch immer die Vision einer möglichen Versöhnung am Ende der Zeit. Liegt da auch so eine Intention in dem Stück?“

Der Einstieg in den Wortbeitrag deutet zunächst auf einen regelrechten Spießbürger hin. Die eingeübt wirkende Rhetorik lässt ihn als überaus würdiges Ziel der Parodie erscheinen, da er zunächst auf die „tiefsten Gefühle“ abhebt, die der Komponist mit seinem Liedvortrag auszudrücken gedenke. Im weiteren Verlauf jedoch zeigt sich das Wissen des Zuschauers Nr. 3 im Hinblick auf das im Vortrag angeschnittene Thema als das Fundierteste; vermag er doch, die spärlichen Brocken, die der Tenor seinen Zuhörern hinwirft, zu einem zwar schematischen, aber doch logischen Sinngebilde zu ergänzen. In ihm zeichnet sich eine Szene des Politischen ab, die seit Jahrhunderten die europäische Kultur beschäftigt hat und noch immer beschäftigt: Wolf und Lamm erscheinen in der Erinnerung des Zuhörers als Hauptprotagonisten einer eschatologischen Szene, die sich über die Jahrhunderte hinweg in das verwandelt hat, was man eine ‚Urszene‘ nennen könnte: eine Zäsur, das Zeichen eines Neuanfangs, der alles Alte hinter sich lässt, entstanden aus einer christlichen Kultur. Der Zuschauer assoziiert einen „Kampf“, der auf die *Feindschaft* zwischen beiden Tieren hindeutet. Einen noch entschiedeneren Akzent legt er jedoch auf die Auflösung dieser Feindschaft, hinsichtlich einer „möglichen Versöhnung am Ende der Zeit“ – mit dieser Utopie beginnt die Geschichte von Wolf und Lamm.

2. Eschatologischer Tierfrieden

Dass sich Wolf und Lamm „am Ende der Zeit“ versöhnen, dürfte eine der stärksten Verankerungen der Metapher im kollektiven Gedächtnis der europäischen Geschichte darstellen. Sie entstammt der Bibel, genauer dem Buch *Der Prophet Jesaja*. Die Entstehungszeit der ersten Kapitel (Jes. 1–39), die hier von Interesse sind, wird für die Jahre von etwa 740 bis 695 v. Chr. angegeben. Im Mittelpunkt der ersten Hälfte des Buches steht der moralische Verfall und Niedergang Judäas, ausgelaut durch vier in

kurzer Zeit aufeinanderfolgende Königsherrschaften. Dies zugelassen zu haben, hat zur Folge, dass Jesaja „den Judäern aufgrund ihres unmoralischen Lebenswandels die Verbannung“ ankündigt.² Als Sprachrohr Gottes mahnt der Prophet dazu, zu Recht und Gerechtigkeit zurückzufinden: „Wascht euch, reinigt euch! Macht Schluss mit eurem üblen Treiben; hört auf, vor meinen Augen Unrecht zu tun, sorgt für Gerechtigkeit, haltet die Gewalttätigen in Schranken, helft den Waisen und Witwen zu Ihrem Recht!“ (Jes. 1, 16–17) Die Mahnung jedoch verhallt ungehört. Gottes Strafgericht ist beschlossen und wird den Judäern angekündigt. Den Wenigen, die prädestiniert dazu sind, Gottes Zorn zu überleben, wird ein neues, goldenes Zeitalter prophezeit: mit der Aussicht, aus der Verbannung in ein neues Jerusalem zurückzukehren; regiert von einem neuen „Friedenskönig“, der Jerusalem, wie es Jesaja berichtet, in eine „Stadt des Rechts“ zurückverwandeln soll.

Nun bedient sich Jesajas Friedensutopie eines auffälligen, aus dem übrigen Bibeltext herausstechenden Tiergleichnisses:

Dann wird der Wolf beim Lamm zu Gast sein, der Panther neben dem Ziegenböckchen liegen; gemeinsam wachsen Kalb und Löwenjunge auf, ein kleiner Junge kann sie hüten. Die Kuh wird neben dem Bären weiden und ihre Jungen werden beieinander liegen; der Löwe frisst dann Häcksel wie das Rind. Der Säugling spielt beim Schlupfloch der Schlange, das Kleinkind steckt die Hand in die Höhle der Otter. Niemand wird Böses tun und Unheil stiften auf dem Zion, Gottes heiligem Berg. (Jes 11, 6–9)

Raub- und Weidetiere, Jäger und Beute, sogar Mensch und Tier werden in Eintracht miteinander gezeigt. Dass der Wolf beim Lamm als Gast „weilt“, sich also mit ihm freundschaftlich zu verbinden scheint, hat Jürgen Ebach, in dem Aufsatz „Utopie und Politik im Motiv des Tierfriedens bei Jesaja und Vergil“ als „das friedliche Zusammenleben bisheriger Todfeinde“ beschrieben.³ Seine Studie trägt der bemerkenswerten Tatsache Rechnung, dass der sogenannte „eschatologische“ oder

² *Die Bibel. Das alte Testament. Das neue Testament*: Neue Genfer Übersetzung, S. 482.

³ Jürgen Ebach: „Konversion oder Vertilgung. Utopie und Politik im Motiv des Tierfriedens bei Jesaja und Vergil“, in: *Spiegel und Gleichnis*, hg. v. Norbert W. Bolz und Wolfgang Hübener, Würzburg 1983, S. 23–39, hier S. 27.

„messianische“ Tierfrieden heute noch immer zu „den großartigsten Hoffnungsbildern der Bibel“ gezählt wird, das „zum Modell für den Umgang mit dem Feind an sich“ anleiten soll.⁴ Bei aller Zustimmung, die man Jesajas Friedensutopie aus einer intuitiven Menschenliebe heraus spontan geben möchte, arbeitet Ebach doch sehr klar die Probleme heraus, die eine Reaktualisierung des biblischen Gleichnisses aufweist. „Die Utopie“ lege nicht bloß die „Überwindung“ des *Feindes* nahe, „sondern des *Feind-Seins*“ überhaupt.⁵ Vor dem Hintergrund realer Politik, aber auch der komplexen Beziehungen von Mensch zu Mensch oder Mensch zu Tier, ist es in der Tat kaum vorstellbar, wie man Feindschaft per se global abschaffen könnte.⁶ Dennoch hat sich die Hoffnung auf eine bessere Welt in der Vorstellung des Tierfriedens konserviert, der „überwundene Feindschaft“ mit Hilfe von Wolf und Lamm inszeniert: Gast sein, hebräisch „gūr“, wie hervorgehoben wird, „kann geradezu ‚als Fremdling, als Schutzbürger weilen‘ bedeuten“.⁷ Aus der Tatsache, dass „nicht das schwache Tier beim starken, sondern umgekehrt: der Wolf beim Lamm“ liegt, schließt Ebach auf eine „Domestizierung“ des Anderen.⁸ Wie treffsicher diese Kritik ist, zeigen die „Konsequenzen des biblischen Tierfriedens“, die aus dem theologisch angeeigneten Hoffnungsbild für die Gegenwart gezogen werden können: Demnach wird der in Jesaja 11, 6–9, dargestellte Tierfrieden als „Frieden mit der Natur“ überhaupt interpretiert und „als theologische Aufgabe“ begriffen, einen Frieden zu realisieren, der nicht in der „Tilgung des Widrigen“ bestehe,

⁴ Vgl. Peter Riede: *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*, Göttingen 2002, S. 153. Riede beginnt seine Einlassungen zum Tierfrieden im Alten Testament mit den Sätzen: „Zu den großartigsten Hoffnungsbildern der Bibel gehört das des Tierfriedens. Wilde, gefährliche Tiere, bedrohen nicht mehr Haustiere und Menschen, sondern leben in friedlicher Eintracht und unter dem Schutz der Menschen zusammen. Nicht ein Ende des Feindes, das mit Vernichtung und Auslöschung einher geht, sondern das Ende der Feindschaft zwischen Tier und Tier und zwischen Mensch und Tier nehmen diese Texte [zum Tierfrieden, H.S.] in den Blick und können so zum Modell für den Umgang mit dem Feind an sich werden.“

⁵ Ebach: „Konversion oder Vertilgung“, S. 27.

⁶ Sehr differenziert zum Begriff der Feindschaft von der Antike bis zur Gegenwart geht der Beitrag von Wolfgang Palaver vor, vgl. Palaver: „Vom Nutzen und Schaden der Feindschaft: Die mythischen Quellen des Politischen“, in: *Feindschaft*, hg. v. Medardus Brehl und Kristin Platt, München 2003, S. 71–92.

⁷ Ebach: „Konversion oder Vertilgung“, S. 27.

⁸ Ebd.

sondern „in seiner Konversion zu Nicht-mehr-Widrigem“.⁹ Zu tun haben wir es in dieser Formulierung mit zwei für Wolf und Lamm wichtigen Denkmustern: Zum einen lässt sich die Stelle mit Ebach als „Vorschein auf die neutestamentliche Feindesliebe als Praxis (nicht bloße Gesinnung)“ auslegen; die Feindesliebe, sozusagen die Grundhaltung von Jesus Christus, weist „das jesajanische Bild“ als „politisches“ aus.¹⁰ So werden Wolf und Lamm (neben anderen Tieren) zur politischen Metapher, die eine zukünftige Aufhebung von Feindschaft erhoffen lässt.

Zum anderen verweist Riedes Einlassung zum „Frieden mit der Natur“ auf eine über die Feindschaftsvorstellung hinausgehende, weitere symbolische Bedeutung der Wolfsfigur, die sich als Projektionsfläche für das Nicht-Beherrschbare der Natur anbietet, das, wie alles Fremde und Unbekannte, domestiziert werden soll.¹¹ Auch mit ihr wird die Möglichkeit ergriffen, den Tierfrieden politisch fruchtbar zu machen; die Möglichkeit, „die uralte Tradition der Verknüpfung von Friedensbewegung und Ökologiebewegung“ wieder aufzugreifen.¹² Ebach deutet den utopischen Tierfrieden „als [...] Rückfall hinter die gewonnene Autonomie, die sich nicht zuletzt im Subjekt-Objekt-Verhältnis von Mensch und Natur“ manifestiere: „Konstruiert sich die Menschheitsgeschichte als Fortschrittsgeschichte“, fährt er fort, „so verfele die Utopie von Jes. 11, 6–8 dem Verdikt nostalgischer Regression – der ‚Kindheit‘ zu erwachsen [womit der Verfasser auf das Kind anspielt, das den Löwen hütet sowie auf den Säugling, der Frieden mit *dem* biblischen Todfeind des Menschen, der Schlange, schließt, H. S.] bedeutet Menschwerdung“.¹³

⁹ Riede: *Im Spiegel der Tiere*, S. 164.

¹⁰ Ebach: „Konversion oder Vertilgung“, S. 30.

¹¹ Auf das kulturwissenschaftliche Motiv der Verknüpfung von Wolfsfigur und Natur weist die im Rahmen der Tierforschung noch häufig zitierte Monographie von Erik Zimen: *Der Wolf. Mythos und Verhalten* (München 1980, S. 284) hin. Zimen, ein Konrad Lorenz-Schüler, befasste sich in seiner Eigenschaft als Biologe und Verhaltensforscher intensiv mit der Spezies Wolf. Das XIII. Kapitel („Wolf und Mensch“), das *in nuce* auf wenigen Seiten eine Kulturgeschichte des Wolfes erzählt, liefert punktuell noch immer nützlich Wissen und wichtige Impulse, muss jedoch inzwischen inhaltlich wie methodisch (man prüfe diesbezüglich das Unterkapitel zum „Wolf in der Fabel“) als überholt angesehen werden. Bis auf wenige Ausnahmen, vgl. etwa Helmut Höge: *WPP. Wölfe – Partisanen – Prostituierte*, Berlin 2007, ist eine Kulturgeschichte des Wolfes noch immer als Desiderat der Forschung anzusehen.

¹² Ebach: „Konversion oder Vertilgung“, S. 23.

¹³ Ebd., S. 28.

Dass das Heilsversprechen, das zusammen mit dem Tierfrieden an verschiedenen Punkten der Geschichte immer wieder in den Vordergrund getreten ist, zu allen Zeiten eine verführerische Option blieb, offenbart sich eindrucksvoll am Beispiel des Malers Edward Hicks (1780–1849). Sein Gemälde *The Peaceable Kingdom*, entstanden im Jahr 1826, hat sich seine Aktualität bis heute bewahrt – nicht zuletzt dadurch bedingt, dass der deutsche Wikipedia-Artikel „Tierfrieden“ auf das Bild von Hicks Bezug nimmt.¹⁴ Hicks, der sich in frühen Jahren der Gemeinschaft der Quäker anschloss und den Quäker-Glauben auch aktiv als Wanderprediger an andere weitergab, war in erster Linie das, was man einen Gebrauchsmaler nennen könnte: eher ein Maler-Handwerker als ein Künstler. Er erlernte die Malerei mit 14 Jahren und verlegte sich zunächst „auf die Gestaltung von Aushängeschildern für Tabernen und kleine Handwerksbetriebe“.¹⁵ Fraglos schlummerte in ihm ein künstlerisches Talent. Es gibt gute Gründe, anzunehmen, dass Hicks im unerschütterlichen Glauben an seine Religion vom Motiv des Tierfriedens ganz und gar beseelt war – er hätte sonst kaum „beinahe 100 gemalte Variationen der Jesaja-Vision“¹⁶ in Umlauf gebracht. Was Wolf und Lamm betrifft, so genügt es, die Aufmerksamkeit auf das bereits erwähnte Bild *The Peaceable Kingdom* zu richten.

Dass Hicks eine andere Übersetzung der Bibel benutzt hat als hier verwendet wurde, nämlich die King James-Bibel von 1611,¹⁷ macht sich im Tierpersonal bemerkbar, ändert aber nichts an der Grundaussage der Szene, deren wesentliche Züge – vor allem auf Wolf und Lamm bezogen – identisch sind.

¹⁴ <https://de.wikipedia.org/wiki/Tierfrieden> [eingesehen am 9.11.2015].

¹⁵ Zu Edward Hicks und seinem künstlerischen Werk vgl. Hubertus Lutterbach: „Der Bilderzyklus ‚Eschatologischer Tierfriede‘ von Edward Hicks (1780–1849). Zugang zur Spiritualität der Quäker“, in: *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des Neueren Protestantismus*, Bd. 25 (1999), S. 105–124, hier S. 106.

¹⁶ Ebd., S. 105.

¹⁷ Lutterbach gibt den Bibeltext originalgetreu wieder: „The wolf also shall dwell with the lamb, and the leopard shall lie down with the kid; and the calf and the young lion and the fatling together; and a little child shall lead them. (7) And the cow and the bear shall feed; their young ones shall lie down together: and the lion shall eat straw like the ox. (8) And the fucking child shall play on the hole of the asp, and the weaned child shall put his hand on the cockatrice’ den. (9) They shall not hurt nor destroy in all my holy mountains: For the earth shall be full of the knowledge of the LORD, as the waters cover the sea.“ (S. 107)

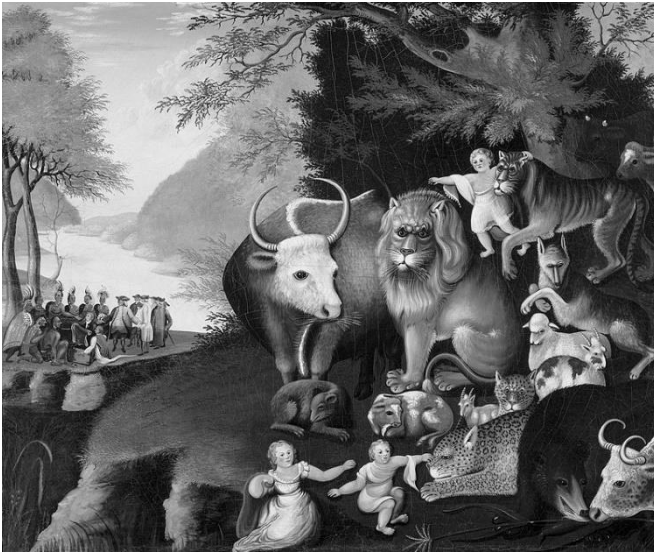


Abb. 1: Edward Hicks, *The Peaceable Kingdom* (1826), National Gallery of Art, Washington, DC.

Am äußersten rechten Bildrand sieht man Wolf und Lamm über einander liegen. Der Wolf senkt seinen Blick demütig zu Boden, die Stellung seiner Vorderpfoten ergibt ein Kreuz, das die weiche und abgerundete Kopfform des unmittelbar darunter abgebildeten Lamms sanft zu umschließen scheint. Auch im Bild von Hicks erfüllt der Wolf, als Stärkerer, die bereits erwähnte Hüter- und Beschützerfunktion. Nicht das Lamm legt sich zu ihm, sondern er sich zum Lamm. Dass Hicks ein Meister der allegorischen Malerei war, dafür ergibt sich ein eindrucksvoller Beleg, wenn unser Blick zur Bildmitte wandert, in der – wesentlich größer dargestellt als die anderen Tiere – Ochse und Löwe nebeneinanderstehen. Ihre Blicke überkreuzen sich und gehen am Betrachter des Bildes vorbei. Durch die Stellung der Augen wirkt der Blick beider Tierakteure innerwärts gerichtet, was das Heraufdämmern göttlichen Wissens („knowledge of the LORD“) bei Mensch *und* Tier zu repräsentieren scheint. Nicht nur den Ochsen, auch den Löwen erkennt man Stroh fressend, was die King James-Bibel mit „and the lion shall eat straw like

the ox“ wiedergibt, die Genfer Übersetzung mit den Worten „der Löwe frisst dann Häcksel wie das Rind“. Es kann davon ausgegangen werden, dass Hicks mit der allegorischen Darstellung beider Tiere – da der Tierfrieden schon per se als Allegorie zu verstehen ist, handelt es sich um den speziellen Fall einer Allegorie in der Allegorie – ein zentrales Element des Tierfriedens besonders in Szene setzte: Es spielt an auf den „Vegetarismus der goldenen Zeit“¹⁸, mit der „die Utopie des Aufhörens des Fressens und Gefressen-Werdens als Kontinuum erfahrbarer Gewaltgeschichte genährt“¹⁹ wird. Tatsächlich scheint aus Hicks’ Bild (wie überhaupt seinem ganzen Gemäldezyklus) zum eschatologischen Tierfrieden „eine prophetische Ermutigung an alle Menschen hervorzugehen, sich [...] der paradiesischen Harmonie immer neu zu öffnen“.²⁰ Studiert man Hicks’ Tagebücher zusätzlich zu seinen Bildern, so kommt erst Recht zum Vorschein, dass er die „ursprünglich wilden, nunmehr gezähmten Tiere der Jesaja-Vision als allegorischen Ausdruck für jeden Menschen versteht“.²¹

Wie sehr Hicks von dem Glauben an einen religiös motivierten Pazifismus erfüllt war, wie fest im Glauben der Quäker verwurzelt und vor allem: wie entschlossen, seine Zeitgenossen von der ‚richtigen‘ Religion zu überzeugen – davon legt die linke Bildhälfte von *The Peacable Kingdom* eindrucksvoll Zeugnis ab: Dabei fällt der Blick auf eine Versammlung von Indianern, die einen Halbkreis um drei Personen bilden, die sich von ihrem äußeren Erscheinungsbild her der amerikanischen *middle-* oder *upperclass* des 18. Jahrhunderts zuordnen lassen. Die im Bild aufgeführten Gegenstände in den Händen der kleineren Delegation, die aussehen wie Stoffe, die einer Truhe entnommen werden, suggerieren einen Handel, eine geschäftliche Beziehung zwischen beiden Parteien. Lutterbach hat die gemalte Szene als Hommage an William Penn identifiziert, der das erste Oberhaupt der Quäker war. Es zeigt offenbar Penn, wie er „mit den Indianern Kaufverträge über von ihnen bis dahin beherrschte Gebiete abschließt“.²² Dieser Vertrag

¹⁸ Vgl. Bodo Gatz: *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim 1967, insbesondere S. 165–173, hier S. 171.

¹⁹ Ebach: „Konversion oder Vertilgung“, S. 29.

²⁰ Lutterbach: „Der Bilderzyklus ‚Eschatologischer Tierfriede‘ von Edward Hicks“, S. 113.

²¹ Ebd., S. 115.

²² Ebd., S. 118.

zwischen Siedlern und Indianern, als Zeichen friedlichen Zusammenlebens erscheint in Hicks' Bild in Kombination mit dem Tierfrieden als geschichtliches Zeichen einer vergangenen Erfüllung der Utopie. Die Religion der Quäker wäre demnach als reales Friedensreich Gottes unter den Menschen zu verstehen – was die Religion nicht wenig attraktiv erscheinen lassen musste. Man könnte so weit gehen, Hicks' mannigfaltige Variationen des messianischen Tierfriedens als beste Werbung, ja gar als visuelles Aushängeschild des Quäkertums zu verstehen, einschließlich der ikonischen Darstellung des Vaters der Religion: William Penn. Hicks stellt die beiden goldenen Zeitalter „nicht nur optisch nebeneinander; vielmehr sieht er“ – worüber wiederum seine Tagebücher Auskunft geben – „das goldene Zeitalter der besten Regierung in dieser Welt im Lande von William Penn' in dem ‚goldenen Anfang‘ der Geschichte Gottes mit den Menschen wurzeln“.²³

Nicht nur Jürgen Ebach, auch Hans Blumenberg hat in einer seiner vielen Glossen zu Wolf und Lamm Utopien wie den messianischen Tierfrieden eher ironisch-distanziert kommentiert, etwa in einem kurzen Text, den Blumenberg mit der Überschrift „In Utopia“ versehen hat:

Das utopische Prinzip, liest man von erster Hand, werde erst wahr, wenn sich Wolf und Schaf in Liebe umarmen.

Das ist so schön wie besorgniserregend. Da wird der Wolf vom Schaf nicht mehr lassen können und das Schaf die Angst um sein Leben vergessen. Sogar die Rechtfertigung seiner ihm ganz unbegreiflichen Liebe zum Wolf.

Eine Weile merken sie keinen Mangel, denn sie wärmen einander und da bleibt der Hunger aus. Dann gleiten sie sanft in die Zustände der Schwäche hinüber, denn irgend etwas hat ihren Sinn für das verdunkelt, was die Natur nun einmal erfordert.

So verhungern sie miteinander paradiesisch, messianisch oder utopisch. Wie sie es nennen wollen, das können sie sich gerade noch aussuchen.²⁴

²³ Ebd., S. 120.

²⁴ Blumenberg: „Wolf und Lamm und mehr als ein Ende“, S. 25.

Die Blumenbergsche Ironie könnte, die Funktion der Fabeltiere, die eigentlich Menschen sind, beibehaltend, dahingehend verstanden werden, dass die Notwendigkeit des Überlebens kein Plädoyer für Souveränität und schrankenlose Selbstbehauptung erlaubt; aber dennoch als notwendiger Teil menschlichen Zusammenlebens akzeptiert werden muss – sozusagen ein Plädoyer für den politischen Realismus. Man könnte Blumenbergs Zeilen allerdings auch anders interpretieren: als abgründiges Spiel mit der Rollenfunktion der Fabelakteure, die gewollt aus der traditionellen Rolle fallen sollen. Zwischen den Zeilen würde sich so gesehen die Erkenntnis durchsetzen, dass die Vorbilder der Fabeltiere stets die wirklichen Tiere waren. Auf deren „Natur“ zu verweisen, suggeriert eine Distanzierung zur Fabeltradition, die sehr spezifisch für Blumenbergs eigenen Umgang mit Wolf und Lamm als Metapher ist, zu dem noch Einiges zu sagen sein wird. Bezogen auf die zweite Interpretation wird man Blumenbergs kurze Glosse als Transparentmachung eines Gattungsprinzips verstehen können, als dessen wichtigstes Kriterium die *Anthropomorphisierung* gelten muss.²⁵ Diese Behandlung der Tiere setzt voraus, sich die anthropologische Differenz, die Blumenberg ins Gedächtnis ruft, möglichst vom Leib zu halten.

3. Tiervergleiche und Tiergleichnisse in Homers *Ilias*

Fragen wir uns, wann und wo die Vorstellung einer ‚natürlichen‘ Feindschaft von Wolf und Lamm entstanden sein mag, noch bevor diese im Sinnbild des Tierfriedens in Versöhnung und dauerhafte Freundschaft umschlug, so lassen sich zwei Wege beschreiten. Der eine führt – ich werde ihn nur ein kurzes Stück beschreiten, um nicht zu weit abzudriften – über die historische Aufarbeitung der realen, nicht-fiktiven Verhältnisse zwischen Menschen und Wölfen, die sich – so hat es Garry Marvin in einer neueren historischen Arbeit, die sich als Beitrag zu einer „Kulturgeschichte der Wölfe“ versteht, gezeigt – „seit Jahrtausenden die

²⁵ Klaus Grubmüller: „Semantik der Fabel“, in: *Third International Beast Epic, Fable and Fabliau Colloquium*, hg. v. Jan Goossens und Timothy Sodmann, Köln/Wien 1981, S. 111–134, hier S. 120.

gleichen Lebensräume“ teilen.²⁶ „Ursprünglich haben sie ähnliche Beute gejagt. Als die Menschen zunehmend sesshaft wurden und begannen, Vieh zu halten, zog es natürlich auch die Wölfe in die Nähe der Siedlungen, da sie in diesen Viehherden gute Beute witterten. Mit der Zeit wurden einige Wölfe sogar in menschlichen Siedlungen aufgenommen, die meisten wurden jedoch verjagt oder getötet.“²⁷

Aus Marvins Situationsbeschreibung lässt sich ein möglicher Nahrungswettbewerb zwischen Wölfen und Menschen entnehmen, der unter vernünftigen Maßstäben mit dem Begriff der Feindschaft nicht benannt werden kann; obwohl sich, je nach Lebensraum, ernsthafte Konflikte abzeichneten, deren Einfluss auf die Herausbildung typischer Wolfeigenschaften durch ethnologische Forschungen belegt ist.²⁸ Diese Konkurrenzsituation zwischen Mensch und Tier dürfte zu keiner Zeit nur annähernd so zwingend gewesen sein, dass man Wölfen hätte die Lebensberechtigung entziehen müssen, was jedoch, zumindest wenn man auf den europäischen Raum schaut, vielerorts zur traurigen Realität wurde. Beispielsweise in England und Schottland führte eine „systematische Bejagung der Wölfe“ seit der keltischen Zeit dazu, dass der Wolf Anfang des 16. Jahrhunderts „aus England verschwunden war“; die „Tradition der großen Treibjagden“ sorgte indes dafür, dass der Wolf im 17. und 18. Jahrhundert „in weiten Teilen Europas“ ausgerottet wurde.²⁹ In Deutschland „schoß man 1847 den letzten Wolf im Bayerischen Wald“, „[i]n der Eifel wurde der letzte Wolf 1888 und im Saarland erst 1891

²⁶ Garry Marvin: „Wölfe im Schafspelz. Eine anthropologische Sicht auf die Beziehung zwischen Menschen und Wölfen in Albanien und Norwegen“, in: *Tierische Geschichte. Die Beziehung von Mensch und Tier in der Kultur der Moderne*, hg. v. Dorothee Brantz und Christof Mauch, Paderborn/München u. a. 2010, S. 364–378, hier S. 364.

²⁷ Ebd.

²⁸ Feldforschungen, die Marvin in Albanien 2002/2003 machte, zeigen, dass in abgelegenen Bergdörfern der Wolf von der Mehrheit der Bevölkerung als gefährliches und schädliches Tier angesehen und demnach gegen alle biologische Erfahrung und philosophische Vernunft als *Feind* eingestuft wurde. „Alle Hirten“ so Marvin, „und auch alle anderen in dem Dorf, mit denen wir sprachen, drückten einen tiefen Hass auf die Wölfe aus, weil sie die kleinen, aber unendlich wertvollen Herden angreifen. [...] Typische Charakterisierungen des Wolfes waren: Dieb, Einbrecher, bösartiger Verbrecher, Mörder, Gesetzesbrecher oder unehrenhaftes Tier. Niemand zeigte irgendein Verständnis dafür, dass der Wolf ein neutrales Tier sei, das seiner biologischen Natur folge: Er galt als Feind.“ (S. 371)

²⁹ Vgl. Martin Rheinheimer: „Die Angst vor dem Wolf. Werwolfglaube, Wolfssagen und Ausrottung der Wölfe in Schleswig-Holstein“, in: *Fabula* 36 (1995), S. 25–78, hier S. 25.

erlegt“.³⁰ Seit einigen Jahren ist eine leichte Erholung der Bestände zu verzeichnen, immer wieder hört man von Neuansiedlungen von Wolfsrudeln in allen möglichen Teilen Deutschlands, oft allerdings begleitet von Anfeindungen, ja gar Dämonisierungen von Wölfen, die sich nicht selten als kulturelle Konstruktionen erweisen und mit realen Wölfen nicht das Geringste zu tun haben. Dieses Phänomen zog sich durch die gesamte Neuzeit hindurch: „Wenn die Bosheit eines Menschen über das Normale hinausging, bei unerklärlichen Schadensfällen, bei grausamen Verbrechen musste der Täter nach den Vorstellungen der Frühzeit einen ‚wölfischen Charakter‘ besitzen, und er wurde als böser Dämon angesehen, der in die Welt der Lebenden schadenstiftend eingriff.“³¹ Nie haben Wölfe „Schafskleider getragen, und die Unterstellung, sie seien wissentlich bösartig, ungebührlich und unmoralisch, deutet eher auf die Anthropomorphisierung von Wölfen als auf den eigentlichen Charakter hin. Historisch betrachtet hat kaum ein Tier auf Grund seiner vermeintlichen Vermenschlichung so gelitten wie der Wolf, denn schließlich war er das erste Tier, das absichtlich ausgerottet wurde“.³²

Es fragt sich, ob die Lämmer so viel mehr Glück hatten, die in der Antike, egal ob in poly- oder monotheistischen Gesellschaften, massenhaft den Göttern geopfert wurden, später dann zunehmend ins Fadenkreuz der Nahrungsindustrie gerieten. Freilich konnte man durch Züchtung jederzeit für genügend Lämmernachschub sorgen.

Warum dieser Ausflug in die Wirklichkeit? Irgendwann ergab es sich, dass Wölfe und Lämmer gar nicht mehr zu Feinden werden konnten, allein schon deshalb, weil es vielerorts keine Wölfe mehr gab. Trotzdem repräsentierte das Paar in Neuzeit und Moderne noch lange Zeit eine der besten Optionen, „die komplizierte menschliche Welt in das einfache Schema der primitiven Beziehungen von Freund und Feind zu pressen und alle Argumente auf die lebenswichtige Frage der realen Kräfteverteilung zu reduzieren“, was Karl August Ott, in einem der scharfsinnigsten Aufsätze der Fabelforschung, zurecht bemerkt hat.³³ So liegt

³⁰ Vgl. Zimen: *Der Wolf*, insbesondere S. 291–302, hier S. 291 u. S. 298.

³¹ Vgl. Rheinheimer: „Die Angst vor dem Wolf“, S. 38. Der Verfasser liefert zahlreiche historische Beispiele für seine Einschätzung.

³² Marvin: „Wölfe im Schafspelz“, S. 364.

³³ Karl August Ott: „Lessing und La Fontaine“, in: *Fabelforschung*, hg. v. Peter Hasubek, Darmstadt 1983, S. 165–206, hier S. 186 f.

es nahe, nach anderen Ursachen der Feindschaft zwischen Wolf und Lamm zu suchen, die eher auf der Ebene von Kunst und Literatur anzusiedeln sind.

Die früheste Quelle der Feindschaft zwischen Wolf und Lamm im Rahmen der europäischen Kulturgeschichte findet sich in Homers Epos *Ilias*, das der epischen Dichtung in Griechenland angehört und um das Jahr 750 v. Chr. entstanden sein dürfte. Im Epos des antiken Sängers finden sich im Rahmen von *Tiervergleichen* allererste Spuren von Wolf und Lamm. Über die Begriffe Tiervergleich und Tiergleichnis scheint in der Forschung bisweilen eine gewisse Verwirrung zu herrschen, was in der per se schon vorliegenden, mangelnden Trennschärfe zwischen Vergleich und Gleichnis begründet sein kann. Während der Vergleich zwei Gegenstandsbereiche oder Gegenstände mit dem Ziel kontrastiert, die Anschaulichkeit einer Sache und, daraus folgend, seine Kraft oder Wirksamkeit zu erhöhen, hebt sich das strukturverwandte Gleichnis im Verständnis der Literaturwissenschaft von ihm lediglich dadurch ab, das Vergleichsmoment (das sogenannte *tertium comparationis*), zu einer kurzen Erzählung ausgebaut zu haben – als Vorbilder für solche Gleichniserzählungen werden üblicher Weise die homerischen und biblischen Gleichnisse herangezogen. Ein untrügliches Signal dafür, dass wir es mit einem Vergleich zu tun haben, liefern häufig wiederkehrende „Vergleichspartikel“ (bspw. *wie* oder *als ob*). Für Wolf und Lamm, aber darüber hinaus möglicherweise für die allgemeine Tierforschung, könnte sich die Unterscheidung zwischen „homogenen Vergleichen“ und „heterogenen Vergleichen“ als nützlich erweisen. Während die erstgenannte Gruppe ihre „Vergleichsgrößen in ein und demselben Wirklichkeitsraum“ ansiedelt, findet die zweite Gruppe ihre Vergleichsgrößen in Dingen, die „aus verschiedenen Bereichen der Wirklichkeit stammen“.³⁴ Beim Tiervergleich handelt es sich demnach um einen heterogenen Vergleich. Stillschweigend legt er nicht nur die prinzipielle Vergleichbarkeit, sondern sogar die Kongruenz menschlicher und tierischer Welten nahe. Im Hinblick auf die kommenden Kapitel könnte man die Tierfabel strukturell als poetische Ausweitung eines heterogenen

³⁴ Vgl. Frederike Eggs: „Vergleichen und Vergleiche – Implikationen der Sprachwissenschaft für die Sprachdidaktik“, in: *Gesteuerter und ungesteuerter Grammatikerwerb*, hg. v. Tabea Becker und Corinna Peschel, Hohengehren 2006, S. 45–62, hier S. 58.

Vergleichs begreifen – so gesehen würde in ihr, da sie mit einem Fuß in der tierischen, mit dem anderen in der menschlichen Welt steht, die menschliche Welt – insbesondere unter moralischen Gesichtspunkten – in ihrer Komplexität reduziert.

In jedem Fall müssen die Tiervergleiche wie Tiergleichnisse Homers als unverzichtbare Quelle für die Grundlagenforschung zum Verhältnis von Mensch und Tier gelten, nicht zuletzt deshalb, weil es sich um „die ältesten [...] Tierdarstellungen der griechischen Literatur“ handelt.³⁵ „Spätere Dichter“ hätten diese, wie Urs Dierauer mit Recht bemerkt, immer wieder „nachgeahmt“.³⁶

Tiervergleiche folgen nicht immer derselben Intention. Es lassen sich mindestens drei verschiedene Typen unterscheiden, die in der Hauptsache auf Urs Dierauers ältere, aber noch immer unverzichtbare Untersuchung *Tier und Mensch im Denken der Antike* zurückgehen. Als weiterführend wird sich die in Kürze entfaltete Typologie auch im Übergang zur Fabel und ihren Akteuren erweisen, wenn man bedenkt, dass man innerhalb der Theoriegeschichte der Fabel die Fabeltiere nicht selten als „Charaktere“ bezeichnet hat. Die am Meisten beachtete Stelle geht sicher auf Lessings Abhandlung über das Wesen der Fabel zurück, in der er, in Auseinandersetzung mit den französischen und deutschen Vorläufern seiner Fabeltheorie, die „wahre Ursache“, „warum der Fabulist die Tiere oft zu seiner Absicht bequemer findet“, auf die „*allgemein bekannte Bestandheit der Charaktere zurückführt*“.³⁷ Der erste Typus, das „Charaktergleichnis“ könnte parallel zur Fabel entstanden sein. Der zweite Typus, der hier „Sachgleichnis“ genannt werden soll, wäre Dierauers Typologie noch hinzuzufügen; der dritte geht wieder auf

³⁵ Urs Dierauer: *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam 1977, S. 7. Vgl. ergänzend den neueren Beitrag desselben Verfassers, „Das Verhältnis von Mensch und Tier im griechisch-römischen Denken“, in: *Tiere und Menschen*, S. 37–85. Im Wesentlichen stellt der Aufsatz eine stark geraffte Darstellung der zuvor angeführten, umfangreichen Monographie zu Mensch und Tier in der Antike dar. Freilich lässt sich in ihm die eine oder andere Akzentverschiebung beobachten, sodass sich eine parallele Lektüre beider Arbeiten – zwischen denen immerhin mehr als 20 Jahre Forschung liegen – als sinnvoll erweist.

³⁶ Ebd.

³⁷ G. E. Lessing: „Fabeln. Drei Bücher. Nebst Abhandlungen mit dieser Dichtungsart verwandten Inhalts“, in: Ders.: *Werke 1758–1759* (Werke und Briefe in zwölf Bänden, hg. v. Wilfried Barner, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1997), S. 297–411, hier S. 380.

Dierauer selbst zurück und soll, angelehnt an Homers ‚Schlachten-gemälde‘ *Ilias* „Kampf- oder Situationsgleichnis“ genannt werden.

Ich beginne, in umgekehrter Reihenfolge, mit dem Kampf- oder Situationsvergleich, der der Beobachtung Rechnung trägt, dass „die homerischen Einzelkämpfer nicht selten mit Raubtieren verglichen werden“.³⁸ Zwar fußt der Vergleich immer auf der Analogie, nichts desto trotz kann deren Verfasstheit ganz unterschiedliche Züge annehmen. Demnach hebt Dierauer am situativ fundierten Tiervergleich vor allem hervor, das die „Ähnlichkeit“ zwischen Mensch und Tier auf „äußerliche[n]“ Merkmalen beruhe.³⁹ Konkreter ausgeführt: Auf den Menschen übertragen wird in der Regel ein bestimmtes Verhalten der Tiere, das unterschiedliche Motivationen oder Intentionen haben kann und sich aus unterschiedlichen Situationen des tierischen Daseins ableitet. Es handelt sich präziser um Momentaufnahmen eines Tierlebens. Da in der *Ilias* der Krieg im Mittelpunkt steht, handelt es sich oft um Kampfhandlungen – ein Handlungsfeld, das sich für einen heterogenen Vergleich in besonderer Weise anzubieten scheint:

In keiner Situation scheinen sich Menschen und Tiere so sehr zu gleichen, wie in der Sphäre des Kampfes. Und nirgends sonst wirken ihre Gefühle und Triebe ähnlicher. Die homerischen Einzelkämpfer werden mit Raubtieren oder Raubvögeln verglichen; sie haben den Mut, die Leidenschaft und den Ingrim[m] [...] von Löwen, Panther[n], Wildschweinen oder Schlangen. Knappe Vergleiche wie beispielsweise ‚gierig wütend wie ein Löwe‘, ‚wie ein Löwe seiner Kraft vertrauend‘, oder auch das Epitheton ‚löwenmutig‘ [...] legen das Gewicht ganz auf die innere Wut und Leidenschaft, die Kühnheit und das kämpferische Selbstvertrauen, die Helden und Löwen miteinander verbinden. Ist nicht von Einzelkämpfern, sondern von tapferen Kriegsscharen die Rede, so dienen Wolfsrudel oder Wespenschwärme als Vergleich.⁴⁰

Im nächsten Beispiel sind es Bienenvölker, die die Schlacht menschlicher Heere mit lebendiger Anschauung sättigen sollen:

³⁸ Vgl. Dierauer: *Tier und Mensch*, S. 8.

³⁹ Ebd., S. 7.

⁴⁰ Ebd., S. 8.

Rings dann standen sie auf, dem Völkerhirten gehorchend,
Alle bezepterten Fürsten. Heran stürzten nun die Völker.
Wie wenn Scharen der Bienen daherziehn dichten Gewimmels
Aus dem gehöhleten Fels, in beständigem Schwarm sich erneuernd
(Jetzt in Trauben gedrängt umfliegen sie Blumen des Lenzes,
Andere hier unzählbar entflogen sie, andere dorthin):
Also zogen gedrängt von den Schiffen daher und Gezelten
Rings unzählbare Völker am Rand des hohen Gestades
Schar an Schar zur Versammlung.⁴¹

Homer zieht zur Darstellung von Kriegshandlungen, den jeweiligen Erfordernissen der literarischen Schilderung angepasst, die unterschiedlichsten Tiere heran. Unter diesen finden sich auch Wolf und Lamm, die als semiotische Tiere dazu benutzt werden, eine Kampfhandlung zwischen Danaern und Troern zu fingieren: „Diese Danaerfürsten“, so ist es im Homer nachzulesen, „ermordeten jeder den seinen./ Wie wenn Wölf in Lämmer sich stürzten oder in Zicklein,/ Grimmvoll, weg sie zu rauben aus weidender Herd im Gebirge/ Welche, vom Hirten versäumt, sich zerstreute (jen' es ersehend,/ Nahn in Eil und durchwürgen die mutlose bebenden Tierlein);/ So in die Troer nun stürzten die Danaer; nur des Entfliehens/ Dachten sie und des Geschreis und vergaßen des stürmenden Mutes.“⁴²

Den zitierten Zeilen ist abzulesen, in welcher Weise die von Dierauer erwähnte „äußerliche Ähnlichkeit“ des Verhaltens von Mensch und Tier zum Tragen kommt. Homers Charakterisierung der Danaer-Führer erzeugt den Eindruck einer wilden und rohen Mannschaft, die sich *wie* Wölfe beim Angriff auf eine ungeordnete, führungslose Schafsherde verhalten.

Substantieller nimmt sich eine zweite Begegnung zwischen Wolf und Lamm aus, die ein Beispiel für die zweite Gruppe von Tiergleichnissen, die Sachgleichnisse, darstellt. Den nachfolgenden Versen Homers sind wir bereits in der Einleitung begegnet. Sie räumen dem Fabeldichter die Möglichkeit ein, Wolf und Lamm als „Agenten der Feindschaft“⁴³

⁴¹ Homer: *Ilias*, II. Gesang, V. 85–93.

⁴² Ebd., VI. Gesang, V. 351–357.

⁴³ Vgl. Johannes F. Lehmann: *Im Abgrund der Wut. Zur Kultur- und Literaturgeschichte des Zorns*, Freiburg i. Breisgau/Berlin u. a. 2012, S. 68.

erscheinen zu lassen: „Hektor mir nicht, unvergeßlicher Feind/ von Verträgen geplaudert!/ Wie kein Bund die Löwen und Menschenkinder befreundet,/ Auch nicht Wölf und Lämmer in Eintracht je sich gesellen,/ Sondern bitterer Haß sie ewig trennt voneinander:/ So ist nimmer für uns Vereinigung oder ein Bündnis [...]“

Die Bedeutung der Feindschaftserklärung, ausgehend von der Adresse des Achills an Hektor, ist für die politische Bedeutung der Wolf-und-Lamm-Metapher nicht zu unterschätzen. Wie ein roter Faden zieht sie sich durch bedeutende Werke der Literatur- und Philosophiegeschichte. Luther und nach ihm Goethe sind vermutlich aus ähnlichen Beweggründen auf die *Ilias*-Stelle zurückgekommen und haben so Wolf und Lamm als Verbildlichung des Begriffs der Feindschaft in das kollektive Gedächtnis der europäischen Kulturgeschichte zurückgeholt. Es wird noch die Möglichkeit bestehen, im Rahmen der Auseinandersetzung mit Luther auf die neuzeitlichen Spuren vom Homers epischer Dichtung zurückzukommen. Zunächst einmal soll die durch Wolf und Lamm repräsentierte Feindschaft zwischen Achilles und Hektor noch ein wenig genauer in den Blick genommen werden. Vor dem Hintergrund des jesajanischen Tierfriedens stechen bereits die ersten drei Verse ins Auge: „Hektor mir nicht, unvergeßlicher Feind/ von Verträgen geplaudert!/ Wie kein Bund die Löwen und Menschenkinder befreundet,/ Auch nicht Wölf und Lämmer in Eintracht je sich gesellen [...]“. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Homer der Utopie eines universellen Friedens unmittelbar widersprechen wollte. Wenn Jesaja im Alten Testament von einem kleinen Jungen berichtet, der „Kalb und Löwenjunges“ hüten kann, scheint Homer darauf mit einer Negation zu antworten. Gerade weil die Akteure der verschiedenen Erzählungen, Bibel wie Epos, identisch sind, zeichnet sich eine erstaunliche Parallele ab, zu der wiederum auch Wolf und Lamm beitragen. Das prekäre Paar vermittelt den Eindruck, als wollte Homer seine lebhafteste Ablehnung des Tierfriedens durch die Integration ausgerechnet jener beiden Fabeltiere noch einmal verstärken. So erhebt sich die Konstellation Wolf und Lamm in Achilles' Rede zur Leitfigur einer Absage an das religiös motivierte Hoffnungsbild einer „Entfeindung“ oder gar der Feindesliebe, hinter der sich im eigentlichen Sinne eine Konversion zum christlichen Glauben verbirgt. Das Christentum, wie Reinhart Koselleck gezeigt hat, überbot

„mit der Ausgrenzung der Noch-nicht-Bekehrten“ oder der „Nicht-Bekehrbaren“, insgesamt: einer *Spiritualisierung* des Feindes zwar die griechische Definition des Feindes: doch trotz einer „streckenweise[n]“ Anerkennung der Fremden als Andere, überwog bereits im Griechentum die „Abschätzung der Nicht-Griechen“ und deren „Ausgrenzung“ im „politischen Sprachgebrauch“.44 Für Achilles, der im Rahmen der antiken Ausgrenzung der Barbaren keineswegs untypisch agiert, bleibt Hektor ein „unvergesslicher Feind“: Vertrag, Einigung, Bündnis, letztlich Frieden, sind in ungreifbare Ferne gerückt. „So ist nimmer für uns Vereinigung oder ein Bündnis“ – schmettert Achilles seine letzten Worte geradezu fanfarenhaft heraus. Wolf und Lamm, ins Sachgleichnis eingeschlossen, liefern nicht bloß den Kitt für Achilles' Feindschaftserklärung. Spätestens seit Blumenbergs umfassenden Projekt einer Metaphorologie, die es sich zur Aufgabe machen sollte, durch „kritische Reflexion [...] das Uneigentliche der übertragenen Aussage aufzudecken und zum Anstoß zu machen“45, ist die wissenschaftliche Welt nicht nur für Begriffsgeschichten, sondern zunehmend auch für Metapherngeschichten sensibilisiert worden. Ein großer Teil der Konstruktion von Feindbildern – Homers Bezug auf Wolf und Lamm bildet dabei sozusagen das erste Glied in der Kette – beruht auf Tiermetaphern.46 Die Bedeutung von Wolf und Lamm ist diesbezüglich kaum zu überschätzen. Koselleck hätte sie, hätte er der Metapher als bildliches Gegenstück zum Begriff eine ähnlich große Relevanz zuerkannt wie Blumenberg, als Gegensatzpaar ohne Weiteres seiner Analyse hinzuzufügen können.47

44 Reinhart Koselleck: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, mit zwei Beiträgen von Ulrike Spree und Willibald Steinmetz sowie einem Nachwort zu Einleitungsfragmenten Reinhart Kosellecks von Carsten Dutt, Frankfurt a. M. 2006, S. 276 f.

45 Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a. M. 1998, S. 10.

46 Exemplarisch lässt sich dieser Umstand an einer Zusammenstellung von Tiervergleichen im Werk Martin Luthers ablesen, die Reinhard Dithmar in einer Anthologie von Luthers Fabeln und Sprichwörtern vorgenommen hat, vgl. *Luthers Fabeln und Sprichwörter*, mit Einleitung und Kommentar hg. v. Reinhard Dithmar, Frankfurt a. M. 1989. Man beachte alleine jene Textstellen, in denen der Papst als Oberhaupt des katholischen Glaubensfeindes abwechselnd als „Kuckuk“, „Löwe“, „Bärwolfe“, „Eselkönig“ und „Rattenkönig der Mönche und Nonnen und Plättlingen“ (S. 148–153) bezeichnet wird.

47 Das trifft vor allem auf Kosellecks eindringlichen Beitrag „Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe“ zu, in dem er die politische Karriere der vier

Als dritter und letzter Typ des Vergleichs bleibt nun noch abschließend, bevor ich zur antiken Tierfabel überblenden werde, der Charaktervergleich zu behandeln. Seine Beschreibung kann wiederum mit einer wichtigen Erkenntnis aus Dierauers Antikebuch begonnen werden, wonach sich im Bewusstsein der Antike „[n]icht nur das Äußere der einzelnen Tiere“ unterschied, „sondern auch ihre Lebensweise, ihr Verhalten und ihr Charakter“⁴⁸. Über die „Tierauffassung des frühen Griechentums“ hat der Verfasser ferner angenommen, dass jede Tierart „andere Gefühle“ hervorrief und jeweils „anders bewertet und beurteilt“ wurde, „so daß es praktisch unmöglich“ gewesen sei, „diese Gefühle und Urteile auf einen Nenner zu bringen“, um „daraus eine einheitliche Tierbetrachtung abzuleiten“.⁴⁹ Vor allem wird für den Charaktervergleich als wesentlich erachtet, „daß die verschiedenen Tierarten in Vergleichen, Gleichnissen und Fabeln dazu dienen konnten, diese Gefühle und Urteile auf einen Nenner zu bringen, um daraus eine einheitliche Tierbetrachtung abzuleiten“.⁵⁰

Tiervergleich, genauer Charaktervergleich und Fabel scheinen eng miteinander verwandt. Eine solche Folgerung drängt sich gerade dann auf, wenn man wie Dierauer von Tierfabeln annimmt, diese würden wie Tiergleichnisse „menschliches“ Verhalten anhand des „Verhaltens der Tiere“ illustrieren. Und zwar, weil „den verschiedenen Tierarten je typische Charaktere und Verhaltensweisen zugeschrieben“ würden: „Das Tierleben“, damit beschließt Dierauer seinen Gedanken zur Parallelität

Begriffspaare Hellene/Barbar, Christ/Heide, Mensch/Unmensch, Übermensch/Untermensch untersucht. Vgl. Reinhart Koselleck: „Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe“, in: *Positionen der Negativität*, hg. v. Harald Weinrich, München 1975, S. 65–104.

⁴⁸ Dierauer: *Tier und Mensch*, S. 6.

⁴⁹ Ebd., S. 7.

⁵⁰ Ebd. Wie fest schon in der griechischen Antike die Verkoppelung bestimmter „Tierarten mit stereotypen Charaktereigenschaften und Verhaltensweisen von Menschen“ war, verdeutlicht der Aufsatz von Babette Pütz: „Schräge Vögel und flotte Wespen: Grenzüberschreitungen zwischen Mensch und Tier bei Aristophanes“, in: *Mensch und Tier in der Antike. Grenzziehung und Grenzüberschreitung*, hg. v. Anetta Alexandridis, Markus Wild und Lorenz Winkler-Horaček, Wiesbaden 2008, S. 227–241. Pütz zeigt eindrücklich, dass Aristophanes, der als früherer Kritiker der anthropologischen Differenz anzusehen ist, die bereits sehr klar konturierte Grenzlinie zwischen Mensch und Tier mit seinen politischen Satiren auszuhebeln versuchte.

von Gleichnis und Fabel, „wird völlig anthropomorph gesehen; die Tiere können ja auch miteinander sprechen.“⁵¹

Trotz der Unterschiede zwischen Tiervergleich und Tierfabel, die in Kürze noch klarer hervortreten werden, stellen die ersten in der Antike einsetzenden Charaktervergleiche eine Brücke zur Fabel dar. In der *Ilias* finden sich nur wenige dieser Vergleiche, was nach Dierauer darauf zurückzuführen ist, dass im Rahmen von Homers antikem Schlachtenepos „vor allem Kampfszenen mit parallelen Erscheinungen im Tierreich beleuchtet“ werden: „Wilde Kämpfhelden vergleicht der Dichter mit Raubtieren, ängstlich-flüchtige Krieger mit Hirschen oder Rindern“.⁵² Oder, wie deutlich geworden sein sollte, mit Wolf und Lamm. In den Ausführungen tritt zudem hervor, dass Tiergleichnisse neben Situationen (wie einem Streifschuss) ebenso häufig zur Veranschaulichung menschlicher „Emotionen“ (wie „Mut“ oder „Kraft“) herangezogen werden.⁵³ Wie sehr sich der Gebrauch von Tiervergleichen und -gleichnissen von Text zu Text unterscheiden kann, fördert Dierauers Beobachtung zu Tage, dass etwa in der „etwas jüngeren Odyssee (um 700 v. Chr.) [...] nicht das Bild des wild-tapferen Kämpfers, der mit Raubtieren verglichen werden kann“, dominiert habe, „sondern das Ideal eines listenreichen Menschen, der nicht spontan seinen Leidenschaften nachgibt, sondern zu Überlegung und Selbstbeherrschung fähig ist.“⁵⁴

Als deutlich repräsentativer für den Typus des Charaktervergleichs ist die sogenannte „Weibersatire“ (entstanden um 650 v. Chr.) von Semonides anzusehen. Diese lässt sich, wie Hans Robert Jaufß in einer historisch angelegten Betrachtung der Begriffe „Individuum“ und „Charakter“ („Vom Plurale tantum der Charaktere zum Singulare tantum des Individuums“) gezeigt hat, als wichtiger Vorläufer von Theophrasts Charakterskizzen ansehen, die Jaufß als „prägnanteste literarische Gestalt“ für die Karriere des Charakters⁵⁵ vorstellt:

⁵¹ Dierauer: „Mensch und Tier im griechisch-römischen Denken“, S. 40.

⁵² Ebd., S. 37.

⁵³ Man müsste gegenüber Dierauers Schlussfolgerung allerdings einwenden, dass „Mut“ wie „Kraft“ weniger Emotionen bezeichnen wie Freude, Zorn oder Neid. Es handelt sich um die Veranschaulichung von *Charaktereigenschaften* oder physiologischen Eigenschaften.

⁵⁴ Dierauer: „Mensch und Tier im griechisch-römischen Denken“, S. 38.

⁵⁵ Hans Robert Jaufß: *Wege des Verstehens*, München 1994, S. 110. Beim angesprochenen Kapitel „Vom Plurale tantum der Charaktere zum Singulare tantum des Individuums“

Der Charakterologie Theophrasts geht eine mythologische Erfassung der vielgestaltigen Natur des Menschen voraus. Das älteste Zeugnis ist wohl [...] eine Frauensatire von Semonides, die erweisen soll, dass Zeus den Männern das Weib als größtes Übel und ewige Fessel beigelegt habe. Und über diese wird schließlich angemerkt: „Acht Frauentypen werden aus Wesenszügen von Tieren (Schwein, Fuchs, Hund, Esel, Wiesel, Roß, Affe, Biene), zwei aus Eigenschaften von Erde und See abgeleitet. Die zehn Charaktere sind allesamt negativ charakterisiert, mit der einen Ausnahme der Biene, die alle wünschenswerten Tugenden in sich vereint. Die archaische Typologie entspringt noch einer kosmologischen Denkform: die zehn Charaktere der Frau sind Tieren oder beiden Elementen ähnlich, weil sie von Gott aus ihnen geschaffen wurden.“⁵⁶

Der unglückliche Umstand, dass der Verfasser keine Textbeispiele aus Semonides' Satire zur besseren Überprüfung seiner These zur Verfügung stellt, lässt sich durch eine längere Abhandlung über *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* von Hermann Fränkel kompensieren, der eine komplette Übersetzung des Textes in seine Monographie aufgenommen hat. Um Funktion und Mechanismus antiker Tiervergleiche zu erklären, soll es genügen, Anfang und Ende von Semonides' Weibersatire zu zitieren. In ihr wird die Frau mit drei verschiedenen Tieren in Verbindung gebracht – dem Schwein, dem Fuchs und der Biene:

Verschieden hat den Geist des Weibes Gott gemacht
im Anfang. Eine aus der Sau, dem Borstenvieh,
in deren Haushalt alles dreckverkrustet ist
und wüst herumliegt und sich auf dem Boden wälzt.
Sie selber, ungewaschen und in schmutzgem Kleid
Gelassen auf dem Miste sitzend, mästet sich.

Die andre Frau hat aus dem argen Schelm, dem Fuchs,
der Gott gebildet, die auf alles sich versteht;
nichts bleibt ihr fremd, sei es nun besser oder schlecht.

handelt es sich um ein Kapitel der Monographie (S. 107–146), das im letzten Drittel einige lesenwerte Ausführungen zur Verbindung von Fabel und Charakter enthält.

⁵⁶ Jauß: *Wege des Verstehens*, S. 123.

Denn was sie redet, davon ist manches schlecht [...],
und andres trefflich. Ihre Stimmung wechselt viel.

[...]

Die andre [Frau, H.S.] aus der Biene. Wer sie hat, hat Glück,
weil nur an sie der Tadel sich nicht heften kann
und weil der Hausstand unter ihr gedeiht und wächst.
Geliebt und liebend altert sie mit ihrem Mann,
dem sie ein schönes, ruhmreiches Geschlecht gebar.
Sie zeichnet sich vor allen andern Frauen aus
und göttlich weht ein eigener holder Reiz um sie.
Sie hat nicht Lust zu sitzen in der Weiber Kreis,
wenn sie Gespräche führen über Bett und Mann.
So sind die besten Frauen und verständigsten, die Zeus den
Männern, wenn er gnädig ist, beschert.⁵⁷

Das Frauenbild, das in Semonides' Dichtung aufscheint, mutet äußerst bedenklich an – obgleich die überwiegende Anzahl negativer Bestimmungen hier noch ausgespart wurde. Die diversen Charaktervergleiche zielen alle in eine Richtung: die Frau wird als Nutz- bzw. Arbeitstier begriffen. Mit steter Ausgeglichenheit des Gemüts hat sie für eine allzeit perfekte häusliche Umgebung zu sorgen, dem Mann Kinder zu schenken; dabei soll sie sich allzeit schön und begehrenswert halten, jedoch nicht zu vorwitzig oder neugierig sein – was etwa die ‚Fuchsfrau‘ als besonders tadelnswert erscheinen lässt.

Insbesondere beim Charaktervergleich – der Situationsvergleich ist in seiner Bedeutung für das Zusammenleben der Menschen als unproblematischer einzustufen, weil eine flüchtigere, äußere Ähnlichkeit thematisiert wird – geht es fast immer um eine negative Abgrenzung zum Anderen oder mehreren Anderen, wie ein weiteres Beispiel verdeutlicht, das Wolf und Lamm eingefasst in einen Charaktervergleich zeigt. Besonders gut haben sich unterschiedliche Religionen auf die

⁵⁷ Hermann Fränkel: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, 3., durchgesehene Auflage, München 1969 [1962], S. 232 ff.

gegenseitige Abgrenzung qua Tiermetaphern verstanden,⁵⁸ was der erneute Blick auf die Religion der Quäker nahe legt, denen – gleich den großen Religionen wie Protestantismus oder Katholizismus – „die Erläuterung von menschlichen Charakteren anhand verschiedener Tiere“ sehr wohl geläufig war.⁵⁹ In seinem Aufsatz über Hicks' Bilderzyklus des eschatologischen Tierfriedens kommt Lutterbach (bezogen auf das letzte Lebensjahrzehnt von Edward Hicks) auf einen marginalen Aspekt von dessen Rezeption der Jesaja-Verse 6–11 zu sprechen. Infolgedessen wird dem Maler eine „eigenartige Verbindung mit der schon aus der Antike bekannten Temperamentenlehre“ unterstellt.⁶⁰ Hicks ordnet vier Tiere den bekannten vier Temperamenten zu: „[J]eder Mensch“, so Hicks,

⁵⁸ Weitere Beispiele für menschliche Charaktere, die von Tieren versinnbildlicht wurden, liefert Dithmar, indem er einen Vortrag Luthers anführt, der zeigt, dass Füchse und vor allem *Wölfe* häufig metaphorisch dazu benutzt wurden, innere Feinde der Religion (sogenannte Ketzer) zu markieren (*Luthers Fabeln und Sprichwörter*, S. 147 f.): „*Wölfe und Füchse*“, so soll es Luther gesagt haben, „*sind der Ketzer Bild*. Anno 1536. Hat Doctor Martinus Luther als die oberländischen Theologen in causa sacramentaria [wegen der Sakramentenlehre, R. D.] zu Wittenberg waren, gesagt: ‚Unser Herr Gott hat abgemalet *haereticos et danatos homines in lupis et vulpibus*; denn *lupus* und *vulpes* sehen also einfältig und fromm, *ac si omnibus horis orarent Pater noster et Symbolum*; aber der Teufel gläube ihnen! [Unser Herr Gott hat die Ketzer und verdammten Menschen als Wölfe und Füchse gemalet; denn Wolf und Fuchs sehen so einfältig und fromm aus, als ob sie zu jeder Stunde das Vaterunser und Glaubensbekenntnis beten; aber der Teufel mag ihnen glauben!‘, R. D.]“.

Auf die Ausgrenzung von Ketzern mittels der Wolfsmetapher hat Hobbes aufmerksam gemacht, wenn er im 42. Kapitel des *Leviathan* die „kirchliche Gewalt untersucht, die sich im Wesentlichen auf die spezifische Verwendung von Wolfsmetaphern in der Bibel stützt. Hobbes schreibt diesbezüglich: „Das fünfte Argument ist den Worten unseres Heilands: ‚Weide meine Schafe‘ entnommen, durch die die ganze, für einen Hirten nötige Gewalt verliehen wurde, wie z.B. die Gewalt, Wölfe, was Ketzer sind, zu verjagen, die Gewalt, Widder einzusperren, wenn sie wild sind oder mit ihren Hörnern nach anderen Schafen stoßen, was böse – wenngleich christliche – Könige sind, und die Gewalt, der Herde das passende Futter zu geben. Hieraus schließt er, der hl. Petrus habe diese drei Gewalten von Christus empfangen. Hierauf antworte ich, daß die letzte dieser Gewalten nicht mehr ist als die Gewalt, oder besser der Befehl, zu lehren. Zum Beleg für die erste Gewalt, nämlich Wölfe, das heißt Ketzer zu verjagen, zitiert er in Matthäus 7,15: ‚Sehet euch vor vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern zu euch kommen, inwendig aber sind sie reiße Wölfe.‘ Aber weder sind Ketzer falsche Propheten oder überhaupt Propheten, noch wurde – wenn man zugibt, daß hier mit den Wölfen Ketzer gemeint sind – den Aposteln befohlen, sie zu töten, oder falls es Könige sind, sie abzusetzen, sondern sich vor ihnen zu hüten, sie zu fliehen und zu meiden.“ Vgl. Thomas Hobbes: *Leviathan. Oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. v. Iring Fetscher, übers. v. Walter Euchner, 8. Auflage, Frankfurt a. M. 1998, S. 444.

⁵⁹ Lutterbach: „Der Bilderzyklus ‚Eschatologischer Tierfriede‘ von Edward Hicks“, S. 117.

⁶⁰ Ebd., S. 115 f.

bestehe „aus grundsätzlich vier Elementen: Erde, Luft, Wasser und Feuer.“⁶¹ „Der Sanguiniker mit seinem Zuviel an Luft“ entspreche „in seiner unerlösten Natur dem Leopard“; die Phlegmatiker „mit ihrem Zuviel an Wasser“ entsprächen „in ihrer Ursprungsnatur den selbst-bezogenen Bären“; der Choleriker entspreche „auf Grund seiner Arroganz und seines Stolzes“ bzw. „einem Übermaß an Feuer“ dem Löwen; der Wolf schließlich wird – überraschender Weise⁶² – dem Melancholiker zugeordnet: begründet mit dessen „in der Dunkelheit gesteigerten Jagdtrieb als Ausdruck seiner Verhaftung im natürlichen Eigenwillen.“⁶³ Um die ganze Tragweite der Verbindung von Wolf und Melancholiker abschätzen zu können, ist der Hinweis Lutterbachs unentbehrlich, wonach dem Menschen im Zusammenhang mit der Temperamentenlehre ein „Übermaß an Erde“ nachgesagt wurde,⁶⁴ was die menschliche Natur an eine melancholische Grunddisposition koppelt. Damit erscheint die wölfische Natur der menschlichen am nächsten und *vice versa*.

Die Vorstellung, dass Menschen im Naturzustand Wölfen bzw. wilden Tieren gleichen, betrifft eine Annahme, die fast immer mit Thomas Hobbes' *Vom Menschen, vom Bürger* (1642) in Verbindung gebracht wurde. In seinem Widmungsschreiben an den Grafen Wilhelm von Devonshire kommt Hobbes auf das berühmte *homo homini lupus est* („Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen“) zu sprechen, wobei die kurze Formel ohne den erweiterten Kontext nicht umfassend gedeutet werden kann: „Nach einer Äußerung des Zensors Marcus Cato“, so der Auftakt der Widmung,

⁶¹ Ebd., S. 116.

⁶² Die Verknüpfung des Wolfs mit dem melancholischen Temperament erstaunt vor allem im Hinblick auf seine im Rahmen der Arbeit noch ausführlich zu besprechenden Charaktereigenschaften als semiotischem und diegetischem Tier, die in der Summe eher einen cholischen Charakter offenbaren, denn insbesondere in politischen Kontexten hat man den Wolf des Öfteren mit dem Zorn in Verbindung gebracht. Die Wurzeln der Verbindung von Tier und Affekt liegen wiederum in Homers *Ilias*, wie Lehmann am wölfischen Zorn des Achill herausgearbeitet hat, vgl. Lehmann: *Im Abgrund der Wut*, S. 69. Weiterführende, historische Zusammenhänge zwischen Melancholie und Wolfsmetapher stellt Diego Rosello in seinem Aufsatz „Hobbes and The Wolf-Man. Melancholy and Animality in Modern Sovereignty“ her, in: *New Literary History. A Journal of Theory and Interpretation*, 43, 2 (2012), S. 255–279.

⁶³ Lutterbach: „Der Bilderzyklus ‚Eschatologischer Tierfriede‘ von Edward Hicks“, S. 116.

⁶⁴ Ebd.

herrschte beim römischen Volke, welches in Erinnerung an die Tarquinier und infolge seiner Staatsverfassung den Königen nicht wohl wollte, die Ansicht, ‚daß alle Könige zum Geschlecht der Raubtiere gehörten‘. Aber war nicht das römische Volk selbst ein reißendes Tier? Hatte es nicht durch seine Bürger, welche nach den beraubten Völkern die Beinamen Africanus, Asiaticus, Macedonius, Achaicus oder andere erhalten hatten, beinahe den ganzen Erdkreis geplündert? Nicht minder weise als dieser Ausspruch des Cato war daher der des Pontius Telesinus, welcher in der Schlacht an dem Collinischen Tore gegen Sulla, als er die Reihen seines Heeres durcheilte, ausrief, Rom selbst müsse verwüstet und zerstört werden, denn die Wölfe, die Räuber der italienischen Freiheit, würden immer wieder zurückkehren, solange nicht dieser Wald, ihr Zufluchtsort, gefällt sei. Nun sind sicher beide Sätze wahr: Der Mensch ist ein Gott für den Menschen, und: Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen; jener, wenn man die Bürger untereinander, dieser, wenn man die Staaten untereinander vergleicht. Dort nähert man sich durch Gerechtigkeit und Liebe, die Tugenden des Friedens, der Ähnlichkeit mit Gott; hier müssen selbst die Guten bei der Verdorbenheit der Schlechten ihres Schutzes wegen die kriegerischen Tugenden, die Gewalt und die List, d. h. die Raubsucht der wilden Tiere, zu Hilfe nehmen.⁶⁵

Ich will hier nicht abermals die Tradition dieser beziehungsreichen, inzwischen häufiger im Hinblick auf ihre Wurzeln in den Blick genommenen Textstelle sichtbar machen,⁶⁶ die sich in Bezug auf die unterschiedlichsten Möglichkeiten durchspielen lässt. Am wichtigsten an

⁶⁵ Thomas Hobbes: *Vom Menschen, vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III*, übers. v. Günter Gawlick, 3. Aufl. mit erneut ergänztem Literaturverzeichnis, Hamburg 1994, S. 59. Als nach wie vor unverzichtbar zu Hobbes' politischer Theorie kann die Monographie von Quentin Skinner: *Freiheit und Pflicht. Thomas Hobbes' politische Theorie*, Frankfurt a. M. 2008, angesehen werden.

⁶⁶ Vgl. Roland Borgards: „Wolf, Mensch, Hund“, in: *Politische Zoologie*, S. 131–147, hier S. 134 f.; Otfried Höffe: *Thomas Hobbes*, München 2010, S. 127 ff. sowie Derrida, der neben den Bezügen zu Owens, Plautus und Francis Bacon noch Montaigne sowie Rabelais ins Spiel bringt, vgl. Derrida: *Das Tier und der Souverän I*, S. 33. Insbesondere Derridas tierphilosophischer Ansatz zur Verknüpfung von Tier und Souverän hat eine Reihe von neuen Arbeiten nach sich gezogen, vgl. etwa den Artikel von Arnaud Milanese: „The Beast and the Sovereign according to Hobbes“, in: *Philosophy Today*, 60 (2016), S. 71–88 sowie Rosello: „Hobbes and The Wolf-Man“.

Hobbes' Gedanken scheint mir ein *Paradox der Gewalt*, mit dem die Konsequenz aus einer Pattsituation gezogen wird. Zutreffend erscheint ihm einerseits die Auffassung, dass die Könige „zum Geschlecht der Raubtiere“ gehörten, ebenso wahr scheint ihm jedoch auch der Vorwurf Telesinus' an das Volk, es würde sich selbst – nach außen wie nach innen – wie ein Raubtier verhalten haben. Roland Borgards hat den Hobbeschen Gedanken zurecht zu der These zugespitzt, die „Wolfgewalt des Menschen“ würde „durch die gewaltüberlegene Spiegelbestie des Leviathan gebannt“.⁶⁷ Zumindest im Innern, im Verhältnis Herrscher/Beherrschte – im Außen, zwischen den Staaten sieht Hobbes eine Annäherung –, müssten „selbst die Guten“ (hier findet sich die ange-deutete, paradoxe Stellung zur Gewalt) „bei der Verdorbenheit der Schlechten ihres Schutzes wegen die kriegerischen Tugenden, die Gewalt und die List, d. h. die Raubsucht der wilden Tiere, zu Hilfe nehmen“.

Ob der von Borgards gebrauchte Begriff „Spiegelbestie“ für die Hobbes-Stelle die optimale Lösung darstellt – in jedem Fall lassen sich Hobbes' Tierfiguren als „affektiv wirksame Ordnungswesen, die weniger zur Beschreibung, sondern eher zur Konstitution und Stabilisierung eines Ordnungsgefüges heraufbeschworen werden“, interpretieren⁶⁸ –, lässt sich mit einem anderen Vorgänger von Hobbes hinterfragen, den man als mögliches Vorbild der Metapher *homo homini lupus* vielleicht noch zu wenig in Betracht gezogen hat, obwohl der Vergleich äußerst nahe liegt. Wenn Hobbes die Attribute „Gewalt“ wie „List“ gegen Ende

Weiterführend zur Analyse der Wolfsmetapher bei Hobbes ist der aktuelle Beitrag von Kling, „Tiere in der politischen Theorie“ (S. 101 ff.), der, was uns im Zuge der weiteren Kapitel noch beschäftigen wird, auf Hobbes' „Pessimistische Anthropologie“ zu sprechen kommt, „die gerade nicht von der Sozialität, sondern der Asozialität des Menschen“ (S. 102) ihren Ausgang genommen habe. Man findet einen Hinweis auf Hobbes' Pessimistische Anthropologie bereits in Derrida, *Das Tier und der Souverän I*, vermittelt über eine Replik Carl Schmitts, der erklärt habe, „die einzigen Theorien des Politischen, die dieses Namens würdig seien“, hätten sich „auf einer pessimistischen Anthropologie, einer Sichtweise des schlechten, korruptierten, gefährlichen oder verängstigten Menschen“ gegründet, woran Derrida einige Namen anschließt, die Zeugnis über die von Schmitt ernannten Vertreter der besagten Traditionslinie ablegen: „Auf der Grundlage dieses Kriteriums (einer pessimistischen Anthropologie des Menschen als gefährlichem Tier [*animal*]) erkennt Schmitt die Eigenschaft eines Theoretikers des Politischen, der sich dieses Namens würdig erwiese, Machiavelli, Bossuet, de Maistre, Donoso, Cortès, Hegel, Marx und Taine zu – vor allem Hobbes.“ (S. 78)

⁶⁷ Borgards: „Wolf, Mensch, Hund“, S. 134.

⁶⁸ Vgl. Kling, „Tiere in der politischen Theorie“, S. 103.

der zitierten Textstelle als raubtierhafte, dessen ungeachtet aber *legitime* Option des Herrschens ins Spiel bringt, so erinnert dies an Machiavellis Empfehlung an den Fürsten, sich ebenfalls dieser Mittel zu bedienen.⁶⁹ Der Unterschied freilich ist, dass Machiavelli die Attribute Gewalt und List mit Tiermetaphern vertäute: die Gewalt mit dem Löwen und die List mit dem Fuchs, während Hobbes sich auf die Wolfsmetapher beschränkte. Interessant beim Vergleich Machiavelli–Hobbes ist weiterhin, dass der Erstgenannte, dessen Werk in der Frage der menschlichen Natur einige Parallelen mit dem von Hobbes aufweist,⁷⁰ sich in *Der Fürst* ebenfalls des Wolfs als Metapher für den Menschen im Naturzustand versichert: Ein Fürst, der sein Volk regiert, muss sich in der Hauptsache mit Menschen herumschlagen, so schrieb der florentinische Diplomat, die „von Natur aus schlecht sind“. ⁷¹ Als Gegengift schlägt Machiavelli vor, „von der Natur der Tiere den rechten Gebrauch [zu] machen“. ⁷² Der Herrscher wird dazu angehalten, sich unter ihnen „den Fuchs und den Löwen aus[zu]wählen“, da der Löwe „wehrlos gegen Schlingen“ sei und „der Fuchs gegen Wölfe“: „Man muß also ein Fuchs sein“, schreibt

⁶⁹ Für einen ersten Überblick über die Politische Theorie von Niccolò Machiavelli seien empfohlen *Anthropologie und Staatsphilosophie*, hg. v. Otfried Höffe, Freiburg i. d. Schweiz 1981 sowie die Monographie *Subjektivität und Souveränität. Studien zum Beginn der modernen Politik bei Niccolò Machiavelli*, Frankfurt a. M. 1986 von Helmut Hein, die sich näher mit dem Begriff der „Souveränität“ im Werk Machiavellis einlässt.

⁷⁰ Neuerlich untersucht hat diese Beziehung Herfried Münkler in seinem Beitrag „Menschliche Natur und politische Ordnung bei Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes“, in: *Menschennatur und politische Ordnung*, hg. v. Andreas Höfele und Beate Kellner, München 2016, S. 203–219. Es ist nicht ganz zutreffend, dass, wie Münkler behauptet, „[i]n der einschlägigen Literatur [...] nur selten die Frage nach Nähen [sic] und Ähnlichkeiten, aber auch Differenzen und Distanzen zwischen Machiavelli und Hobbes aufgeworfen wurden“ (S. 205, Fn 4). Neben der von Münkler eigens angeführten Monographie von Horst Hegmann: *Politischer Individualismus. Die Rekonstruktion einer Sozialtheorie unter Bezugnahme auf Machiavelli, Bodin und Hobbes*, Berlin 1994, ließen sich weitere, z. T. noch einschlägigere Abhandlungen auffinden, vgl. z.B. Thomas Schölderle: *Das Prinzip der Macht. Neuzeitliches Politik- und Staatsdenken bei Thomas Hobbes und Niccolò Machiavelli*, Glienicke/Berlin 2002. Ohne Zweifel zutreffend ist jedoch Münklers Anmerkung, man könne „über menschliche Natur und politische Ordnung bei Machiavelli und Hobbes nicht sprechen, ohne [...] einen Abstecher in deren politische Zoologie zu machen.“ (S. 217) Wie sich dieser Ausflug in die politische Zoologie mit einigen bemerkenswerten Sätzen zu Wolf und Lamm verbindet, werden wir in Kürze sehen.

⁷¹ Niccolò Machiavelli: *Der Fürst. italienisch/deutsch*, hg. u. übers. von Philipp Riegel, Stuttgart 1986, S. 137.

⁷² Ebd.

Machiavelli, „um die Schlingen zu erkennen, und ein Löwe, um die Wölfe zu schrecken.“⁷³

Dass die „schlechten Menschen“ metaphorisch mit dem Wolf bezeichnet werden, legen die nachfolgenden Sätze des berühmten XVIII. Kapitels⁷⁴ nahe: „Wären alle Menschen gut, dann wäre diese Regel [derzufolge Fuchs und Löwe gemeinsam den Wolf schlagen, H. S.] schlecht; da sie aber schlecht sind und ihr Wort dir gegenüber nicht halten würden, brauchst Du dein Wort ihnen gegenüber nicht zu halten.“⁷⁵

Nun sticht aus der neuesten Rezeption von Hobbes und Machiavelli im Hinblick auf die politische Zoologie ein Beispiel heraus, das uns zu Wolf und Lamm nicht nur zurückführt, sondern als Beispiel eines wissenschaftlichen Aufsatzes aus dem Jahr 2015 modellhaft vor Augen führt, welche Möglichkeiten der Konstruktion von Feindbildern die prekäre Konstellation auch im 21. Jahrhundert möglich macht, obwohl eine Rekonstruktion politischer Ordnungsvorstellungen im Vordergrund steht. Denn obwohl weder Machiavelli noch Hobbes ihren Wolfsbildern irgendwelche Lämmer hinzufügen – vielmehr Fuchs und Löwe –, benutzt Münkler in seinem Aufsatz „Menschliche Natur und politische Ordnung bei Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes“ das Gegensatzpaar, um die jeweiligen politischen Ordnungsmodelle im Fahrwasser von Foucault und dessen Begriff der „Pastoralmacht“ als frühe Form der Biopolitik darzustellen. Dazu benötigt er die Wolf-und-Lamm-Metapher, die hinüberleitet in das Bildfeld des Pastoralen, zusammengehalten durch die christliche Lichtgestalt des guten Hirten, der die Herde um sich versammelt: letztlich – diesen gegen die Macht des Christentums gerichteten Gedankengang übernimmt Münkler von Foucault –, um sie

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Zur besonderen Brisanz eben desselben vgl. Otfried Höffe: „Provisorische Amoral“ (Kapitel 18–19), in: Ders. (Hg.): *Niccolò Machiavelli, Der Fürst. Klassiker auslegen*, Berlin 2012, S. 107–120. Neuerlich hat Andreas Kablitz die machiavellistische Herrschaftspraxis, insbesondere im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, in den Blick genommen, vgl. Kablitz: „Der Fürst als Figur der Selbstinszenierung. Machiavellis Principe und der Verfall mittelalterlicher Legitimationen der Macht“, in: „*Aufführung“ und „Schrift“ in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Jan-Dirk Müller, Stuttgart/Weimar 1996, S. 530–561.

⁷⁵ Ebd.

zu domestizieren. „Der Übergang vom Natur- in den Gesellschaftszustand läuft bei ihm [Hobbes, H. S.] immer auch auf eine Denaturierung des Wolfsmenschen hinaus, der tendenziell in ein Lamm verwandelt wird, das von dem Herrscher im Sinne eines guten Hirten gepflegt und geweidet wird. Der Gesellschaftsvertrag ist die Ermöglichung einer pastoralen Herrschaftspraxis.“⁷⁶

Die Machiavelli ebenso unterstellte Ausübung einer pastoralen Herrschaftspraxis beruht im Sinne der von mir vorgetragenen Analyse des XVIII. Kapitels überhaupt auf einer vorschnellen, nicht näher belegten und, wie ich sagen würde, im Endeffekt inadäquaten Auslegung der Wolfsmetapher Machiavellis: Nicht den Alltagsmenschen, den gemeinen Bürger der Republik Florenz soll Machiavelli vor Augen gehabt haben, wie Münkler behauptet, sondern „versinnbildlicht“ würden mit der Wolfsmetapher „die Aristokraten, die gegen den Herrscher rebellieren und über die anderen Bürger, als kleinere Tiere begriffen, herfallen, um sie zu knechten, zu quälen und verschiedentlich auch zu töten.“⁷⁷ Diese spekulative, von der Idee der Politischen Zoologie motivierte Sichtweise, die der Text so nicht hergibt, ermöglicht es Münkler überhaupt erst zu behaupten, Machiavelli könne „[e]ine in Lämmer verwandelte Population [...] nicht gebrauchen, denn ein Lämmerstaat würde weder expansionsfähig sein noch sich auf dem Höhepunkt der Machtentfaltung halten können.“⁷⁸ Sein Fazit lautet: „Gegen eine pastorale Herrschaftspraxis präferiert Machiavelli eine limitiert agonale politische Ordnung. In ihr werden selbst die Wölfe gebraucht – nur, dass ihre Kraft und Energie nach außen gelenkt werden soll.“⁷⁹

So scharfsinnig die These Münklers sich auch gibt, die Prämissen seines Beitrags zur Politischen Zoologie beruhen auf dem gewaltsam konstruierten Gebrauch einer Wolf-und-Lamm-Metaphorik, die bei Hobbes und Machiavelli selbst keine Spuren hinterlassen hat. Die Art und Weise, in der Münkler Wolf und Lamm als Tiermetapher fruchtbar

⁷⁶ Münkler: „Menschliche Natur und politische Ordnung“, S. 217.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd.

macht, markiert keinen Einzelfall – wir werden einem derartigen Umgang mit politischen Tieren noch häufig begegnen.

Ich kehre nach diesem kurzen Exkurs zurück ins 19. Jahrhundert: zu Edward Hicks, der sich Wolf und Lamm nicht nur in der Malerei genähert hat, sondern ebenso in einigen Tagebucheinträgen. Wie Münklers Text offenbart, kann es zur Konstruktion von Konflikten oder etwas neutraler ausgedrückt: von Gegensätzen, verführerisch sein, den Wolf in eine Konstellation mit dem Lamm zu bringen. In den Schriften des Quäker-Predigers lässt sich dann tatsächlich auch so etwas wie ein biopolitisches Ansinnen herausdestillieren, dessen Wurzeln in der Weltanschauung des Christentums gründen, in der das Lamm, angelehnt an die überirdische Figur Jesus Christus als personifizierte Unschuld und nahezu heiliges Tier zu betrachten ist. In seiner *Anthropologie des Tieres* gibt Joachim Illies ein stereotypes Bild vom Lamm wieder, wie es sich uns allen im Rahmen einer lebensweltlichen Einstellung eingeprägt haben könnte:

Das Lamm [...] ist rein, zart, hilflos, sein Anblick rührt uns und lässt uns wünschen, ihm ähnlicher zu sein, als wir es sind. Es strahlt in seiner Sanftheit etwas zurück auf uns von der Reinheit der Empfindungen, mit der wir ihm begegnen und die es in uns erweckt.⁸⁰

Vor allen anderen Eigenschaften scheint es die Unschuld des Lammes zu sein, die (qua biologischer Definition) etwas Kindliches hat, aber im Kontrast dazu (Kinder verhalten sich im frühen Alter nicht selten egozentrisch) auch etwas entschieden Uneigennütziges, was mit Hicks' Auffassung vom Melancholiker harmoniert. „Erst wenn sich der Melancholiker entscheide“, so wird Hicks von Lutterbach paraphrasiert, „seiner Selbstbezogenheit zu entsagen und Christus nachzufolgen, könne er im Sinne der Jesaja-Vision ‚unschuldig wie ein Lamm‘ werden“.⁸¹ Das symbolische Band zwischen Jesus und dem Lamm, mit der Unschuld als dem *tertium comparationis*, kann kaum deutlicher hervortreten als in dem von Lutterbach aufgebrauchten Charaktervergleich.

⁸⁰ Joachim Illies: *Anthropologie des Tiers. Entwurf einer anderen Zoologie*, München 1977, S. 13.

⁸¹ Lutterbach: „Der Bilderzyklus ‚Eschatologischer Tierfriede‘ von Edward Hicks“, S. 116.

Hicks war, wie wir weiterhin aus Lutterbachs Studie erfahren, nicht der einzige Quäker, der sich Tiercharaktere zum Vorbild für menschliche Charaktere nahm. Die Abhandlung eines gewissen George Fox über die Quäker (im Jahr 1650 verfasst) setzt wiederum Wolf und Lamm in Bezug mit den menschlichen Charakteren: „Einige Menschen“, wie Fox anmerkt, hätten „die Natur eines Schweines, das sich im Schlamm suhlt, andere Menschen haben die Natur eines Hundes, der ein Schaf ebenso beißt wie seinen Artgenossen. Einige Menschen haben eine löwengleiche Natur: Sie wüten, verschlingen und zerstören. Wieder andere Menschen haben die Natur von Wölfen, die nicht nur bösartig toben, sondern überdies Lämmer und Schafe Christi anfallen und fressen.“⁸²

4. Die Fabel und das Recht des Stärkeren

Mit Fox' Wolf-und-Lamm-Vergleich, der die Übergriffe (böser) wölfischer Menschen gegenüber lammfrommen Christenmenschen ins Bild setzt, nähern wir uns der Fabelerzählung. Die Untersuchung steuert nun langsam aber sicher auf eine höchst bemerkenswerte Fabel zu, dessen unterschiedliche Gestalten, wie zu Beginn beschrieben, den Kern einer Jahrhunderte übergreifenden, diskursabhängigen Bildpolitik ausmachen. Die dramatische Szene zwischen Wolf und Lamm am Fluss ist selbst nach Jahrhunderten auch heute noch Vielen geläufig. Zu den bedeutendsten Variationen dieser Begegnung werden wir schon bald vordringen – wenn auch zuvor noch ein letzter Zwischenschritt notwendig ist. Er bringt zunächst zwei andere Akteure der Fabel ins Spiel, die sich als Vorläufer von Wolf und Lamm erweisen werden, indem sie das ureigenste Thema der Wolf-und-Lamm-Fabel erstmalig in der europäischen Kulturgeschichte etablieren: das Problem vom Recht des Stärkeren.

Ich kehre noch ein letztes Mal zu Kerkelings Sketch *Hurz* zurück. In seinem Liedvortrag lässt der Tenor nicht nur Wolf und Lamm anklingen; es fällt der Name eines weiteren Tiers, des Habichts. Dem Nicht-Kenner antiker griechischer Texte, noch mehr dem nicht in die Fabelforschung Eingearbeiteten, dürfte diese krude Mischung allerlei Rätsel aufgeben: die

⁸² Ebd.

übersichtliche und recht allgemeine Einlassung einer sichtlich ratlosen Besucherin des Vortrags, es ginge „um Tiere“, demonstriert nur eine fraglos verständliche Unsicherheit, denn Wolf und Lamm, wie Kerkelings Experiment zeigt, wird man mit vereinten Kräften noch einem Thema zuordnen können – wie jedoch kommt der Habicht mit ins Spiel?

Es ist anzunehmen, dass sich der Verfasser des Sketches mindestens in einem der oben genannten Wissensgebiete auskannte. Entweder war er einigermaßen in die epische und archaische Dichtung des frühen Griechentums eingearbeitet oder (was noch wahrscheinlicher ist) in die Fabelforschung – zumindest dürfte zur Vorbereitung des Sketches ein einigermaßen einschlägiges Werk über die Geschichte der Fabel zum Einsatz gekommen sein. Die dritte Möglichkeit: Kerkeling hatte eine so gute Erinnerung an seine Schulzeit, dass etwas von den in der Schule häufig gelehrteten Fabeln hängen geblieben war.

Vor dem Hintergrund solcher Annahmen erweist sich die Verbindung von Wolf, Lamm und Habicht dann auch keineswegs als Nonsense. Man muss freilich dem Habicht erst noch ein weiteres Fabeltier, die Nachtigall, an die Seite stellen – jene Fabeltier-Konstellation findet sich nämlich in Hesiods Lehrgedicht *Werke und Tage*⁸³ (ca. 740–670 v. Chr.). Im Gegensatz zu den in der *Ilias* häufig verwendeten Tiervergleichen (die in *Erga*, abgesehen von einer Ausnahme, keine Rolle spielen) greift Hesiod, wie übereinstimmend herausgestellt worden ist,⁸⁴ als Erster auf eine literarische Form zurück, die in den kommenden Jahrhunderten von sich reden machen sollte: die Fabel.

Habicht und Nachtigall sind somit das erste Paar der Fabelgeschichte. Hesiod hat die Fabeltiere in sein Epos integriert, dessen Hauptthema, um

⁸³ Hesiod: *Werke und Tage*, bibliographisch ergänzte Ausgabe, übers. v. Otto Schönberger, Stuttgart 2007. Man hat Hesiods *Erga* als „Lehrgedicht“ oder auch als „Sachepos“ oder „didaktisches Epos“ bezeichnet, um es besser von den Epen Homers abzugrenzen zu können. Da sich die Forschung zur Antike bei weitem nicht so schnell erneuert wie in anderen Epochen, kann noch immer im Zuge einer Orientierung über die wichtigsten Themen des Epos der etwas betagte Band von *Hesiod*, hg. v. Ernst Heitsch, Darmstadt 1966 empfohlen werden. Die neuesten Erkenntnisse der Hesiod-Forschung hingegen trägt zusammen *Brill's Companion to Hesiod*, hg. v. Franco Montanari, Antonios Rengakos und Christos Tsagakis, Leiden 2009. Daraus sei insbesondere der Beitrag „Hesiod's Narrative“ von Antonios Rengakos hervorgehoben, S. 203–218.

⁸⁴ Zur Geburt der Fabel bei Hesiod vgl. Niklas Holzberg: *Die antike Fabel. Eine Einführung*, Darmstadt 1993, S. 15 f.

es mit wenigen Worten auf einen Nenner zu bringen, das *Recht des Stärkeren* ist.⁸⁵

Hesiods Bericht über die Auseinandersetzung mit seinem Bruder Perses stellt den Rahmen einer mythisch-philosophischen Reflexion über Recht und Unrecht, Macht und Gewalt zur Verfügung. Anlass des Bruderzwists ist eine Erbstreitigkeit. Hesiod richtet sich zur Wahrung seiner Interessen einerseits an Perses, dem er vorwirft, ihn um ein Großteil seines Erbes geprellt zu haben; andererseits an die gesellschaftlich höheren Instanzen (Adelige, König), die in „dem Prozeß“, den Hesiod anstrebt, „das Urteil zu fällen“ hatten,⁸⁶ ferner an eine übergeordnete göttliche Instanz: an Zeus als „Gott und Wahrer von Weltordnung und Recht“.⁸⁷ Unter Berufung auf den zuletzt Genannten nimmt sich der Erzähler, der mit Hesiod identisch ist, den Bruder mit deutlichen Worten zur Brust: „[L]aß uns auf der Stelle den Streit schlichten durch geraden [gerechten] Spruch, der von Zeus als der beste kommt. War doch unser Erbe längst geteilt, und noch vieles darüber trugst du als Raub davon, um den Königen viel zu verehren, den Gabenfressern“.⁸⁸

Die von Hesiods gegeißelte Verschwendungssucht der hohen Herren – was hier Herrschende im Allgemeinen meint: „Könige“ wie „Großgrundbesitzer“ und „Adelige“⁸⁹ – erinnert an die vom biblischen Gott bestrafte Stadt Judäa aus Jesajas Schilderungen. Auch Hesiod verbindet die Kritik an seinem Bruder, der ein korruptes Regime zu unterstützen schien, mit einer mythischen Erzählung von Ursprung und Entwicklung der Menschheit, Hesiods eigene Gegenwart eingeschlossen. Mit düsteren Worten und Wendungen schildert der antike Dichter die Abkehr von

⁸⁵ Besonders zu berücksichtigen in diesem Kontext sind die Studien von Hartmut Erbse: „Die Funktion des Rechtsgedankens in Hesiods *Erga*“, in: *Hermes*, H. 121 (1993), S. 12–28 sowie Joachim Dalfen: „Die Hybris der Nachtigall. Zu der Fabel bei Hesiod (*Erga*, 202–218)“, in: *Wieder Studien*, H. 107/108 (1994/1995), S. 157–177. Dalfens Versuch zu beweisen, „daß der Habicht“ – anders als die hier vertretene These – „kein Übeltäter ist, kein Vertreter einer brutalen Machtanwendung im Sinne des Rechts des Stärkeren, sondern daß sein Verhalten Reaktion auf die Überheblichkeit der Nachtigall“ sein soll (S. 219), geht, bedingt durch eine umständliche und im Ganzen nicht schlüssige philologische Beweisführung, ins Leere.

⁸⁶ Fränkel: *Dichtung und Philosophie*, S. 124.

⁸⁷ Vgl. „Anmerkungen“, in: *Werke und Tage*, S. 65–90, hier S. 65.

⁸⁸ Hesiod: *Werke und Tage*, S. 7.

⁸⁹ Vgl. „Anmerkungen“, S. 67.

Recht und Gerechtigkeit der Menschheit in fünf aufeinanderfolgenden Zeitaltern und schafft damit ein bedeutendes vorplatonisches Zeugnis antiker Ethik: eine Intervention gegen die Kultur des Faustrechts.

Hesiods Weltaltermythos⁹⁰ beginnt mit der Erzählung von Prometheus und Pandora. Prometheus' Feuerdiebstahl ist die Ursache für den Verlust des „Goldenen Zeitalters“. Aus Lehm wird zur Bestrafung der Menschen die Frau (Pandora) erschaffen: schön, aber begabt mit „Lug und Trug, Schmeichelreden und verschlagene[m] Sinn“.⁹¹ Zeus übergibt Pandora an Epimetheus als Geschenk, der weniger vernunftbegabt ist als Prometheus und gegen dessen Rat die vergiftete Gabe der Götter an die Menschen in Empfang nimmt. – Was nun folgt, wird noch immer überliefert mit der Redewendung „Büchse der Pandora“, die ursprünglich ein Fass war, das, erst einmal geöffnet, die Menschen aus ihrem Paradies vertreibt: „Das Weib aber hob mit Händen den mächtigen Deckel vom Faß, ließ alles heraus und schuf der Menschheit leidvolle Schmerzen.“⁹² Zuvor, so erzählt es Hesiod, lebten die Menschen „ihr Leben wie Götter“⁹³ ähnlich der biblischen Vorstellung des Paradieses: „fern von Übeln, elender Mühsal und quälenden Leiden, die Menschen den Tod bringen“⁹⁴.

Prometheus' Frevel gegen die Götter führt zum Abstieg der Menschen in das silberne Zeitalter, das als von „frevlerischer Gewalt“⁹⁵ durchwirkt beschrieben wird. Das darauffolgende, eherne Geschlecht erscheint als noch gewalttätiger. Mit dem vierten Zeitalter deutet sich zunächst eine kurzzeitige (moralische) Verbesserung der Menschheit an: mit ihm „schuf der Kronide Zeus noch ein weiteres, viertes, auf der vielnährenden Erde, gerechter und besser, ein herrliches Geschlecht von Heroen, die man Halbgötter nennt, unsere Vorgänger auf der unendlichen Erde.“⁹⁶ Doch auch dieses Geschlecht geht in „Kampf“ und „Krieg“ zugrunde, bis auf Wenige, denen Zeus „fern von Menschen“ ein Gnadenbrot am „Rand

⁹⁰ Vgl. weiterführend Gatz: *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, S. 28–51.

⁹¹ Hesiod: *Werke und Tage*, S. 9.

⁹² Ebd., S. 11.

⁹³ Ebd., S. 13.

⁹⁴ Ebd., S. 11.

⁹⁵ Ebd., S. 13.

⁹⁶ Ebd., S. 15.

der Erde“ zugesteht.⁹⁷ „Lebte ich doch nun nicht beim fünften Geschlecht“⁹⁸ – mit dieser Klage leitet der antike Philosoph seine Klage über das eigene, eiserne Zeitalter ein, für das sich erst recht Unfrieden, Gewalt und Unrecht anzukündigen scheinen:

Nicht wird es Gemeinschaft von Vater und Kindern geben, ebenso wenig bei Kindern und Vater, nicht wird der Gast dem Gastfreund lieb sein, nicht der Freund dem Gefährten und selbst nicht der Bruder dem Bruder, wie früher. Bald werden sie die greisen Eltern entehren und mit hässlichen Worten beschimpfen, Frevler, die die Aufsicht der Götter missachten; sie werden auch nicht ihren greisen Eltern den Pflegelohn geben, sondern Faustrecht üben, ja, der eine wird die Stadt des anderen zerstören. Weder wird der Eidestreue Achtung finden noch der Gerechte, noch der Redliche, sondern eher werden sie Frevler und Gewaltmenschen ehren. Das Recht liegt in den Fäusten, Rücksicht wird es nicht geben.⁹⁹

Hesiods Worte sind offenkundig mehr als bloße Gegenwartsbeschreibung. Der dystopische Charakter der Zeilen beschwört eine Zukunft herauf, die das Aufeinanderprallen von Gewalt und Recht verheißt; Hesiod freilich versucht eben diese düstere Entwicklung mit seiner philosophischen Intervention zu verhindern. Um seiner Gegenwehr eine poetische Kraft zu verleihen, erzählt er die Fabel von Habicht und Nachtigall.¹⁰⁰

So sprach der Habicht zur buntkehligen Nachtigall, die er hoch oben in den Wolken trug und in den Fängen gepackt hielt; die aber klagte erbärmlich, durchbohrt von gebogenen Krallen, während er sie anherrschte: ‚Unselige, was schreist Du? Dich hält nun ein viel Stärkerer, und Du gehst, wohin ich will, auch wenn du eine Sängerin bist; ich fresse dich ganz nach Wunsch oder lasse dich fliegen. Nur ein Narr aber will gegen Stärkere kämpfen, geht des Sieges verlustig

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Ebd., S. 17.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Dass die Einfügung narrativer Sequenzen, mitunter sogar längerer Erzählgebilde, in das frühe griechische Epos keine Seltenheit darstellte, zeigt ausführlich Ansgar Lenz: *Das Proöm des frühen griechischen Epos. Ein Beitrag zum poetischen Selbstverständnis*, Bonn 1980.

und leidet zur Schande noch Schmerzen.’ So sprach der windschnelle Habicht, der flügelspreizende Vogel.¹⁰¹

Die Herrschaft der Gewalt gegenüber dem Recht erfährt durch die (bildspendende) Kraft der Tierfabel, die Hesiod als Exempel in sein didaktisches Epos integriert, ein nachhaltiges Echo. Sie fügt dem Epos an einer neuralgischen Stelle etwas sehr Wichtiges hinzu: nämlich *Anschauung*. Die mythische Erzählung gewinnt auf diese Weise erheblich an lebendiger Ausdruckskraft – an Evidenz. Ich hatte ganz zu Beginn bereits darauf hingewiesen, dass die durch das Recht ‚gezähmte‘ Gedankenwelt der Menschen, wie es der Verfasser von *Werke und Tage* annimmt, nicht der von Gewalt durchwirkten Sphäre der Tiere gleiche. Deswegen richtet sich Hesiod mit mahnenden Worten direkt an seinen Bruder, indem er Recht und Gewalt einander gegenüberstellt: „Dies Perses, laß dir gesagt sein, höre nun auf das Recht und denke nicht an Gewalttat. Diese Ordnung setzte nämlich Kronion den Menschen, den Fischen, allem Getier und fliegenden Vögeln: daß Tiere zwar einander auffressen, weil bei Ihnen kein Recht herrscht, während er den Menschen Recht verlieh, das höchste Gut unter allen.“¹⁰²

Der Habicht, der sich nicht nur als unbarmherziger Gewalttäter gegenüber seinem Opfer erweist, sondern darüber hinaus noch als Zyniker, der sein Opfer im Angesicht des Todes auch noch verspottet, antizipiert bereits den Fabelwolf, insofern dieser in seiner Auseinandersetzung mit dem Lamm Gewalt und Unrecht repräsentieren wird.

Bereits in der Antike hat der Wolf mit einem durchgängig schlechten Ruf zu kämpfen. In seinem Dialog *Phaidon* stellt Platon ihn – im Rahmen der für die Tierforschung wichtigen Vorstellung der Metempsychose (Seelenwanderung) – als herrschsüchtig, ungerecht und räuberisch dar. Dem Wolf wird der Habicht an die Seite gestellt, dem dieselben schlechten Eigenschaften angedichtet werden – wie aus Sokrates’ Antwort auf die Frage von Kebes hervorgeht, zu welchen Tieren sich die Seelen der Schlechten wandeln: „Diejenigen aber, die Ungerechtigkeit, Herrschsucht und Raub vorgezogen haben, werden doch wohl zu Wölfen,

¹⁰¹ Ebd., S. 19.

¹⁰² Ebd.

Habichten und Geiern. Oder in welche anderen Wesen sollten solche Seelen übergehen?“¹⁰³

Der Habicht ist das erste Tier der Fabel, das mit „Ungerechtigkeit“ und „Herrschaft“ identifiziert wird. Den ungeschriebenen Gesetzen der Fabel nach verbergen sich hinter ihren Akteuren Menschen. Der Habicht figuriert zum einen Alltagsmenschen, Bauern und Bürger wie Perses, die zur moralischen Besserung aufgefordert werden sollen, zum anderen aber auch die Herrscher selbst: ungerechte Könige, korrupte Gabenfresser, denen Hesiod das bereits in der *Odysee* entwickelte Ideal des guten Königs entgegenstellt, der „mit Maß und Gerechtigkeit“¹⁰⁴ über seine Untertanen herrscht. Dies offenbart sich bereits im Übergang zur Fabel, die sich an die „hohen Herren“ wendet, denen angekündigt wird, dass sie die Anspielung (mittels der Fabel) schon „verstehen werden“.

Der zunächst von Hesiod und später von Platon als tyrannisch beschriebene Habicht bzw. Raubvogel wird als politisches Tier an der Schwelle zum 20. Jahrhundert von Friedrich Nietzsche wieder aufgegriffen werden – allerdings in einer deutlichen Frontstellung zu Hesiod. Demnach lautet eine berühmt-berüchtigte Stelle aus Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*:

Dass die Lämmer den grossen Raubvögeln gram sind, das befremdet nicht: nur liegt darin kein Grund, es den grossen Raubvögeln zu verargen, dass sie sich kleine Lämmer holen. Und wenn die Lämmer unter sich sagen ‚diese Raubvögel sind böse; und wer so wenig als möglich ein Raubvogel ist, vielmehr deren Gegenstück, ein Lamm, — sollte der nicht gut sein?‘ so ist an dieser Aufrichtung eines Ideals nichts auszusetzen, sei es auch, dass die Raubvögel dazu ein wenig spöttisch blicken werden und vielleicht sich sagen: ‚wir sind ihnen gar nicht gram, diesen guten Lämmern, wir lieben sie sogar: nichts ist schmackhafter als ein zartes Lamm.‘ (GM, KSA 5, S. 278 f.)¹⁰⁵

An der feindlichen, ja zynischen Haltung des Raubvogels gegenüber den Lämmern hat sich im Vergleich zur Hesiodischen Fabel nichts verändert,

¹⁰³ Platon: *Phaidon. Oder von der Unsterblichkeit der Seele*, Stuttgart 1977 [81 D].

¹⁰⁴ Vgl. „Anmerkungen“, S. 74.

¹⁰⁵ Vgl. Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral* (Kritische Studienausgabe, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari), 12. Auflage, München 2012. Friedrich Nietzsche wird zitiert nach der Kritischen Studienausgabe in 15 Bänden (KSA).

sieht man einmal von der Vermittlung seiner Handlungen ab, die aber gewissermaßen den springenden Punkt des hier verhandelten Themas angehen. Zunächst handelt es sich nicht um diegetische Tiere, sondern wiederum um semiotische Tiere, was Nietzsches Fabulieren von der Fabel unterscheidet. Diese Einsicht macht sich auch daran fest, dass es sich bei den von Nietzsche angesprochenen Raubvögeln und Lämmern, wie es G. E. Lessing im Hinblick auf den Gebrauch der Tiere in der Fabel formulierte (wir werden im Zuge der theoretischen Erfassung der Fabelgattung noch häufig und systematisch auf Lessings nach wie vor aktuelle Fabeltheorie zurückkommen), nicht um „Individuen“ handelt. Lessing führt den Beweis, der auf den Unterschied von Möglichem und Wirklichem abzielt, wobei die „Wirklichkeit“ die Fabel als fiktionalen Text von anderen (wie etwa dem Rätsel oder der Parabel) abgrenzen soll, mit Hilfe eines naturgeschichtlichen Textes aus einem naturgeschichtlichen Werk, das vom Biber handelt. Lessing zeigt, dass es zwar narrative Elemente mit sich führt, aber dennoch nicht als Fabel verstanden werden sollte: „Die Wirklichkeit kömmt nur dem Einzelnen, dem Individuo zu; und es läßt sich keine Wirklichkeit ohne die Individualität gedenken. Was also hier von dem Geschlechte der Biber gesagt wird, hätte müssen nur von einem einzigen Biber gesagt werden; und alsdenn wäre es eine Fabel geworden.“¹⁰⁶ Als Veranschaulichung des Gegensatzes von „Herrenmoral“ auf der einen und „Sklavenmoral“ auf der anderen Seite stehen sich souveräne Individuen und menschliche Herdentiere gegenüber.¹⁰⁷ Mittels der narrativen Ausweitung der philosophischen Sprache durch Integration eines Tiergleichnisses zeichnet sich derselbe Kampf um das Recht des Stärkeren ab, den Nietzsche ca. 2000 Jahre später polemisch in eine Richtung wendet, die dem diametral widerspricht, was Hesiod bezweckt: eine Verteidigung des Rechts oder der Gerechtigkeit. Dabei

¹⁰⁶ Lessing: „Fabeln“, S. 371.

¹⁰⁷ Vgl. für einen ersten Überblick zum Begriffspaar „Herrenmoral“ und „Sklavenmoral“ sowie seiner darstellerischen Leistung in *Zur Genealogie der Moral* Stephan Günzels Beitrag „Herrenmoral – Sklavenmoral“, in: *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Sonderausgabe), Stuttgart/Weimar 2011, S. 253–255. Vgl. des Weiteren, um Nietzsches Apologie für das Recht des Stärkeren vor dem Gesamtwerk erste Konturen zu geben, Henning Ottmann, „Die blonde Bestie“ sowie, als Einführung in Nietzsches Spätwerk, „Von Zarathustra bis zu Ecce homo (1882–1889)“ von Marco Brusotti, beide in *Nietzsche-Handbuch* (S. 205–206; S. 120–137).

zeigt sich die von Nietzsche geschaffene Anwendungssituation einem ganz anderen Zweck verpflichtet als bei Hesiod: Während Nietzsche *für* das Recht des Stärkeren optiert, wendet sich sein antiker Vorläufer entschieden *gegen* das Recht des Stärkeren als ernsthafte politische Option. Hesiods didaktisches Epos, das den „Sonderfall“, sprich die Auseinandersetzung mit dem eigenen Bruder, ins „Prinzipielle“ wendet, in eine Reflexion über Unrecht und Gewalt unter den Menschen, bietet der Fabel von Habicht und Nachtigall eine nahezu perfekte Umgebung, da deren Grundintention sich (eigentlich zu jedem Zeitpunkt der Geschichte) als demonstrativ-didaktische beschreiben lässt.¹⁰⁸ Hesiods Epos verbindet genauer gesagt „allgemeine Wahrheiten“ mit Nutzanwendungen¹⁰⁹; die allgemeinen Wahrheiten wiederum werden durch Tiervergleiche oder Tierfabeln zur idealen Anschauung gebracht. So mahnt Hesiod seine Leser eindringlich dazu, sich auf die Seite des Rechts zu stellen; ein Recht, das auf ethischen Regeln beruht und Faustrecht ausschließt.

Wenn es richtig ist, dass Hesiod mit *Werke und Tage* „nach Homer den ersten Schritt zu philosophischem Denken tat, indem er die beiden Hauptthemen der Philosophie systematisch behandelte: die Entstehung der Welt und die ethische Frage“,¹¹⁰ dann ist die Fabel Teil dieser Geburt des Politischen und mit ihr die Auseinandersetzung um das Kardinalproblem aller praktischen Philosophie eingeläutet: nämlich wie ein friedliches Zusammenleben unter den Menschen ohne Rückgriff auf Gewalt gestaltet werden kann.¹¹¹ Dass das Recht des Stärkeren keine adäquate Lösung darstellt – daran lässt Hesiod keinen Zweifel. Indem wir gleichzeitig einen Ausblick auf Nietzsches *Genealogie der Moral* wagen, in der diese Einsicht Ende des 19. Jahrhunderts massiv erschüttert werden soll,¹¹² haben wir einen moralphilosophischen Rahmen geschaffen für

¹⁰⁸ Auf dieses wichtige Kriterium werde ich im II. Kapitel zurückkommen.

¹⁰⁹ Fränkel: *Dichtung und Philosophie*, S. 124 f.

¹¹⁰ Schönberger: „Nachwort“, S. 102.

¹¹¹ Was Hesiod von Homer in seinem Beharren auf das *Recht* unterschied, im Vergleich zu einer vom Recht weitaus unabhängigen *Gerechtigkeit*, verdeutlicht ausführlich Walter Hüber in seiner Monographie *Gerechtigkeitskonzeptionen bei Homer und Hesiod*, München 1986.

¹¹² Mit Aufkommen der Politischen Zoologie ist Nietzsches Bestiarium bzw. das, was man „Nietzsches politische Zoologie“ genannt hat, wieder zunehmend in den Fokus der Forschung geraten. Einer der Hauptbezugspunkte für eine neue Lesart ist Michel Foucaults Analyse der Biopolitik und die von ihm kritisierte Ausgrenzung des Animalischen. Die

alle zwischenzeitlichen und Nietzsche im 20. Jahrhundert nachfolgenden Verhandlungen, die sich im Medium der Fabel über das Recht des Stärkeren abspielen. Habicht und Nachtigall, Raubvögel und Lämmer werden auf diese Weise zu Eckpunkten einer im Folgenden zu schreibenden Geschichte über die metaphorische, zumeist literarische Anschauungsebene, auf die das Recht des Stärkeren als Begriff schon immer angewiesen war.

Skepsis gegenüber Nietzsches zweifellos ästhetisch fundierter, aber im moralischen Sinne äußerst prekärer Affirmation des Rechts des Stärkeren hat man im Anschluss an Foucaults Verständnis von Nietzsche zuletzt positiv zu wenden versucht. Vgl. hierzu exemplarisch Friedrich Balke: „Wölfe, Schafe und Ochsen. Nietzsche und die liberale politische Zoologie“, in: *Politische Zoologie*, S. 197–218. Balke sieht bei Nietzsche eine „radikale Infragestellung des Pastorats“, einhergehend mit einer „Verwerfung“ der Herde (S. 204). Ähnlich argumentiert Vanessa Lemm in ihrem Buch *Nietzsches Philosophie des Tieres. Kultur, Politik und die Animalität des Menschen*, Zürich 2012. Ebenfalls methodologisch an Michel Foucaults Kritik der Biopolitik orientiert, deutet Lemm Nietzsches Plädoyer für einen neuen aristokratischen Menschentypus als bewusste Reaktion auf eine vornehmlich christlich induzierte Biopolitik, der Nietzsche eine „Kultivierung der Animalität“ (S. 14) entgegensetze. In demselben Kontext ist die Monographie von Stephan Braun: *Nietzsches Tiere*, Würzburg 2009, anzudeuten – vgl. hier insbesondere das Kapitel „Von Adlern und Lämmern“.

KAPITEL II

WOLF UND LAMM AM FLUSS: EINFÜHRUNG IN DIE THEORIE DER FABEL



In der archaischen Epoche der griechischen Kulturgeschichte soll Herodots Vernehmen nach um 485–425 v. Chr. ein Fabeldichter namens Äsop gelebt haben, der keine geringe Berühmtheit erlangt hat – obwohl bislang noch kein einziger Beleg dafür erbracht worden ist, dass es einen historischen Äsop wirklich gegeben hat. Seine Vita, die man einem Fabelkorpus, dessen Name *Collectio Augustana* nur wenigen geläufig zu sein scheint¹, vorangestellt hat, liest sich, wie der Altphilologe Niklas Holzberg bemerkt, „eher wie ein Roman als wie eine Biographie“, sodass man „sich fragen darf, ob der Mann, der den Kodizes zufolge die Fabeln der *Collectio Augustana* verfasst haben soll, jemals gelebt hat“.² Man hat diese unter dem Titel *Leben und Fabeln Äsops* der Augustana-Sammlung vorangestellt, die, wie relativ sicher angenommen wird, in der römischen Kaiserzeit (2./3. Jhd.) entstanden ist. Als Verfasser der Sammlung konnte demnach der Grieche nicht in Frage kommen. Der Name ihres Kompilators ist der Forschung bislang verborgen geblieben. Wer auch immer der oder die Urheber der insgesamt 244 Fabeln der *Collectio Augustana* waren: unter den kurzen Erzählungen befindet sich die schon eingeführte, berühmte Fabel „Der Wolf und das Lamm“. Weil diese Fabel uns kontinuierlich durch alle Kapitel begleiten wird, sollten die in ihr verhandelten Ereignisse umso mehr im Gedächtnis parat gehalten werden. Mit wenigen Sätzen lässt sie sich auf einen konzisen Nenner bringen: Wolf und Lamm treffen an einem Fluss aufeinander. Kaum hat der Wolf das Lamm erblickt, schickt er sich auch schon an, dasselbe zu fressen, versucht jedoch zuvor noch, sich eine rechtliche Legitimation zu verschaffen. Der Fabelwolf klagt sein Gegenüber an, sich diverser Vergehen schuldig gemacht zu haben, doch das vermeintlich leichte Opfer erweist sich als erstaunlich widerständig und widerlegt die Anklagen. Daraufhin verliert der Wolf die Geduld und verzichtet auf die Stütze des Rechts. Er frisst das Lamm auf.

Ich möchte eine Analyse der ersten nachweisbaren Fassung dieser vorerst nur holzschnittartig nacherzählten Fabel mit einer kurzen Einfüh-

¹ Gemeint ist die in der Einleitung bereits eingeführte Sammlung äsopischer Fabeln, deren beste momentan greifbare Edition die von Thomas Voskuhl übersetzte und kommentierte ist. Das Nachwort stammt von einem der ausgewiesenen Kenner der antiken Fabel, Niklas Holzberg.

² Niklas Holzberg: „Nachwort“, in: Äsop: *Fabeln*, S. 237–251, hier S. 237.

rung in die Theorie der Fabel verbinden. Dieser gleichermaßen praktische wie theoretische Vorlauf ist für die vorliegende Studie insofern unerlässlich, als die politischen Absichten, für die man Wolf und Lamm als Metapher in Beschlag genommen hat, fast ausschließlich mit einer Politik der Gattung Fabel in Verbindung stehen. Zwar werden die Fabeltiere der Analyse – eingebettet in Tiervergleiche oder bis jetzt noch nicht eingeführte Formen – erhalten bleiben; die Fabel, im Speziellen die Wolf-und-Lamm-Fabel wird aber von nun an nach und nach in den Mittelpunkt der Untersuchung rücken. Ziel wird sein, die bedeutendsten Variationen des ‚äsoptischen Urtextes‘ zu analysieren; eines Textes, der literarisch eine Situation fingiert, die ebenso als alltägliche wie als modellhafte Abbildung eines Ausnahmezustands gelesen werden kann. Geduldig werden wir immer wieder dieselbe Szene unter wechselnden geschichtlichen Vorzeichen befragen – um an den verschiedenen Situationen abzulesen, mit welchen Mitteln und auf welchen Ebenen zwischen Wolf und Lamm das Recht des Stärkeren ausgetragen worden ist.

Je mehr Klarheit sich über die Regeln und Prinzipien der Gattung Fabel einstellt, desto genauer wird man die Wandlungen der unzähligen Male umgearbeiteten Szene nachvollziehen können. Häufig schlagen nur geringe Abweichungen zu Buche: kleine, auf den ersten Blick scheinbar unbedeutende Details, die vom ‚Urtext‘ abweichen, die diesen aber, abhängig davon, welches Kapitel der Geschichte gerade aufgeschlagen wird, einer erstaunlichen Sinneswandlung unterzogen haben. Bisweilen hängen von der literaturwissenschaftlich exakten Beschreibung von Fabelstrukturen ganze Interpretationen ab, die mitunter völlig verschiedene Urteile über die Intentionen einzelner Wolf-und-Lamm-Fabeln erlauben. Nicht zuletzt deswegen wird es darauf ankommen, durch Explikation der wichtigsten Regeln der Fabeldichtung zunächst die notwendigen Voraussetzungen für eine situationsadäquate Analyse zu schaffen.

Dankenswerter Weise kann sich ein solches Vorhaben im Kern auf die Arbeiten von Klaus Grubmüller stützen. Zwar entstammen diese den 1970er und 80er Jahren und gehören somit nicht mehr der neueren oder gar neuesten Forschung an, gleichwohl müssen sie nach wie vor als unverzichtbar gelten. Im Zusammenhang mit der elaborierten Stellung des Strukturalismus als *dem* beherrschenden methodischen Paradigma der Nachkriegsjahre blühte die Fabelforschung seit den 1960er Jahren bis in

die 80er Jahre hinein auf.³ In „Strukturalismus und Literaturwissenschaft“, einem Ausschnitt aus Genettes *Figures I* (1966), forderte der Verfasser, sich, vor allem unter Ablösung einer „themenorientierten Literaturwissenschaft“, dem „ethnographischen Gebiet der Literatur“ anzunehmen. Als Beispiele nannte Genette „ferne Literaturen, Kinder und Volksliteratur“, „Melodram oder Feuilletonroman“, „Volksmärchen oder Abenteuerroman“.⁴ Und er plädierte dafür, die sogenannten ‚niederer‘ Gattungen besser „fundamentale“ zu nennen.⁵ Stimmen wie die von Genette fielen auf fruchtbaren Boden und so erhielt die Fabel als Volksliteratur zunächst (zumindest lässt sich dies für die Bundesrepublik Deutschland sagen) einige Aufmerksamkeit – seit Mitte der 80er Jahre ist dieses große Interesse aber weitgehend zum Erliegen gekommen. Durch die neueste Tierforschung soll diesem Umstand, wie anfänglich protokolliert, abgeholfen werden. Den großen Einfluss der Fabel im Zusammenhang mit bedeutenden Fragen der anthropologischen Differenz hat nicht zuletzt Derrida aufgeworfen, welcher der Fabel im Hinblick auf die Domestikation des Animalischen (bezogen gleichermaßen auf Tiere wie auf Menschen) ein bemerkenswert negatives Image verpasste, indem er schrieb: „Die Fabel, *man kennt die Geschichte*, bleibt eine anthropomorphische Zähmung, eine moralisierende Unterwerfung, eine Domestizierung. Immer noch ein Diskurs des Menschen; über den Menschen; ja sogar über die Animalität des Menschen, aber für den Menschen und im Menschen.“⁶

³ Es seien hier nur einige ‚Klassiker‘ der Fabeltheorie hervorgehoben, die heute immer noch kaum entbehrlich für eine Auseinandersetzung sind. Hierzu gehören: Waltraud Briegel-Florig: *Geschichte der Fabelforschung in Deutschland*, Freiburg i. B. 1965; als unverzichtbares Instrument muss nach wie vor der Katalog von Gerd Dicke und Klaus Grubmüller gelten, etwa dann, wenn man sich einen Überblick über sämtliche Wolfsfabeln in Mittelalter und Neuzeit verschaffen möchte, um etwa zu ermitteln, in welchen Rollen die zahlreichen Fabeln jener Zeit den Wolf haben auftreten lassen, vgl. Dicke/Grubmüller: *Die Fabeln des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Ein Katalog der deutschen Versionen und ihrer lateinischen Entsprechungen*, München 1987.

⁴ Genette: „Strukturalismus und Literaturwissenschaft“, S. 80 f.

⁵ Ebd., S. 81.

⁶ Derrida: *Das Tier, das ich also bin*, S. 65. Die „Fabel“ allgemein als „anthropomorphische Zähmung“, „moralisierende Unterwerfung“, „Domestizierung“ zu verurteilen, bringt eine Vielzahl von Problemen mit sich. Eines begründet sich bereits darin, dass Derrida häufig nicht nur die Fabel als literarische Gattung meint, sondern dem Fabulieren, dem Erzählen,

Um überhaupt zu einem solch weitreichenden Urteil gelangen zu können oder um einen Schritt weiter zu gehen: um es einer detaillierten Prüfung zu unterziehen, braucht es eine Theorie der Fabel, die Derrida aus seinen Überlegungen vollständig ausgeklammert zu haben scheint. Die Monographien und kürzeren Arbeiten von Grubmüller verfügen dagegen über den unschätzbaren Vorteil, strukturalistische Konzepte mit germanistischer, linguistischer und philologischer Genauigkeit gepaart und an einer einzelnen Gattung – eben der Fabel – intensiv erprobt zu haben. Die Präzision und Entschiedenheit, mit der von einer in weiten Teilen ontologischen Bestimmung der Fabel abgesehen wird, die mit dem 18. Jahrhundert, in dem überhaupt die ersten eigenständigen Theorien der Gattung entwickelt wurden,⁷ aufkam, ist noch immer konkurrenzlos – wobei eine Reihe eigenständiger Arbeiten zum Gegenstand, die aus den letzten Jahrzehnten stammen,⁸ keineswegs vergessen werden dürfen. Während die Suche nach dem *Wesen* der Fabel von den 1960er Jahren bis in die 80er Jahre hinein vor allem durch den Filter *literatursoziologischer* Ansätze vorgenommen wurde⁹, richtete Grubmüller seinen

dem Narrativen an sich skeptisch gegenübersteht. Ich werde im V. Kapitel im Zusammenhang mit La Fontaines Fabel „Le Loup et L’Agenau“ sehr ausführlich zu diesem und anderen problematischen Aspekten zurückkehren, die Derridas Stellung zur Fabel kennzeichnen.

⁷ Zu den Anfängen der Fabeltheorie im 18. Jahrhundert vgl. vor allem Monika Schrader: *Sprache und Lebenswelt. Fabeltheorien des 18. Jahrhunderts*, Hildesheim 1991. Neue Facetten auf das Thema ergeben sich durch die Monographie von Kristin Eichhorn: *Die Kunst des moralischen Dichtens. Positionen der aufklärerischen Fabelpoetik im 18. Jahrhundert*, Würzburg 2013. Zur französischen Fabeltheorie der Aufklärungszeit empfiehlt sich die Untersuchung von Friederike Hassauer: *Die Philosophie der Fabeltiere. Von der theoretischen zur praktischen Vernunft. Untersuchungen zu Funktions- und Strukturwandel in der Fabel der französischen Aufklärung*, München 1986.

⁸ Neue Impulse für die Fabelforschung hat indes das Aufkommen einer medienwissenschaftlichen Forschung nach sich gezogen, wie die Studien von Gisbert Ter-Nedden, zum Einen seinen Beitrag „Das Ende der Lehrdichtung im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit der Schrift. Antithesen zur Fabel- und Parabelforschung“ (in: *Die Parabel. Parabolische Formen in der deutschen Dichtung des 20. Jahrhunderts*, hg. v. Theo Elm und Hans H. Hiebel, Frankfurt a. M., S. 58–78), zum Anderen sein Text „Fabeln und Parabeln zwischen Rede und Schrift“ (in: *Von der Fabel zur Parabel. Kulturgeschichtliche Prozesse im 18. Jahrhundert*, hg. v. Theo Elm u. Peter Hasubek, München 1994, S. 67–107) offenbaren. Ergänzend lässt sich den Arbeiten Ter-Neddens ein Beitrag von Bernd Witte an die Seite stellen: „Emblematische Bilder. Die deutschsprachige Fabel des achtzehnten Jahrhunderts zwischen Oralität und Literalität“, in: *Daphnis* (1996), S. 715–738. Vgl. hierzu auch Eichhorn, *Die Kunst des moralischen Dichtens*, S. 14.

⁹ Diese sehr prekäre Methodik, die Eichhorn in einem aktuellen Überblick über die „Fragestellungen der neugermanistischen Fabelforschung“ (S. 11–15) zurecht als überwiegend

Blick auf die Semantik und vor allem: *Pragmatik* der Fabel. Am Ende stand hier zwar keine kohärente Theorie der Fabel zu Buche, wohl aber soll im vorliegenden Kapitel versucht werden, eine solche aus Grubmüllers *Meister Esopus* und einigen seiner verstreut publizierten Arbeiten zu gewinnen¹⁰ – ergänzt durch ältere, neuere und neueste Beiträge zur Fabelforschung.¹¹

„ideologische als im eigentlichen Sinn textanalytische [...] Betrachtungsweise“ kritisiert (*Die Kunst des moralischen Dichtens*, S. 14), soll im dritten Kapitel einer intensiven Betrachtung unterzogen werden. Es wird sich dabei herausstellen, dass die „sozialhistorische Betrachtungsweise“ einige weltanschauliche Aspekte ins Feld führt, die nicht zuletzt durch Einsatz der Fabel von Wolf und Lamm untermauert werden, womit ein wichtiges Feld benannt ist, in welchem Wolf und Lamm mehr einer Politik der Fabel als einer ‚neutralen‘ Erforschung derselben gedient haben.

¹⁰ Es handelt sich hier einerseits um Grubmüllers Habilitationsschrift zur Fabel im Mittelalter, *Meister Esopus*, des Weiteren um zwei unabhängig voneinander erschienene Aufsätze zur Semantik und Pragmatik der Fabel, die zusammengekommen für die Fabelforschung vielversprechende Ansätze darstellen: Vgl. Klaus Grubmüller: „Semantik der Fabel“ sowie Ders.: „Zur Pragmatik der Fabel. Der Situationsbezug als Gattungsmerkmal“, in: *Textsorten und literarische Gattungen. Dokumentation des Germanistentages in Hamburg vom 1. bis 4. April 1979*, hg. v. Vorstand der Vereinigung der deutschen Hochschulgermanisten, Berlin 1983, S. 473–488. Bereits an der Einleitung von *Meister Esopus* zeigt sich das in den 1970er Jahren stark ausgeprägte Interesse an einer strukturalistischen Literaturtheorie – ein im Zuge der Erstarkung des Dekonstruktivismus und ihm nachfolgend: der Kultur- und Bildwissenschaft vielleicht zu leichtfertig verdrängter methodischer Ansatz, dessen Reiz Grubmüller darin erblickt, „daß die Fabel der Frage nach den Prinzipien und Bedingungen literarischer Evolution, als deren geeigneteste Beobachtungsobjekte sich seit dem Formalismus die offenen Regelsysteme der Gattungen erwiesen haben, besonders günstige Bedingungen bietet.“ (*Meister Esopus*, S. 3 f.)

¹¹ Wer noch keine nähere Bekanntschaft mit der Fabel geschlossen hat, dem sei als einer der jüngeren Forschungsbeiträge der kurze und konzise Überblicksartikel „Fabel“ von Rüdiger Zymner empfohlen, in: *Handbuch der literarischen Gattungen*, hg. v. Dieter Lampig, Stuttgart 2009, S. 234–239. Wer bereits tiefer in die Fabelforschung eingetaucht ist, wird feststellen, dass von Zymner kaum nennenswerte Forschungserträge aus den 1990er und 2000er Jahren verzeichnet werden. Ausnahmen bilden hiervon die Einführung von Hans Georg Coenen: *Die Gattung Fabel. Infrastrukturen einer Kommunikationsform*, Göttingen 2000 sowie der medienwissenschaftlich ausgerichtete Beitrag von Thomas Cramer: „Fabel als emblematisches Rätsel. Vom Sinn der Illustrationen in den Fabelsammlungen von Posthius und Schopper, 1566“, in: *Audiovisualität vor und nach Gutenberg. Zur Kulturgeschichte der medialen Umbrüche*, hg. v. Horst Wenzel, Wien 2001, S. 133–158. Wenig Neues, in seiner spezifischen Ausrichtung auf die Fabel des Mittelalters, hält der aktuelle Beitrag von Julia Weitbrecht bereit, vgl. Weitbrecht: „Lupus in fabula. Mensch-Wolf-Relationen und die mittelalterliche Tierfabel“, in: *Tier im Text. Exemplarität und Allegorizität literarischer Lebewesen*, hg. v. Jürgen Scheuer und Ulrike Vedder, Bern/Berlin 2015, S. 23–35. Einige wenige Fabeldichter konnten innerhalb der germanistischen Forschung eine Renaissance feiern, so etwa Burkhard Waldis (vgl. Zymner, „Fabel“, S. 239). Wer sich die von Zymner

1. Zur Semantik der Fabel

Die Erzählung von Habicht und Nachtigall als Fabel wiederzugeben, unter Berufung auf das von Hesiod gebrauchte griechische Wort *λόγος* (*ainos*), stellt nur eine mögliche Übersetzung des Wortes dar. Man hätte als mögliche Übertragung ebenso „Gleichnis“ in Erwägung ziehen können. Die relative Offenheit der Übertragung des altgriechischen *λόγος* begründet sich daher, dass in Griechenland (und auch bis Beginn der frühen Neuzeit) kein einhelliger Terminus für die Fabel als literarische Gattung existierte, da „Märchen, Fabel, Parabel, Allegorie“ von den Griechen „ursprünglich nicht durch eigene Bezeichnung gesondert worden“ sind.¹² Den „erste[n] Reflex einer engeren Gattungsbezeichnung“ sieht Grubmüller in einer *Leipziger Äsop* genannten Fabelsammlung aus dem Jahr 1418 verwirklicht; vor allem im 15. Jahrhundert „wird der Terminus *fabel* zur Gattungsbezeichnung“.¹³

Freilich bemühte sich bereits Aristoteles um eine Definition der Gattung als eigenständige Dichtungsform. Kennzeichnend für ihre Einordnung unter andere literarische Ausdrucksformen ist allerdings, dass der antike Philosoph sie nicht in seiner *Poetik* verortet. Stattdessen weist er ihr einen Platz innerhalb der Rhetorik zu. Präziser unterscheidet er im 20. Kapitel seiner *Rhetorik*¹⁴ die Fabel von dem Gleichnis, wobei letzteres dadurch genauer definiert wird, dass es sich um einen „sokratische[n] Gebrauch des Beispiels“ handle.¹⁵ Die Fabel eigne sich, wie Aristoteles mit Bezug auf Berichte über Stesichoros und Äsop exemplifiziert, besonders

eingangs vorgenommene „Begriffsbestimmung“ der Gattung Fabel in wenigen Sätzen näher ansieht, wird feststellen, dass der kurze theoretische Abriss fast ausschließlich von Grubmüller übertragen worden ist, dessen Lexikonartikel „Fabel“ (in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 1, 3. Auflage, Berlin 1997, S. 555–558) sich zur ergänzenden Erstlektüre anbietet. Mehr als nur einen ersten Einstieg in die Auseinandersetzung mit der Fabel bietet Almut Suerbaums Beitrag zur Fabel, vgl. Suerbaum: „Fabel“, in: *Kleine literarische Formen in Einzeldarstellungen*, Stuttgart 2008, S. 89–110.

¹² Grubmüller: *Meister Esopus*, S. 9.

¹³ Ebd., S. 10.

¹⁴ Aristoteles: *Rhetorik*, übers. mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von Franz G. Sieveke, 5., unveränderte Auflage, München 1995, [1393a–1393b]. Zum Auftakt der Fabeltheorie in der griechischen Antike vgl. das Kapitel „Fabeln als Exempel in Dichtung und Prosa“ in Holzberg: *Die antike Fabel*, S. 13–42.

¹⁵ Ebd., [1393b].

„für Volksreden“. ¹⁶ Diese hätten „den Vorteil, dass es schwer“ sei, „vergleichbare geschehene Taten zu finden, aber leicht Fabeln“. ¹⁷ Denn diese müsse man „erdichten wie die Gleichnisse“, sofern man sich in die Lage versetzen könne, „das Ähnliche wahrzunehmen“. ¹⁸

In Bezug auf die Abgrenzung von Gleichnis und Fabel wird eine eindeutige Entscheidung zwischen Wirklichkeit und Fiktion getroffen, spricht Aristoteles doch hinsichtlich der beiden rhetorischen Figuren eindeutig von Dichtung (die auf Analogie basiere), während als eine andere Art des rhetorischen, aber nicht narrativen Exempels das historische Beispiel eingeführt wird. Während es als günstiger erachtet wird, „mit Hilfe der Fabeln zu argumentieren“, sei es „wirksamer“, bei der „beratenden Rede“ sich des „Verweis[es] auf historische Fakten“ zu bedienen. ¹⁹ Hiermit führt Aristoteles eine literaturwissenschaftlich bedeutende Unterscheidung ein: die zwischen „erzählen“ (Fiktion) einerseits und „berichten“ (Wirklichkeit) andererseits. Eine philosophische Beschreibung von Wirklichkeit kann sehr wohl von narrativen Elementen durchsetzt sein – man denke exemplarisch an Descartes' *Meditationen*²⁰ –, ohne sich in eine Erzählung zu verwandeln, die im Bereich der Fiktion anzusiedeln wäre. Hesiods *Werke und Tage* spiegelt genau diesen Fall wider: Es handelt sich um eine auf Wirklichkeit eingestellte, philosophische Abhandlung, in die Hesiod gleichwohl verschiedene narrative Formen integriert hat.

Nun wird man Aristoteles in seiner Gleichbehandlung von Fabel und Gleichnis nicht ganz zustimmen können, jedenfalls dann nicht, wenn man Tierfabel und Tiergleichnis einander gegenüberstellt: Die Fiktionalität der Fabel scheint sich überhaupt relativ stark an einem bestimmten „Gebrauch der Tiere“ festzumachen: „Der größte Teil der Fabeln“ – ein Satz Lessings, der nach wie vor Gültigkeit für sich beanspruchen kann –

¹⁶ Ebd., [1394a].

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Derrida, dessen Texte selbst zwischen Philosophie und Dichtung changieren, hat, etwa im Hinblick auf den „Modus des Zeugnisses“, darauf aufmerksam gemacht, wie bewusst Descartes bisweilen mit Autobiographismen operiert, die seine Argumentation narrativ aufladen, vgl. Derrida: *Das Tier, das ich also bin*, S. 120 ff.

„hat Tiere, und wohl noch geringere Geschöpfe, zu handelnden Personen“.²¹ Hierbei handelt es sich um eine von Lessing zu Anfang des II. Kapitels („Von dem Gebrauche der Tiere in der Fabel“) seiner Abhandlungen über die Fabel getroffene Feststellung, die ihn weiterhin fragen lässt, warum Tiere in der Fabel „zu moralischen Wesen“ erhoben würden. Die Antwort des Fabeltheoretikers ist radikal, da er den Gebrauch der Tiere ahistorisch und affirmativ an eine normative Auffassung zu Grunde liegender Tiercharaktere anbindet, wenn er die „allgemein bekannten“ und, wie er behauptet, „unveränderlichen Charaktere der Tiere“ zur „eigentliche[n] Ursache“ erklärt, „warum sie der Fabulist zu moralischen Wesen“ erhebe.²² Akteuren der Fabel *a priori* einen Charakter zuzuschreiben, ist nicht nur deshalb intrikat, weil – wie Jauß, gegen Lessing gerichtet, zurecht festhält – die Charaktere „allmählich durch die Tradition hervorgebracht“ würden²³, sondern weil tatsächlich nicht alle Fabeltiere im Rahmen der kurzen Erzählung spezifische *Eigenschaften* herausbilden. Sie können die Handlung sehr wohl auch so tragen. Die mannigfachen Wandlungen, die Wolf und Lamm in ihrer Geschichte durchlebt haben, werden dies eindrücklich belegen. Terminologisch scheint es mir günstiger, bezogen auf Grubmüller, der seine Semantik der Fabel vornehmlich aus Greimas' Textsemantik gewinnt, Tiere in der Fabel zunächst neutraler „Akteure“ oder „Aktanten“ zu nennen. Dabei kommt es sogar recht häufig vor, dass die Aktanten einer Fabelerzählung nach dem Vorbild von Charakteren modelliert werden, was in der Regel auf ein fest umrissenes Menschenbild hinausläuft – diese anthropologische Ausrichtung der Fabel ist an neuralgischen Punkten der Literaturgeschichte geradezu verbindlich gewesen, was besonders am 16. und 18. Jahrhundert ablesbar wird. Somit könnte man, etwas niederschwelliger angesetzt als Lessings Charaktermodell, über die Fabel mit Grubmüller zunächst sagen, „daß in

²¹ Lessing: „Fabeln“, S. 376.

²² Ebd., S. 383.

²³ Vgl. Jauß: *Wege des Verstehens*, S. 138. Ausführlicher heißt es bei Jauß: „Gegen Lessings berühmte Abhandlung sind Einwände erhoben worden, die seine Theorie zwar nicht aufheben können, aber doch weiterzuführen erlauben. Die Fabeltradition zeigt, daß den Tieren ihr Artcharakter keineswegs von Anbeginn eindeutig ins Gesicht geschrieben war. Sie werden mit verschiedenen Eigenschaften ins Spiel gebracht, in anderer Situation verschieden typisiert und moralisch ausgelegt, so daß die ‚Bestandheit‘ ihrer Charaktere genetisch gesehen nicht als vorbekannt, sondern als allmählich durch die Tradition hervorgebracht anzusehen ist.“

[ihr] Handlungen oder Vorgänge erzählt werden, die von Tieren, seltener auch Pflanzen oder Erscheinungen (Gegenständen) der unbelebten Natur getragen werden.²⁴

Der springende Punkt der im Zitat gegebenen Beschreibung zielt auf das Anthropomorphe der Tierfabel, da die Fabeltiere, anders als diejenigen Tiergestalten, die in Gleichnissen oder Allegorien zu finden sind²⁵ – mit anderen Worten: semiotische Tiere – erst in ihr zu menschlichem Leben erwachen, indem sie menschenähnliche *Handlungen* ausführen; Handlungen, von denen einige unserer alltäglichen und historischen Erfahrung mit Tieren zweifellos widersprechen. Die mit Abstand häufigste und grundsätzlichste Handlung in der Fabel dürfte die Sprachhandlung sein: etwa der Disput, den Wolf und Lamm miteinander austragen. Niemand wird im 21. Jahrhundert ernsthaft leugnen wollen, dass Tiere in einer ihnen gegebenen Weise miteinander kommunizieren; doch ebenso wenig hat man sie bislang einen Dialog in einer der bekannten menschlichen Sprachen führen hören; insbesondere auf das Wechselspiel von Frage und Antwort kommt es jedoch an: Derrida hat viel Mühe darauf verwandt, unmissverständlich vor Augen zu führen, dass selbst ein so radikaler Verfechter der anthropologischen Differenz wie Descartes nicht leugnete, dass Tiere kommunizieren oder Zeichen gebrauchen könnten (man denke an einen Papagei, der in der Lage ist, die menschliche Sprache zu imitieren); Descartes argumentierte entschieden subtiler: Er behauptete vielmehr, Tiere könnten sich nicht in die Lage versetzen zu *antworten*.²⁶

Grundsätzlich erwächst das Anthropomorphe der Fabel, wie es Grubmüller in seiner Studie zur Semantik der Fabel sehr gut nachvollziehbar mit den Mitteln der Textsemantik vorführt, „aus dem Verstoß gegen Solidaritätsregeln“, „die aus unserer Erfahrung über Eigenschaften und Verhaltensmöglichkeiten von Tieren einerseits und von Menschen andererseits folgen.“²⁷ Diese Einsicht beruht wesentlich auf der Anwendung des Begriffes „Isotopie“, der besagt, „daß Texte, obwohl sie sich aus

²⁴ Grubmüller: *Meister Esopus*, S. 12.

²⁵ Nichts desto trotz handelt es sich bei der Implementierung dieser Tiere um einen anthropomorphen Akt, da ihnen menschliche Eigenschaften zugewiesen werden.

²⁶ Vgl. Derrida: *Das Tier und der Souverän I*, S. 93 f. Weiterführend zur Unterscheidung von „Antwort“ und „Reaktion“, Derrida: *Das Tier, das ich also bin*, S. 124–128.

²⁷ Grubmüller: „Semantik der Fabel“, S. 120.

heterogenen Einheiten zusammensetzen, auf homogenen semantischen Ebenen (d.h. Isotopieebenen) situiert sind und damit ein Bedeutungsganzes bilden“.²⁸ An Steinhöwels Fabel „Die ander fabel von dem wolff und dem lamp“ – es sei kurz auf den interessanten Umstand verwiesen, dass sich Grubmüller wie schon in seiner Abhandlung *Meister Esopus* wiederum der Wolf-und-Lamm-Fabel als Anschauungsobjekt bedient – wird exemplarisch dargelegt, dass zunächst die Aktanten Wolf und Lamm für sich genommen eine Isotopie bilden, bestimmt „durch das Merkmal tierisch“. Die in der Fabel aufzufindenden Lexeme „nagen“ und „fressen“ sind auf einer identischen Ebene anzusiedeln, wodurch sich eine erste Isotopieebene ergibt, die Grubmüller „Aktion von Tieren“ nennt.²⁹ Diese tritt in einen Konflikt mit einer zweiten Ebene, bezeichnet als „Streitgespräch“³⁰ – beruhend auf der scheinbaren Unmöglichkeit, dass Tieren eine Unterhaltung in menschlicher Sprache möglich ist; geschweige denn über Themen wie Recht und Gewalt, die sich als Handlungen unserer Erfahrung nach zwar in der Tierwelt vollziehen, nicht jedoch auf der Ebene des abstrakten Denkens, also mittels der Bildung von Begrifflichkeiten, reflektiert ausgedrückt werden. Es spricht bei ‚höher entwickelten‘ Tieren Einiges dafür, dass diese sehr wohl Situationen durchleben, die wir Menschen mit „Gewalt“ oder „Recht“ in Verbindung bringen. Eine in der Tierphilosophie umstrittene Frage jedoch ist, ob Tiere in der Lage sind, sich einen Begriff ihrer Umwelt zu machen, was hieße, dass man ihnen zugesteht, einen Zugang zur *Welt* zu haben. Die Fabel wäre indes ohne die Ziehung einer Grenzlinie zwischen Mensch und Tier gar nicht möglich gewesen. Seit der Begründung der Gattung durch Hesiod bezieht diese Potenzial aus eben dieser Spannung. Von daher ist das Sprechen der Tiere bzw. die Isotopieebene „Streitgespräch“ als nicht *solidarisch* mit der Ebene „Aktion von Tieren“ zu betrachten.³¹

Dass in der Fabel Tiere *handeln*, macht diese zu einer anthropomorphen Gattung, wodurch sie sich von anderen nicht-anthropomorphen Formen abgrenzen lässt, in denen Tiere zum Einsatz, aber eben nicht zur Sprache kommen oder sich zu einem aufrechten Gang erheben.

²⁸ Ebd., S. 117.

²⁹ Ebd., S. 118.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd., S. 119.

Der Unterschied zwischen „erzählen“ und „berichten“ zeigt sich an einer verschiedenartigen Implementierung von Tieren. Das Gleichnis, verhaftet in der Wirklichkeit, egal ob Situations-, Sach- oder Charaktergleichnis, berichtet von Tieren. Folglich sprechen wir hier über semiotische Tiere; mit ihnen soll menschliches Verhalten veranschaulicht werden. Dabei geht es um die Konstruktion innerer Eigenschaften wie äußerer Merkmale, insgesamt: um die Adaption von Verhaltensweisen realer Tiere zu menschlichen Zwecken. Nicht anders verhält es sich mit der Tierallegorese, für die der berühmte *Physiologus* zahlreiche Beispiele parat hält, die, wie Grubmüller feststellt, „keine anthropomorphen Züge“ an sich haben – was bedeutet, dass die naturkundlich-theologische Schrift Berichte über Tiere aneinander reiht, nicht jedoch *Erzählungen*, wie sich am Beispiel der Taube erkennen lässt:

Von der Taube

Wiederum sprach der Herr [Mt. 10, 16]: ‚Und ohne Falsch wie die Tauben.‘ Wenn diese nämlich ihrer Jungen beraubt werden, grollen sie denen nicht, die es taten, sondern sinnen wieder auf eine andere Höhle, um dort ein Nest anzulegen und wieder neue Junge zu gewinnen.³²

So soll die Taube uns auch lehren, gegen alle ohne Misstrauen zu sein und, wenn man uns ausraubt, nicht zu grollen oder Gegenwehr zu leisten, sondern mit Geduld alles anzunehmen, was uns begegnet. Um uns zu belehren, muss die Taube, wie die Sätze des *Physiologus* offenbaren, nicht unbedingt *handeln*, wie der Akteur einer *Erzählung* handelt. Wenn stattdessen von den Handlungen ‚realer‘, nicht-fiktionaler Tauben *berichtet* wird, indem die Bibel als Text den Interpretationsrahmen für die Deutung des Verhaltens der realen Tiere absteckt, dann passiert dasselbe wie bei einer mit geistlichem Sinn unterlegten Fabel – freilich, unter ästhetischen Gesichtspunkten beurteilt, mit einem qualitativen Unterschied: Die Taube, in der mittelalterlichen Quelle zum Vorbild des Christenmenschen als Allegorie christlicher Feindesliebe entworfen, suggeriert eine größere Nähe zur Realität:

³² *Physiologus*, griechisch/deutsch, hg. u. übers. von Otto Schönberger, Stuttgart 2001, S. 71.

Mittelalterliche Naturauslegung versucht [...] den Sinn eines naturkundlichen Faktums zu enthüllen, und zwar dadurch, daß aufgedeckt wird, in welcher Weise dieses Faktum nicht nur sich selbst bedeutet, sondern einen geistlichen Sinn enthält, in diesem Fall: auf die Heilsgeschichte verweist. Die Differenz zur Fabel ist im Bildteil deutlich: Die Enthüllung des Sinnes von Geschaffenem setzt voraus, daß Reales berichtet wird. Als wirkliche oder vorgebliche Naturbeobachtung stellt sich der Bildteil dar, nicht als Fiktion innerhalb einer jeder Zeit als unreal erkennbaren Welt redender Tiere. Aus dieser ‚bewusstseinsmäßige(n) Faktizität‘ folgt, daß der Bildteil der *T i e r a l l e g o r e s e* keine anthropomorphen Züge enthalten wird; der naturkundliche Anspruch impliziert außerdem, daß von arttypischen Eigenheiten oder arttypischem Verhalten die Rede ist, nicht von scheinbar (individuellen) Handlungen. Dies wiederum hat zur Folge, daß berichtet wird, nicht erzählt.³³

Die „Anthropomorphisierung der Tiere“, so hat es Grubmüller in aller Entschiedenheit formuliert, stelle das „wichtigste Gattungskriterium“³⁴ der Fabel dar. Es kann zugleich als *das* spezifische Fiktionsignal der Gattung gelten, die sich beispielsweise weder in der Etablierung wundersamer Landschaften hervortut (die Fabel ist keine Science-Fiction, deren Handlung auf dem Mars angesiedelt ist) noch in wundersamen Ereignissen: Äpfel könnten, entgegen den Newtonschen Gesetzen der Gravitation, in einer Erzählung zwar nach oben fliegen, statt, wie es die Gesetze der Erdanziehung vorsehen, nach unten zu fallen – sehr wahrscheinlich dürften solche Ereignisse aber eher im Märchen als in der Fabel vorkommen.³⁵

³³ Grubmüller: *Meister Esopus*, S. 22.

³⁴ Grubmüller: „Semantik der Fabel“, S. 120.

³⁵ Nun finden wir auch im Märchen zahlreiche sprechende bzw. handelnde Tiere vor, weswegen es weiterer Kriterien bedarf, um die Fabel von anderen narrativen Formen abzuheben. Zur ausführlichen Abgrenzung von Fabel und Märchen vgl. Walter Gebhard: „Zum Missverhältnis der Fabel und ihrer Theorie“, in: Hasubek (Hg.): *Fabelforschung*, S. 298–336. Konzise fasst Gebhard zusammen: „Mehrere Strukturkomponenten der Fabel widerlegen eine Analogie zum Märchen. Vor allem sind es Pointe und noëtisches oder pragmatisches Fazit am Ende, die den ‚offenen‘, in gelöster Situation konfliktloser Existenz verschwobenden Märchenschluß ausschließen. Auch wenn das Märchen häufig an bestimmten umbruchartigen Entwicklungsstellen oder in Störzonen einsetzt, hat es doch nicht jene episodische Kürze, die der Fabel eine grundsätzliche Beschränkung auf Konfliktdarstellung zuweist. Das narrative Moment des Märchens, seine Angewiesenheit auf aktuelle, aber

Sehen wir uns nun ein weiteres Merkmal der Gattung Fabel an. Es betrifft die Funktion der Fiktion: Trotz einiger Versuche, sie theoretisch in eine andere Richtung auszudeuten – vor allem im Rahmen der Fabeltheorie des 19. Jahrhunderts –, muss man der Fabel im Allgemeinen eine „demonstrativ-didaktische Grundintention“³⁶ unterstellen, die, wie Grubmüller ausführt, „menschliches Verhalten, vom Menschen gelöst, dem Menschen gegenüberstellt, damit er es objektiv betrachten und daraus Einsicht gewinnen kann‘ [...]: Einsicht sowohl in die Handlungsnotwendigkeiten innerhalb einer genau begrenzten und bestimmten Situation wie – auf einen anderen Entwicklungsstufe – in allgemeine moralische Lehrsätze oder Erfahrungsregeln.“³⁷

Dass im Zusammenhang mit der Didaktik der Fabel der Begriff der „Situation“ in einem Atemzug genannt wird, als „bestimmte[r]“ und „genau begrenzte[r], vor allem *modellhafter* Handlungsraum“, ist als Fortschritt gegenüber anderen theoretischen Beschreibungen der literarischen Gattung anzusehen. Jauß hat diesen dezidiert beschrieben: „[D]ie erzählende Kurzform der äsopischen Fabel entlarvt den Charakter einer Figur stets in einer einzigen Situation, näherhin zumeist in einer Konstellation von Figur und Gegenfigur. Die Kontingenz des alltäglichen Lebens, seine wechselnden Umstände und Bräuche, erscheint reduziert auf eine fingierte Welt, in der unter reinen Bedingungen gehandelt wird.“³⁸ Der Begriff der *Situation* ist deutlich aussagekräftiger als das psychologische und etwas vage Kriterium der Kürze oder Länge einer Fabel. Lessing etwa vertrat vehement das Postulat der Kürze. Die Kürze, so schrieb er, sei „die Seele der Fabel“. Entschiedener noch als Grubmüller würde ich dafür plädieren, die Länge oder Kürze einer Fabelerzählung als ‚hartes‘

keineswegs notwendig dramatische Weiterführung und die kennzeichnende Zirkelbildung von Ausgangs- und Schlusseligkeit kontrastieren wesentlich zum dezisionistischen Moment der Konfrontation in der Fabel, der jede biographische Sättigung fernbleibt: das weitere Ergehen der Kontrahenten, ja sogar eine reale Lösung sind der Fabel oft gleichgültig. [...] Weil die Fabel auf Darstellung konfliktfreier und realitätsunbelasteter Daseinsformen verzichtet, kann ihr kaum [...] eine ‚utopische‘ Bedeutung zuerkannt werden.“ (S. 320 f.)

³⁶ Grubmüller: „Pragmatik der Fabel“, S. 474.

³⁷ „Dies gilt“, wie Grubmüller (*Meister Esopus*, S. 14, Fn 20) einsichtig machen kann, „selbst für die Forscherpositionen, die sich verbaliter gegen die Lehrhaftigkeit der Fabel“ gewehrt hätten, namentlich für den späten Herder sowie für Jacob Grimm.

³⁸ Jauß: *Wege des Verstehens*, S. 136.

Gattungskriterium zurückzuweisen³⁹. Vielversprechender scheint es mir, die Situation in ihrem modellhaften Charakter genauer zu kennzeichnen, wie es in *Meister Esopus* durchgeführt worden ist: Die „Fabelhandlung“ wird dahingehend beschrieben, dass sie „vor einem ‚entleerten Bühnenraum‘, und mit marionettenhaft bewegbaren, aber scharf konturierten Figuren in sich eindeutige, voll motivierte und ‚als ein wirkliches Ereignis‘ berichtete Situationen“ erschafft, mit der „Aufgabe, durch den Vergleich analoge Situationen des menschlichen Zusammenlebens zu beleuchten und die Entscheidungen einer solchen konkreten Lage zu beeinflussen.“⁴⁰ Die tiefere Bedeutung der Fabel als Ausdruck des Situativen kommt allerdings erst dann in ihrer ganzen Tragweite zum Vorschein, wenn eine Semantik der Fabel sich auf pragmatische Aspekte hin öffnet – zumindest dann, wenn man sich der Politik der Gattung nicht verschließen will, die man mit einem Wort „handlungsorientiert“ bzw. „performativ“ nennen kann.⁴¹ Dabei können die Ziele der Fabeln höchst unterschiedlich sein: Manchmal bleibt es bei einem lebenspraktischen Ratschlag, bisweilen spricht sogar ein bestimmtes Welt- oder Menschenbild aus einer einzelnen Fabel. Fast immer aber strebt die Gattung an, menschliches Verhalten unter einen kollektiven Nenner zu bringen. So lässt sich die Fabel „im Unterschied zu anderen Genres relativ leicht auf die Konventionen pragmatischer Kommunikationshandlungen zurückführen: ursprünglich situationsgebundenes Belehren und Überzeugen durch ein fingiertes Beispiel ist in der Fabel literarisiert, ästhetisiert“.⁴²

Bezüglich einzelner semantisch modellierter Situationen muss nun noch ein weiteres, typisches Merkmal der literarischen Gattung zur Sprache kommen: Es besagt, dass man es bei der Fabel in der Regel mit einer „auf die Zuspitzung von Konflikten gerichtete[n] Struktur“ zu tun hat⁴³. Walter Gebhard hat in seinem Aufsatz zum „Mißverhältnis zwischen der Fabel und ihrer Theorie“, noch radikaler als Grubmüller, von einem „de-zisionistischen Moment der Konfrontation“ gesprochen,⁴⁴ was die Fabel

³⁹ Das Gleiche gilt nach Grubmüller für den „moralische[n] Gehalt“, die „politische Intention“ und die „obligatorische Auslegung“, vgl. Grubmüller: „Pragmatik der Fabel“, S. 474.

⁴⁰ Grubmüller: *Meister Esopus*, S. 16 f.

⁴¹ Grubmüller: „Zur Pragmatik der Fabel“, S. 478.

⁴² Hassauer: *Philosophie der Fabeltiere*, S. 15.

⁴³ Grubmüller: „Zur Pragmatik der Fabel“, S. 474.

⁴⁴ Gebhard: „Zum Missverhältnis der Fabel und ihrer Theorie“, S. 321.

zu einer Gattung macht, die sich selbst als Raum für politische Auseinandersetzungen in hervorragender Weise anbietet; vor allem, wenn man an den vornehmlich „agonalen Charakter“ des Politischen denkt.⁴⁵ Diesbezüglich beruft sich die Fabel – möchte man Kosellecks Aneinanderreihung asymmetrischer Gegensatzbegriffe konstruktiv weiterdenken – gewissermaßen auf asymmetrische Tierpaare, die sich freilich, als Metaphern, in der überwiegenden Anzahl der Fälle auf eines oder mehrere Begriffspaare zurückführen lassen; insbesondere dann, wenn man Kosellecks Überlegungen in eine semantische Theorie der Fabel mit einbezieht: Da dieser seinen Aufsatz zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe mit einem Blick auf Carl Schmitt und dessen Begriff des Politischen beschließt, mag es nicht verwundern, dass die Fabel dem Letztgenannten als geeignetes Instrument erscheinen musste, seine Freund-Feind-Unterscheidung zu illustrieren: „Für einem solchen Raum [in dem die Großmächte miteinander ringen, H. S.] zugeordneten, spezifischen Beziehungen und Vorgänge“, schreibt Schmitt in seiner Studie über Thomas Hobbes' *Leviathan*, „stellen sich immer wieder Tierfabeln als beste Veranschaulichungen ein, wie das Problem des Angriffs in der Fabel vom Wolf und Lamm; der ‚Schuldfrage‘ in La Fontaines Fabel von der Schuld an der Pest, welche Schuld den Esel trifft [...] Man kann in der Tat an der Hand eines der klassischen Fabelbücher von Aesop und Lafontaine eine klare und einleuchtende Theorie der Politik und des Völkerrechts entwickeln.“⁴⁶

Ein letzter Aspekt soll die Definition der Fabel als eine *modellhafte Situation* abrunden – selbst Grubmüller hat ihn nicht explizit in den Katalog der Gattungsregeln aufgenommen: Oft wurde implizit, aber nicht explizit mit der Beobachtung umgegangen, dass die Fabel einen besonders hohen Grad an *Intertextualität* aufweise. Fabeln, die sich einem Stoff nähern, der in der Vergangenheit bereits bearbeitet wurde, vielleicht sogar viele Male, können sich mit ihren Vorgängervarianten ins Vernehmen setzen, indem

⁴⁵ Vgl. Thomas Bedorf: „Das Politische und die Politik. Konturen einer Differenz“, in: *Das Politische und die Politik*, hg. v. Thomas Bedorf und Kurt Röttgers, Frankfurt a. M. 2010, S. 13–37, hier S. 18.

⁴⁶ Carl Schmitt: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, mit einem Anhang sowie einem Nachwort v. Günter Maschke, 3. Auflage, Stuttgart 1982, S. 77.

sie ihrer Vorlage eine wie auch immer geartete neue Prägung geben: „Gerade bei einer so stark durch Intertextualität bestimmten Gattung wie der Fabel wird die Kontinuität der Tradition neben unabweisbar neuem Funktions- und Strukturpotential gehalten, wird Neues fast ausschließlich mit Hilfe der alten Topoi formuliert.“⁴⁷ Friederike Hassauers Einschätzung, die sich insbesondere in Auseinandersetzung mit dem Fabelwerk Jean de La Fontaines herleitet, dessen Umarbeitungen ‚traditioneller Fabeln‘ – Hassauer versteht unter „traditionelle Fabel“ im Zuge ihrer Aufstellung „historischer Idealtypen“ die „Vermittlung eines festen Gefüges von sozialem Wissen auf der Ebene sprichwörtlicher Weisheit“⁴⁸ – als besonders innovativ zu betrachten sind, wird sich für Wolf und Lamm in frappierender Weise bestätigen. Nicht zuletzt an La Fontaine selbst: an seiner abgründigen Umarbeitung des Streitgesprächs zwischen Wolf und Lamm am Fluss.

2. Zur Pragmatik der Fabel

Als grundlegende Prämisse einer Pragmatik der Fabel möchte ich kurz an eine Grundbedingung literaturwissenschaftlichen Arbeitens erinnern; nämlich daran, dass sich die „Bedeutung“ von Texten, worunter auch der literarische Text fällt, prinzipiell „im Gebrauch konstituiert“ – eine Einsicht, die sich der Einsichten Wittgensteins und seiner Vorläufer verdankt.⁴⁹ Damit ist nicht die hier stillschweigend vorausgesetzte (obwohl erstaunlich oft vergessene) Grundbedingung der Lektüre literarischer Kunstwerke gemeint, die noch deren Semantik berührt. Roman Ingarden

⁴⁷ Hassauer: *Philosophie der Fabeltiere*, S. 19.

⁴⁸ Der Typus „traditionelle Fabel“, den Hassauer in einem Versuch über „historische Idealtypen“ neben „La Fontaine“ und die „Aufklärungsfabel“ stellt, ist auf Grund seiner vagen Allgemeinheit vorsichtig zu gebrauchen. Hassauer erkennt dies selbst mit dem Begriff „Idealtypus“ an. Trotz dem unbestreitbaren heuristischen Nutzen einer Typologie, birgt diese doch immer die Gefahr in sich, auf Kosten singulärer Erscheinungen zu stark zu verallgemeinern. Die von der Autorin entworfene Gattungstypologie, die sich, wie man allerdings hervorheben muss, vor allem an der Geschichte der französischen Fabel orientiert (in der La Fontaines Stellung so überragend war, dass er wohl in der Tat einen ganzen Typus ausmacht), stellt dennoch ein wichtiges Instrument dar, eine historische Gruppierung bestimmter Fabelkollektive zu erreichen.

⁴⁹ Grubmüller: „Zur Pragmatik der Fabel“, S. 487.

hat im Anschluss an Husserl das Konzept der „schematisierten Ansichten“ – in einer Zeit in der die Literaturwissenschaft noch stark psychologisierend argumentierte – schon in den 1930er Jahren begründet, „durch die der Gegenstand des Werks hervorgebracht werden kann, während das eigentliche Hervorbringen zu einem Akt der Konkretisation wird“. ⁵⁰

So hat Wolfgang Iser eine der wichtigsten Prämissen des literarischen Kunstwerkes erklärt, die er dann zusammen mit anderen zur Entwicklung der Rezeptionsästhetik verwendete. Nun provozieren insbesondere Fabeltexte – diesen Standpunkt hat Grubmüller vehement verteidigt – über die semantische Analyse hinausgehende pragmatische Überlegungen, die sich auf die „Gegebenheiten einer Sprechsituation“ zu richten haben.⁵¹ Die Pointe der hier verschiedentlich untersuchten Wolf- und Lamm-Fabeln hat demnach zur Prämisse, dass es nach dem Verständnis einer Pragmatik der Fabel niemals „ein ‚richtiges‘ oder ein ‚falsches‘ Verständnis der Fabel“ geben kann, „sondern immer nur ein situationsadäquates.“⁵²

Hiermit ist offenkundig eine andere Situation gemeint, als diejenige, in der die Akteure handeln. Es handelt sich um eine zweite Bedeutung des Begriffs der Situation: gewissermaßen eine Meta-Situation, deren Analyse zu berücksichtigen hat, welche Person oder Personen *wann* und *wie* mit einer oder mehreren Fabeln in Aktion getreten sind. Kurz gesagt: Thema ist nicht die Fabel selbst, sondern die Handlungen, die unter Berufung auf sie vollzogen werden. Dass die Fabel als „handlungsorientierte, performative“ Gattung mehr „pragmatische Fragestellungen“ als „die meisten anderen Gattungen“ eröffnet, ist Grubmüller zufolge nicht zuletzt auf eine „Eigenheit der Fabeltradition zurückzuführen“: nämlich,

⁵⁰ Vgl. Wolfgang Iser: *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1976, S. 38. Schon in seinem Vorwort versäumt Iser nicht, den Qualitätssprung hervorzuheben, den die Literaturwissenschaft mit Ingarden vollzog (S. 10): „Darüber hinaus habe ich mich an manchen Stellen mit Ingarden auseinandergesetzt – doch weniger um ihn zu kritisieren, sondern eher, um durch die Kritik deutlich zu machen, wie das gemeinsam interessierende Problem anders angegangen werden sollte. Dabei bin ich mir bewusst, daß Ingarden durch seine Forschung zur Konkretisation literarischer Kunstwerke erst das Diskussionsniveau geschaffen hat, das es erlaubt, – und sei es auch noch im Gegenzug gegen ihn – den von ihm visierten Sachverhalt andere Seiten abzugewinnen.“

⁵¹ Grubmüller: „Zur Pragmatik der Fabel“, S. 477.

⁵² Ebd., S. 487.

dass diese „von früh an Verwendungssituationen berichtet und mitreflektiert“.⁵³

Mit dem Begriff „Verwendungssituation“ wird auf den engeren Kontext der Fabel angespielt. Diese theoretische Einsicht ließ sich schon mit Hesiods Fabel erproben, die von Habicht und Nachtigall erzählt. Erst im Zusammenhang mit dem Text des gesamten Epos bzw. den darin vorgenommenen Reflexionen über Macht und Recht ließen sich die Sinnpotenziale der Fabel im Hinblick auf eine klar definierte ethische Haltung konkretisieren.⁵⁴ Würde man den Kontext ausblenden, so bliebe dieser unbeachtet; man könnte die Fabel gleichermaßen *für* oder *gegen* das Recht des Stärkeren ausgerichtet begreifen. Es ließen sich noch eine Reihe weiterer Beispiele für Verwendungssituationen anführen, die bezogen auf verschiedene Diskurse sich immer wieder anders darstellen. Wendet man sich, um ein konkretes Beispiel anzuführen, der Lutherzeit zu, so wird man Fabeln häufig integriert in Predigten begegnen können (die enge Verbindung von Fabel und Predigt betrifft vor allem das 16. und 17. Jahrhundert). Um Luthers metaphorischem Gebrauch von Wolf und Lamm auf die Spur zu kommen, wird man seine Fabel „Vom Wolff und vom Lemblin“ nicht interpretieren, ohne sie im Kontext der gesamten Sammlung betrachtet zu haben: das betrifft zum einen weitere elf Fabeln, zum anderen die der Sammlung vorangestellte Vorrede, mit der Luther seine Fabeln in eine bestimmten Tradition stellt. Hinzu kommen Beispiele für den Gebrauch der Fabel in anderen, erweiterten Kontexten: So findet sich die Fabel oder besser: ein formelhafter, essentieller Gebrauch von ihr auch in anderen Texten oder auch in Aufzeichnungen von mündlichen Verwendungen, etwa in Disputen zwischen den Konfessionen wieder, die im 16. Jahrhundert höchst üblich waren. Erst die Verbindung der genannten Kontexte, in denen Semantik und Pragmatik der Fabel Hand in Hand gehen, führen zu einer repräsentativen Erkenntnis bezüglich Luthers Umgang mit Wolf und Lamm als einer politischen Metapher.

⁵³ Ebd., S. 478.

⁵⁴ Vor dem Hintergrund erstaunt es nicht, dass Grubmüller auch Hesiod als ein Beispiel für in der Fabel mitgeführte Verwendungssituationen anführt: „[B]ei Hesiod [...] verteidigt der im Rechtsstreit Unterlegene seine Ansprüche vor den Herren [...] mit der Fabel von Habicht und Nachtigall“. Vgl. ebd., S. 479.

Neben Hesiod und Luther muss auch im Hinblick auf die Äsop zugeschriebenen Fabeln, die der Augustana-Korpus beinhaltet, deren mitgeführte Anwendungssituation genauer in Augenschein genommen werden. Ich hatte bereits eingangs dieses Kapitels auf die Besonderheit der mutmaßlich im 2./3. Jahrhundert entstandenen Sammlung verwiesen, die darin besteht, dass ihr die Biographie *Leben und Fabeln Äsops* vorangestellt ist. An der Überlieferung dieser antiken Sammlung zeichnet sich bereits in konkreten Zügen ab, was an Erkenntnispotenzial verschenkt würde, beschränke sich eine wissenschaftliche Betrachtung alleine auf die komparatistische Aufbereitung semantischer Merkmale ausgewählter Wolf- und Lamm-Fabeln. Möchte man vielmehr der Politik ernsthaft auf die Spur kommen, die unterschiedliche Parteien oder Personen unter Anwendung der Fabel betrieben haben, so wird man die pragmatische Seite des literarischen Geschehens nicht außer Acht lassen können.

Dass die Legendenbildung um Äsop – die bereits in der griechischen Antike beginnt, aber erst mit dem Fabelbuch des römischen Dichters Phädrus einen vorläufigen Höhepunkt erreicht – ein nicht zu unterschätzender Machtfaktor einer bestimmten politischen Intention des Umgangs mit der Fabel gewesen ist, wird das nächste Kapitel belegen, das sich mit Phädrus' Fabel *Lupus et Agnus* und der Legende vom „Aufstand der Fabel“ auseinandersetzt. Von der römischen Antike ausgehend, bis in die Neuzeit und Moderne hinein, hat man oft komplette Fabelsammlungen unter das Primat eines (mit der Fabel handelnden) *Subjekts* gestellt, unter der Autorität eines einzigen Namens versammelt: Äsop.⁵⁵ Dabei galt Äsop längst nicht nur als legendärer Begründer eines schriftlich

⁵⁵ Ein eindrückliches Beispiel für die Art und Weise, wie Textsammlungen ihre Leser bisweilen zu lenken versuchten – je nachdem wie stark die pädagogische Wirkung sein sollte –, zeigt Elschenbroich detailliert am Beispiel der „philologisch-pädagogischen Sammlung“ des Joachim Camerarius: Während der sogenannte *Aesopus Dorpii* (nach Angaben des Verfassers „die wichtigste literarische Fabelanthologie der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts“) sich „mit einem kurzen Abriss der Aesop-Vita“ begnügte, formte Camerarius „aus der bisherigen romanhaften Erzählung eine literaturhistorische, die Überlieferung prüfende und Zeugnisse antiker Schriftsteller heranziehende Biographie, bei der es ihm darauf ankam, die Lehrgehalte der Fabeln aus den Lebensumständen des Phrygiers abzuleiten und so auch Figuren und Handlung aus den jeweiligen Gegebenheiten einer aktuellen Situation zu erklären.“⁵⁵ Vgl. Adalbert Elschenbroich: *Grundzüge einer Geschichte der Fabel in der frühen Neuzeit. Kommentar zu den Autoren und Sammlungen (Die deutsche und lateinische Fabel in der frühen Neuzeit, Bd. 2)*, Tübingen 1990, S. 44.

niedergelegten Korpus: der Augustana-Sammlung. Seit den ersten Schilderungen seiner Person, repräsentiert der Name Äsop im Zusammenspiel mit der Fabeldichtung eine übermenschliche, ja beinahe göttliche Autorität. Mit der legendären Gestalt verbindet sich eine agonale Haltung, in eine klar definierte Richtung zielend, von unten nach oben: Die Rede ist vom Schwachen, der sich gegen den Starken auflehnt; vom Kleinen gegen den Großen; vom Knecht, der seinem Herrn entgegentritt. Stellvertretend für die letztgenannte Opposition, die auch die binäre Opposition stark/schwach beinhaltet, stehen die Duelle, die sich Äsop, der Herkunft nach mal als phrygischer, mal als thrakischer Sklave dargestellt, mit seinem philosophischen Lehrmeister Xanthos geliefert haben soll. Häufig wird von Äsop berichtet, wie er sich mit Hilfe der Fabel wiederholt aus nahezu hoffnungslosen Situationen befreien konnte. Das Erzählen einer Fabel sicherte ihm, so will es die Überlieferung, mehrfach das *Überleben*. Jene Episoden, die man um die Figur des Äsop herum erfunden hat, lassen ihn im Rückblick, wie bereits angedeutet, als eine Art weiser Narr, als ein „Eulenspiegel der Antike“ erscheinen, der „die Großen seiner Welt in Verlegenheit setzt, in bedrängter Situation auch dann, wenn er sich direkte Rede nicht leisten kann, stets das treffende Wort findet oder die rettende Handlung zu veranlassen versteht“.⁵⁶

Für das Thema dieser Abhandlung stellt eine interessante Begebenheit dar, dass Äsop (so berichtet es eine Episode aus *Leben und Fabeln Äsops*) seine Auslieferung in die Hände des Königs Krösus einst dadurch verhindert haben soll, dass er die Fabel „Die Wölfe und die Schafe“ zum Besten gegeben haben soll: Als „König Kroisos (Krösus) seine Kriegsmacht gegen die Insel rüstete, nötigten die Samier seinen Herren, ihn freizulassen. Doch schon forderte Kroisos die Auslieferung dieses lästigen Propheten und die Samier würden ihn wohl auch preisgegeben haben, wenn Aisopos sie nicht durch die Fabel von den Schafen und den Wölfen [...] hätte umstimmen können.“⁵⁷

⁵⁶ Klaus Grubmüller: „Zur Geschichte der Fabel in Antike und Mittelalter“, in: *Fabula Docet. Illustrierte Fabelbücher aus 6 Jahrhunderten*, hg. v. Christian L. Küster, Wolfenbüttel 1983, S. 20–33, hier S. 21.

⁵⁷ Vgl. Johannes Irmscher: „Einleitung“, in: *Antike Fabeln*, hg. v. Johannes Irmscher, Berlin/Weimar 1987, S. V–XXI, hier S. VIII.

Obwohl der angesprochenen Fabel in der Geschichte lange nicht dieselbe Aufmerksamkeit zuteil geworden ist wie der Fabel vom Wolf und Lamm am Fluss, so findet sich in einem älteren Zeugnis der (freilich nicht näher belegte) Hinweis darauf, dass ihre politische Ausrichtung immerhin zu dem einen oder anderen erinnerungswürdigen Nachspiel geführt haben mag⁵⁸: Man soll, wie Karl Vossler in einer *La Fontaine*-Studie aus dem Jahr 1919 berichtet, die Fabel in der Zeit der Französischen Revolution massenhaft als Parole an die Pariser Mauern geschrieben haben – es handelt sich um die folgende Anekdote: „Als im Jahre 1791 die beiden feindlichen Parteien der *Assemblée législative* in einem Augenblick der Begeisterung ihre Zwietracht und alle Feindseligkeit feierlich abgeschworen und einen gefühlsduseligen Frieden geschlossen hatten, konnte man tags darauf an den Mauern von Paris die *La Fontainsche* Fabel vom Wolf- und Schaf-Frieden angeschlagen sehen.“⁵⁹ Die angesprochene Fabel findet sich in der *Collectio Augustana*:

Wölfe stellten einer Herde Schafe nach. Da sie sie nicht überwältigen konnten, weil sie von Hunden bewacht wurden, beschlossen sie, es mit einer List zu versuchen. Sie schickten Gesandte, die von ihnen die Hunde forderten, und sagten, dass sie an dieser Feindschaft schuld seien, und wenn sie sie auslieferten, dann werde es Frieden zwischen ihnen geben. Die Schafe sahen, was kommen würde, nicht voraus und lieferten sie aus. Da wurden die Wölfe ihrer leicht Herr und vernichteten die Herde, die nun unbewacht war.

⁵⁸ An der Überlieferungsgeschichte der Fabel „Die Wölfe und die Schafe“ lässt sich sehr gut die Differenz zu „Der Wolf und das Lamm“ ablesen. Die erstgenannte Fabel hat keine annähernd so große Aufmerksamkeit der Dichter und Philosophen auf sich gezogen. Zu tun haben mag dieser Umstand mit der enger gefassten Situation, die in „Die Wölfe und die Schafe“ erzählt wird, beschreibt die Fabel doch eine Kriegssituation bzw. eine Situation äußerer Feindschaft zwischen zwei Parteien, während die Situation von Wolf und Lamm offener gefasst ist: Indem sie generell das Recht des Stärkeren verhandelt, eignet sie sich nicht nur für die Kennzeichnung des Ausnahmezustands resp. zur Darstellung des Feldes großer Politik, sie vermag auch das alltägliche Unrecht einzufangen, um derart zum Spiegel für eine Vielzahl von Lebenssituationen zu werden, in die das Politische einbricht. Sie macht es sogar möglich, wie Carl Schmitts Zugriff auf „Der Wolf und das Lamm“ zeigt, die spezielle Feindschaftssituation, die in „Die Wölfe und die Schafe“ entworfen wird, in ihr Sinnpotenzial zu integrieren.

⁵⁹ Vgl. Karl Vossler: *La Fontaine und sein Fabelwerk*, Heidelberg 1919, S. 165 f. Vossler war ein bedeutender deutscher Romanist in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Ebenso werden auch die Städte, die ihre Führer leichtfertig ausliefern, unversehens schnell selber von ihren Feinden überwältigt.⁶⁰

Es wird rasch deutlich, dass die kurze Erzählung von Wölfen und Schafen wiederum dazu dient, den Begriff der Feindschaft zu illuminieren – weniger allgemein, als in einer sehr dezidierten Weise: nämlich bezogen auf eine *Kriegssituation*, die mit Hilfe der Akteure Wolf, Schaf und Hund in Szene gesetzt wird. Der in Aussicht gestellte Frieden bringt die als wenig weitsichtig dargestellten Schafe dazu, ihre Wächter und Beschützer, die Hunde, auszuliefern. So gelingt die List der Wölfe, die nun die Herde „vernichten“ können. Besondere Aufmerksamkeit verdient der eigens abgesetzte Kommentar, der die Fabel mit einer allgemeinen Nutzenanwendung für Kriegssituationen abschließt. Das Wichtigste im vorliegenden Kontext ist jedoch die an sie angeschlossene Anwendungssituation: Indem Äsop sich selbst mit der Wächterfunktion, die in der Fabel die Hunde ausfüllen, identifiziert, bringt er die Samier von seiner Auslieferung an die Feinde ab und rettet somit sein Leben. Die Verbindung der Fabel „Die Wölfe und die Schafe“ mit dem Leben Äsops legt somit zweierlei Konsequenzen für die Fabelgeschichte nahe: a) schafft sich die Fabelgattung, was nicht nur mit „Die Wölfe und die Schafe“ funktioniert, sondern auch mit anderen Fabeln, ihren eigenen Mythos als rettendes (Erzähl-)Instrument in höchster Not oder gar als sozialrevolutionäres Medium – was eindrücklicher nicht zum Vorschein kommen könnte als in der von Vossler erzählten Anekdote über das massenhafte Erscheinen der Fabel als kriegerische Parole des Pariser Bürgertums, die den Mythos von der Fabel als revolutionäre Geste gegen Ende des 18. Jahrhunderts reaktualisiert. b) Durch den besonderen Kairos der Fabel, ihren (erfolgreichen) Gebrauch und Nutzen in einer bedrohlichen geschichtlichen Situation, wird nicht allein der Gattung selbst, sondern *einer* bestimmten Fabel selbst eine mythische Aura verliehen, die sie ab einem bestimmten Zeitpunkt begleitet und auf die Bezug genommen werden kann, ohne die Anwendungssituation explizit benennen zu müssen; auch in dieser Richtung lässt sich die Anekdote von Vossler interpretieren.

⁶⁰ Äsop: *Fabeln*, S. 149.

3. „Der Wolf und das Lamm“: eine politische Fabel

Handlungsteil

Die zur Semantik und Pragmatik der Fabel bislang eingeführten Regeln sollen nun an „Der Wolf und das Lamm“ (bezogen auf die Version aus der *Collectio Augustana*) näher veranschaulicht werden – zum Zweck besserer Übersichtlichkeit sei der gesamte Text hier ein weiteres Mal komplett zitiert:

Ein Wolf sah, wie ein Lamm aus einem Fluss trank, und wollte es unter einem guten Vorwand auffressen. Deshalb stellte er sich flussaufwärts hin, und warf ihm vor, es mache das Wasser schlammig und lasse ihn nicht trinken. Das Lamm antwortete, es trinke nur mit gespitzten Lippen, und es sei überhaupt nicht möglich, von unten her das Wasser oben aufzuwühlen. Da der Wolf mit diesem Vorwand also nicht durchkam, sagte er: ‚Aber im letzten Jahr hast Du schlecht über meinen Vater geredet.‘ Als das Lamm antwortete, es sei noch nicht einmal ein Jahr alt, sagte der Wolf: ‚Wenn du auch immer Entschuldigungen hast, soll ich dich deshalb nicht auffressen?‘

Die Fabel zeigt, dass bei denen, die fest vorhaben, Unrecht zu tun, auch eine triftige Entschuldigung nichts gilt.

Zunächst werde ich mich des ersten Teils annehmen, der sich bis zum Schlusssatz erstreckt und die Erzählung enthält. Man hat diesen bislang am einleuchtendsten mit „Bildteil“ bezeichnet.⁶¹ Dennoch möchte ich davon abweichen und stattdessen den Begriff *Handlungsteil* vorschlagen, der mir präziser und treffender erscheint – aus mehreren Gründen: In der Sprache der Erzählung drücken sich Handlungen aus, die wir zwar in ein Bild oder streng genommen: in *mehrere* Bilder übersetzen (müssen) – man sollte deshalb streng genommen (im Plural) von *Bilderteil* sprechen –, nichts desto trotz bleiben es in der Hauptsache sprachlich fixierte Handlungen, aus denen Bilder erst noch entstehen müssen. Jene dürften sich in ihrer konkreten Ausformung bei jeder Lektüre zumindest marginal unterscheiden. Die Option, von Handlungsteil statt von Bildteil zu

⁶¹ Vgl. Gebhard: „Zum Missverhältnis zwischen der Fabel und ihrer Theorie“, S. 300 f.

sprechen, legt schon Lessings Fabeltheorie nahe: dann nämlich, wenn es im ersten Teil der Abhandlungen darum geht, den Handlungsbegriff, auf dem Charles Batteux seine Ansicht der Fabel als „*Erzählung einer allegorischen Handlung*“ aufbaut, als falsch bzw. unzureichend (besonders in seiner ausschließlich materiellen Ausrichtung) zurückzuweisen.⁶² Unter Rückgriff auf die ästhetischen Vorarbeiten Christian Wolffs – der, wie zu gegebener Zeit noch ausführlich erläutert werden wird, die von ihm vehement geforderte „moralische Lehre“ der Fabel an die „anschauende Erkenntnis“ koppelt⁶³ – fasst Lessing den Handlungsbegriff im Unterschied zu Batteux sichtlich enger: Nicht „Wahl und Endzweck“ stellen nach Ansicht Lessings die Prämissen einer Handlung dar: Es genügt, bezogen auf Lessings Beispiel der Erzählung über einen von Jägern verfolgten Hirsch, ein falsches *Urteil* des Hirsches.⁶⁴ Handlung bedeutet daran anschließend für Lessing „eine Folge von Veränderungen, die einen einzigen anschauenden Begriff in mir erwecken“.⁶⁵ Selbst wenn man dem dogmatischen Primat der Erzeugung nur *eines einzigen Begriffs* nicht folgen möchte, spricht die „Folge von Veränderungen“ als Definition einer oder mehrerer Handlungen, die in der Fabel von den Akteuren (oder den Erzählern) vollzogen werden, für die Benennung der erzählten Ereignisse als „Handlungsteil“ und gegen den Begriff „Bildteil“. Hiermit lässt sich eine terminologische Unsicherheit Grubmüllers auflösen, wenn dieser in „Zur Pragmatik der Fabel“ in Bezug auf die erzählten Ereignisse gleichermaßen von „Handlungs- und Bildkonstellationen“ gesprochen hat⁶⁶. Es sei hier nicht zuletzt an Grubmüllers zutreffende Definition erinnert, nach der in der Fabel Handlungen oder Vorgänge erzählt werden – eine Definition, die ja auch dazu diente, die Tierfabeln von anderen narrativen Formen wie dem Tiervergleich oder der Tierallegorie abzugrenzen, was, mal expliziter, mal impliziter, an Lessing bzw. Wolff anknüpft.⁶⁷ Auch

⁶² Lessing: „Fabeln“, S. 362.

⁶³ Es handelt sich hier um eine der wenigen Stellen in Lessings Fabeltheorie, an der explizit die Vorarbeiten Christian Wolffs hervorgehoben werden.

⁶⁴ Lessing: „Fabeln“, S. 362 f.

⁶⁵ Ebd., S. 363.

⁶⁶ Vgl. Grubmüller: „Pragmatik der Fabel“, S. 476.

⁶⁷ Die weitere Abgrenzung der Tierfabel zu anderen Tiererzählungen bzw. Textgattungen, in denen das Tier eine wichtige Rolle spielt, wie der Tiersage, dem Tiermärchen oder dem Tierepos, soll an dieser Stelle nicht systematisch weiterverfolgt werden. Dass Fabel und Allegorie noch immer zu schnell miteinander vermengt werden, führt ein Beitrag von

andere narrative Formen als die Fabel rufen mit der Bezugnahme auf Tiere Bilder hervor – wie überhaupt jede Sprache sich in Bilder umsetzt; Bilder allerdings, in denen, wie ich versucht habe darzulegen, Tiere sich durch ihr *Nicht-Handeln* auszeichnen.

Bereits der erste Satz der Fabel „Der Wolf und das Lamm“ schildert eine Handlung mit den Worten: „Ein Wolf sah, wie ein Lamm aus einem Fluss trank, und wollte es unter einem guten Vorwand auffressen.“

Welche Elemente zeichnen den Beginn der Fabel aus? Bezogen auf die in ihm eingeführten Akteure lässt sich zunächst eine vermeintlich triviale Beobachtung herausstellen: Sie besagt, dass aus dem großen Pool möglicher Tiere, um das in der Fabel verhandelte Thema – das Recht des Stärkeren – tragfähig zu machen, ausschließlich zwei Tiere als Aktanten herausgegriffen werden: „Ein Wolf“ – mit diesen zwei Worten beginnt die Fabel – trifft auf „ein Lamm“.

Warum, diese grundsätzliche Frage ist zu stellen, musste die Wahl unbedingt auf Wolf und Lamm fallen? Warum kein anderes Fabeltierduo? In Erinnerung an die Gedanken, die ich bislang entfaltet habe, lässt sich die besondere Konstellation zunächst auf die Konstruktion und kontinuierliche Anwendung spezifischer Tiercharaktere zurückführen, von denen angenommen werden kann, dass das Band bestimmter Tiere mit bestimmten Eigenschaften im 2./3. Jahrhundert schon relativ stabil geknüpft war – neben Homer, Hesiod, Platon ließen sich noch weitere Schriften von Aristoteles und Aristophanes anführen. Zum anderen könnte die bereits mehrfach nachgewiesene Verbindung zwischen Wolf und Lamm und dem Begriff der Feindschaft den entscheidenden Ausschlag gegeben haben, die, wie deutlich geworden sein müsste, bereits im Alten Testament sowie in der *Ilias* symbolträchtige Züge angenommen

Jürgen Scheuer und Ulrike Vedder aus dem Jahr 2015 vor Augen: Im Vorwort der Herausgeber zum Sammelband *Tier im Text. Exemplarität und Allegorizität literarischer Lebewesen* (S. 9–20) wird zunächst die „Äsopische Fabel von Mensch und Satyr“ analysiert, und zwar explizit als *Fabel*. Diesbezüglich ist es verwirrend, wenn wenige Zeilen später eben von derselben Fabel angenommen wird, es handle sich um ein „allegorische[s] Exempel“ (S. 12). Zwar kann die Fabel allegorische Züge annehmen, und manchmal steht die Bezeichnung der literarischen Form tatsächlich auf der Kippe, sodass beide Benennungen möglich sind. Im vorliegenden Fall jedoch scheinen Allegorie und Fabel willkürlich als Synonyme behandelt zu werden, wobei als zweite Schwierigkeit hinzutritt, dass nicht jede Fabel als Exempel behandelt werden kann.

hatte. Um das Recht des Stärkeren in Szene zu setzen, das mit Feindschaft in einer engen Verbindung zu sehen ist, mehr noch: als Konkretisierung einer Feindschaftssituation anzusehen ist, boten sich die Tiere als erste Wahl geradezu an – niemand hat diesen Punkt eindrücklicher gezeigt als abermals Lessing: Um die zentrale These seines Kapitels exemplarisch zu stützen, wonach der Charakter das entscheidende Kriterium für den Gebrauch der Tiere in der Fabel darstellt, führt Lessing implizit, ohne den Begriff der Feindschaft explizit überhaupt ins Spiel zu bringen, unter Ausschluss anderer Fabelpaare vor Augen, dass die nackten Namen „Wolf“ und „Lamm“ (wobei Lessing selbst den Fuchs als Beispiel anführt⁶⁸) in der Geschichte mit jeweils einem klar definierten Charakter verbunden waren, die der Fabeldichter, wenn er sie denn vorfindet, idealer Weise auch benutzen sollte. Wir lesen:

Man hört: *Britannicus und Nero*. Wie viele wissen, was sie hören? Wer war dieser? Wer jener? In welchem Verhältnisse stehen sie gegen einander? – Aber man hört: *der Wolf und das Lamm*; sogleich weiß jeder, was er höret, und weiß, wie sich das eine zu dem andern verhält. Diese Wörter, welche stracks ihre gewissen Bilder in uns erwecken, befördern die anschauende Erkenntnis, die durch jene Namen, bei welchen auch die, denen sie nicht unbekannt sind, gewiß nicht alle vollkommen dasselbe denken, verhindert wird. [...] Man setze in der Fabel von dem Wolfe und dem Lamme, anstatt des Wolfes den *Nero*, anstatt des Lammes den *Britannicus*, und die Fabel hat auf einmal alles verloren, was sie zu einer Fabel für das ganze menschliche Geschlecht macht.⁶⁹

Lessing scheint hier Aristoteles' zwei Weisen des Exempelgebrauchs, dessen erste Variante Fabel oder Gleichnis vorsieht, die zweite ein historisches Beispiel illuminiert, zur theoretischen Beschreibung der Fabel herangezogen und abgewandelt zu haben. Dass sich zur Darstellung von Feindschaft in der Fabel Wolf und Lamm besser eignen sollen als Claudius Tiberius Britannicus Caesar, der 55 n. Chr. von seinem Stiefbruder Nero vergiftet wurde, liegt vermutlich in einer vornehmlich christlichen

⁶⁸ Lessing: „Fabeln“, S. 383.

⁶⁹ Ebd., S. 381.

Tradition begründet, die Lessing gut bekannt gewesen sein dürfte: ansonsten wäre ein Einspruch gegen seine Behauptung allzu leicht gewesen. Nero gilt vor allem dem Christentum als der grausamste (und meistgehasste) Despot von allen, wie ein weiteres Beispiel verdeutlichen mag, das Thomas von Aquin in seiner kleinen Schrift *Über die Herrschaft der Fürsten* gegeben hat, in der er zu verdeutlichen sucht, was den gerechten König – als Ideal wird hier vor allem Salomon in den Vordergrund gestellt – vom tyrannischen Herrscher unterscheidet. Kaiser Nero, so lesen wir im 7. Kapitel des ersten Buchs von Thomas' Fürstenspiegel, übertreffe „durch die Laster seiner Grausamkeit und seiner Schwelgerei jedes wilde Tier“. ⁷⁰ Neros „Prasserei“ soll so maßlos gewesen sein (mit dieser Aussage bezieht sich Thomas von Aquin auf Augustinus), „daß niemand meinte, von ihm eine männliche Tat befürchten zu müssen, und von solcher Grausamkeit, daß man glaubte, er habe keinen einzigen weiblichen Zug an sich.“ ⁷¹ Mehr nur als eine Randnotiz für diese Untersuchung ist der Umstand, dass Thomas von Aquin dem tyrannischen Herrscher, angelehnt an den Gebrauch der Tiermetapher in der Bibel, wölfische Züge verleiht, vor allem bezogen auf die Habgier des Tyrannen:

Der Tyrann verachtet das Gemeinwohl und sucht seinen persönlichen Vorteil. Die Folge davon ist, dass er seine Untertanen in verschiedener Weise, je nachdem er verschiedenen Leidenschaften unterworfen ist, bedrückt, um sich in den Besitz irgendwelcher Güter zu setzen. Wer von der Leidenschaft der Habgier besessen ist, wird den äußeren Besitz seiner Untertanen an sich zu reißen trachten. Darum sagt Salomo (Spr. 29, 4): ‚Ein gerechter König richtet sein Land auf, ein habgieriger Mann wird es zerstören.‘ Wenn aber einer der Leidenschaft des Jähzorns unterliegt, so vergießt er für Nichtigkeiten Blut. So heißt es bei Hesekiel (22, 27): ‚Ihre Fürsten leben wie Wölfe unter ihnen, die Beute erraffen, um Blut zu vergießen.‘ ⁷²

⁷⁰ Thomas von Aquin: *Über die Herrschaft der Fürsten*, übers. v. Friedrich Schreyvogel, mit einem Nachwort von Ulrich Matz, Stuttgart 1971, S. 30.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd., S. 14 f.

Ich werde auf die dem Wolf zugesprochenen Eigenschaften, Gier und Zorn⁷³, schon bald zurückkommen, und zwar dann, wenn sich der Fokus meiner Untersuchung auf Phädrus und die römische Fabel richtet. Wichtig für die Nähe von Thomas von Aquin und Lessing ist der charakteristische Zug der Grausamkeit, hier vermittelt durch den aufs Podest gehobenen Blutdurst des Tyrannen, durch den sich Nero in den Augen von Thomas besonders auszuzeichnen schien.⁷⁴

Der Vergleich von Wolf und Lamm mit Nero und Britannicus stellt, wie auch Lessing hätte eigentlich einräumen müssen, einen sehr speziellen, deutlich zugespitzten Fall von Feindschaft dar. In dem in seiner Fabeltheorie vorgenommenen Vergleich schwingt ein zentrales Motiv mit, dem wir bei der Analyse von Wolf und Lamm nicht nur einmal begegnen werden. In ihm figuriert der Wolf den Tyrannen, wobei sein Gegenüber, das Lamm, zumeist keine hochgestellte Persönlichkeit wie Britannicus repräsentiert, sondern oft den einfachen Untertanen, den Bürger. Das einschlägigste Beispiel hierfür liefert eine weitere Umsetzung des Wolf-und-Lamm-Themas von Burkhard Waldis (1490–1556), einem überzeugten Protestanten und Luther-Anhänger: „Der wolf zeigt die tyrannen an,/ Das lamb die armen undertan“ – so lauten die ersten zwei Verse seiner Paarreimfabel „Von dem Wolf und dem Lamb“.

Dass Lessing mit Wolf und Lamm in der Hauptsache den Feindschaftsbegriff anzielte, zeigt sich unter der Berücksichtigung dreier wei-

⁷³ Vgl. die bereits erwähnte wichtige Untersuchung von Johannes F. Lehmann: *Im Abgrund der Wut. Zur Kultur- und Literaturgeschichte des Zorns*, insbesondere Kapitel III („Judentum/Christentum: Zorn Gottes und Todsünde“, S. 89–130).

⁷⁴ In seinem Artikel über den Despoten Nero versucht Ulrich Gotter dem negativen Ruf Neros auf die Spur zu kommen, indem er fragt, wie es „zu dem tiefschwarzen Bild des Despoten Nero kommen“ konnte, „wie es nahezu alle antiken, mittelalterlichen und die meisten neuzeitlichen Texte“ – zu denen auch Lessing und Thomas von Aquin gehören – widerspiegelt hätten. Vgl. Ulrich Gotter: „Der Tyrann mit dem Rücken zur Wand. Neros artistische Selbstexpansion“, in: *Despoten dichten. Sprachkunst und Gewalt*, hg. v. Albrecht Koschorke und Konstantin Kaminskij, Konstanz 2011, S. 27–64, hier S. 28. „Der Christenverfolger Nero wurde“, wie Gotter ausführt, „zum Element der Naherwartung des Heils, des Jüngsten Gerichts, entweder als einer der transgressiven Herrscher, deren Auftreten ein Zeichen für das nahende Ende der Welt sein soll, oder als der Antichrist selbst.“ (S. 29) Dadurch, dass man Nero auf „Grausamkeit, Perversion und Tyrannei“ festlegte (ebd.), wurde er zum genauen Gegenteil des christlichen Ideals eines verantwortungsvollen und mitleidigen Menschen stilisiert, denn Grausamkeit lässt sich als das exakte Gegenbild zur Barmherzigkeit betrachten.

terer Paare der Fabelgeschichte, mit denen versucht wird zu verdeutlichen, warum Wolf und Lamm als Charaktere unersetzlich sind: sowohl Riese und Zwerg, Priester und Prophet als auch Katze und Hahn werden als gleichwertige Alternativen sukzessive verworfen. Wenn Koselleck darin Recht zu geben ist, dass nicht „Innen-Außen-Abgrenzungen“ im menschlichen Zusammenleben ein Problem darstellen, sondern erst „wenn der Andere oder der Fremde zum Feind wird [...] sich jene blutige Bahn“ öffnet, „die mit Sieg oder Niederlage, mit Triumph oder Vernichtung ihr Ende findet“, ⁷⁵ dann zeigt ein Vergleich seines Vokabulars mit dem von Lessing, dass auch der Letztgenannte im Hinblick auf den „Charakter der Blutdürstigkeit“, den er dem Riesen zuschreibt, *Feindschaft* im Sinn hatte.

Weniger noch als der Riese, der dem Wolf in Lessings Augen schon recht nahekommt, eigne sich der Priester, als dessen Hauptcharaktereigenschaft „Habsüchtigkeit“ propagiert wird; mehr noch die Katze, die in Opposition zum Hahn gefasst wird. Doch weil Katze und Hahn, wie aus Lessings Worten zu entnehmen ist („...weil man [...] sich das Verhältnis der *Katze* gegen den *Hahn* nicht so geschwind denkt als [...] das Verhältnis des *Wolfes* zum *Lamme*“⁷⁶), in der Vergangenheit nicht annähernd so großen Zuspruch erfahren haben wie Wolf und Lamm, werden letztere „noch immer“ als die „allerbequemsten Wesen“ erachtet, „die der Fabulist zu seiner Absicht hat wehlen können“.⁷⁷

An dieser Stelle mag es sinnvoll sein, noch einmal auf den Widerspruch zu verweisen, den Jauß dem statischen Charaktermodell Lessings, dessen Beweislast ganz und gar auf Wolf und Lamm ruht, entgegensetzt, indem er auf die historische Entwicklung von Tiercharakteren pocht. Weil Jauß aber nicht auf Wolf und Lamm fokussiert war, musste ihn nicht in der Hauptsache interessieren, dass Lessing mit den beiden Fabeltieren einen Sonderfall zur Norm deklarierte – aller Wahrscheinlichkeit nach, um den allgemeinen Charakter seiner Behauptung zu exemplifizieren. Lessing, der eine erstaunliche Kenntnis von der Geschichte der Fabel besaß, nicht zuletzt, weil er sich mit dem Gedanken trug, eine Geschichte

⁷⁵ Koselleck: *Begriffsgeschichten*, S. 175.

⁷⁶ Lessing: „Fabeln“, S. 382.

⁷⁷ Ebd.

der Fabel niederzuschreiben, wusste, wie man annehmen muss, sehr genau um die außergewöhnlich große symbolische Bedeutung des Fabeltierduos Bescheid. Den Worten, die sich diesbezüglich in der Vorrede zu seinen Fabelbüchern finden, darf man wohl Glauben schenken: „Ich hatte mich bei keiner Gattung von Gedichten länger verweilet als bei der Fabel. Es gefiel mir auf diesem gemeinschaftlichen Raine der Poesie und Moral. Ich hatte die alten und neuen Fabulisten so ziemlich alle, und die besten von ihnen mehr als einmal gelesen.“⁷⁸ Dabei zögerte Lessing nicht, ähnlich wie Münkler, dieses Wissen für politische Zwecke, in Hinblick auf eine Politik der Fabel einzusetzen. So werden die Fabeltiere für einen politischen Akt zwangsverpflichtet: um die Wahrheit über das Wesen der Fabel auszudrücken.

Nach diesem kleinen Exkurs über die Aufklärung, ausgehend von dem ersten Satz der Wolf-und-Lamm-Fabel aus der *Collectio Augustana*, kehre ich zur Analyse des Handlungsteils der Fabel zurück – nach einer kurzen Erinnerung an eine meiner vorherigen Thesen, wonach die Akteure einer Fabel nicht zwangsläufig einen Charakter offenbaren müssen. Entgegen dem, was sich in den folgenden Kapiteln resp. bereits ab dem nächsten zeigen wird, offenbart der ‚Urtext‘ der Augustana-Sammlung keine eindeutige Festlegung auf diejenigen negativen Eigenschaften, die wir am Wolf noch sehr häufig beobachten werden können: von Gewalttätigkeit, Herrschsucht, Ungerechtigkeit, Grausamkeit und anderen negativen Attributen wird die Rede sein. Ebenso wenig findet sich die in den Fortschreibungen der Fabel, vor allem im religiösen Kontext, die beinahe inflationär benutzte Frommheit des Lamms wieder, die demselben vor allem als symbolisches Stellvertretertier von Jesus Christus im Rahmen der protestantischen Fabel immer wieder zugesprochen worden ist. Der erste dem Äsop zugeschriebene Satz von „Der Wolf und das Lamm“ begnügt sich vielmehr mit einer schmucklosen Informationspolitik. Äußerst lakonisch werden die Leser der Fabel darauf verwiesen, dass der Wolf in der Folge vorhat, das Lamm zu fressen – nicht aber, ohne es vorher ins Unrecht gesetzt zu haben. Welche Vorwände der Wolf zu dem Zweck ersinnt, darauf macht der Eingangssatz aufmerksam, indem er nicht nur die Figuren vor einer kargen Kulisse etabliert, sondern einen

⁷⁸ Ebd., S. 298.

Code einführt, den ich *juridischen Code* nennen möchte. Er steht gewissermaßen am Beginn einer langen Kette von Umschreibungen der Fabel, die andere Codierungen desselben Stoffes vorgenommen haben. Unter „Code“ wird hier nicht die Ansammlung von Semen verstanden, die sich zu einem oder mehreren semantischen Feldern zusammenschließen. Man kann diesbezüglich von der *denotativen* Ebene des Textes sprechen, die im Fall von Luthers Fabel das Problem von Recht und Gewalt in Szene setzt: als juridisches Feld. Eher schon – zumindest, wenn es sich um eine ‚klassische‘ Erzählung handelt – ergeben sich einer oder mehrere Codes aus den *Konnotationen*. In längeren Erzählungen, vor allen in Romanen, ist, wie Barthes in seiner berühmten Analyse der Balzacschen Novelle *Sarrasine* gezeigt hat, der Code bisweilen eine recht flüchtige Angelegenheit. „Was hier *Code* genannt wird“, mit diesen Worten setzt Barthes zu einer Art Definition an, „ist [...] keine Liste, kein Paradigma, das es, gleich wie, zu rekonstruieren gälte. [...] [J]eder Code ist eine der Kräfte, die sich des Textes bemächtigen können [...], eine der STIMMEN, aus denen der Text gewebt ist. Längs zu jedem Ausgesagten [die Denotation, H. S.] lassen sich, so scheint es, *off*-Stimmen vernehmen: das sind die Codes“. ⁷⁹

Bevor ich mich dem juristischen Code im Einzelnen zuwende, sollen noch zwei abschließende Bemerkungen zum Eingangssatz gemacht werden – zum einen: Wie die meisten anderen Fabeln vergangener Jahrhunderte ist auch die Fabel von Wolf und Lamm ortslos – nahezu ortslos jedenfalls. Strenggenommen zeichnet sich in ihr immerhin ein schematischer Ort des Geschehen ab: eine nicht näher definierte Naturlandschaft, was aus der spärlichen, aber unmissverständlichen Information hervorgeht, dass sich beide Tiere an einem Fluss begegnen. Beim Fluss selbst, was ausgehend von den möglichen Aktanten einer Fabel nicht selbstverständlich ist, handelt es sich nicht um ein anthropomorphisiertes Tier oder einen Gegenstand, sondern um ein Ausstattungsmerkmal, ein „Inventar“. In der Geschichte der Umarbeitungen von Wolf und Lamm wird er im Großen und Ganzen ein statisches Element bleiben: als Teil der Kulisse, vor der sich die dramatischen Ereignisse abspielen. Der Fluss ist aber keineswegs vor dem Innovationswillen der Fabeldichter verschont

⁷⁹ Roland Barthes: *S/Z*, Frankfurt a. M. 1987, S. 25.

geblieben. Kleine Veränderungen des Fabel-Inventars, wie sich an Lessings Zugang zu Wolf und Lamm späterhin erweisen wird, können eine enorme Wirkung nach sich ziehen. Zurecht hat Erwin Leibfried in einer älteren Arbeit über die Fabel angemerkt: „Vorhanden ist für jeden Fabeldichter das konstante, jedoch nicht ‚invariable‘, sondern im Einzelfall auch *variable* ‚Inventar‘: Wolf, Lamm und Bach.“⁸⁰

Zweitens lässt sich mit Bezug auf den Eingangssatz an eine wichtige erzähltheoretische Prämisse erinnern: Wenn den Lesern am Anfang der Fabel von der Erzählinstanz bereits die Struktur der Handlung enthüllt wird, mag man sich übergreifend die Frage stellen: Welchen Raum ermöglicht die Fabel einer Erzählinstanz? Angesichts von Interpretationen, die eine solche Instanz im Fall der Fabel vernachlässigen glauben zu können, sei noch einmal an die vermeintliche Trivialität erinnert, dass ausnahmslos *jede* Erzählung eine Erzählinstanz aufweist. Das trifft zweifellos auch auf die Fabel zu, mag es sich bei der Kleinstgattung auch um eine – gemessen etwa an Epos, Roman, Drama, Novelle etc. – noch so kurze und modellhafte literarische Form handeln. Eine der wesentlichen erzähltheoretischen Fragen betrifft die Kategorien der Darstellung des Erzählten: die Punkte Zeit, Modus, Stimme.⁸¹ Zur Anwendung in der Fabel können vor allem die letzten zwei Kategorien (Modus und Stimme) kommen – für größere Zeitexperimente bietet die Gattung kaum Raum. Einen überwiegend großen Prozentsatz an Fabelerzählungen wird man, bezogen auf den Modus einer Erzählung, einer „Nullfokalisierung“ zuordnen können, d. h., das Wissen des Erzählers ist gemeinhin größer als das der in die Handlung involvierten Figuren.⁸² Als wesentlich für die Stimme des Erzählers oder genauer: für die Frage, in welchem Maße dieser am Geschehen teilnimmt, bleibt für die meisten Fabeln festzuhalten, dass diese dem Erzähltypus „extradiegetisch-heterodiegetisch“ („Erzähler erster Stufe,

⁸⁰ Erwin Leibfried: *Fabel*, 2., verbesserte und erweiterte Auflage, Stuttgart 1973 [1967], S. 78. Da Leibfried Jahre später ein weiteres Buch mit identischem Titel verfasst hat (Leibfried, Erwin: *Fabel*, Bamberg 1984), werden diese beiden Titel ausnahmsweise unter der Zugabe von Jahreszahlen, z. B. Leibfried: *Fabel* (1973), zitiert.

⁸¹ Vgl. Matias Martinez/Michael Scheffel: *Einführung in die Erzähltheorie*, 5. Auflage, München 2003.

⁸² Ebd., S. 64.

der eine Geschichte erzählt, in der er nicht vorkommt [...]“⁸³ folgen. Daraus resultierende Interventionen der Erzählinstanz können aber durchaus, je nach Fabel, einen höchst unterschiedlich großen Raum für sich beanspruchen. Zumeist verschwinden die Erzähler fast vollständig hinter den Zeilen. Desto mehr Fabeln man aus unterschiedlichen Jahrhunderten allerdings seinem Horizont einverleibt, desto mehr schärft sich der Blick für mitunter auch komplexer angelegte Erzählerinstanzen, wofür die deutschsprachige Fabel im 16. Jahrhundert einen repräsentativen Querschnitt liefert: in Fällen etwa, in denen die Fabelgattung vom Schwank inspiriert wurde, was bei Burkhard Waldis oder Joachim von Magdeburg zu konstatieren ist. Noch komplexer stellt sich die Lage mit Blick auf die Fabel im Rahmen einer literarischen Moderne dar, die mit Jean de La Fontaine im 17. Jahrhundert beginnt – und endet, möchte man beinahe sagen: denn La Fontaines Fabelwerk markiert ein singuläres Ereignis in der Literaturgeschichte. Dem französischen Fabeldichter lassen sich vermutlich gerade einmal eine Handvoll moderner Schriftsteller an die Seite stellen, die die Grenzen der Poetizität der Gattung wenigstens ansatzweise so ausgelotet haben wie der Dichter im Zeitalter der französischen Klassik. Das im Vergleich zu La Fontaine kleine Fabelwerk Lessings lässt sich dem französischen Moralisten, wofür noch reichlich Belege zusammenfließen werden, durchaus an die Seite stellen. Sowohl La Fontaine als auch Lessing haben im Zuge einer sich herauskristallisierenden literarischen Moderne nicht selten ein selbstreferenzielles Spiel mit der lehrhaften Fabeltradition begonnen, um die Gattung poetisch neu zu definieren.⁸⁴

Obwohl sich für die Fabel grundsätzlich weniger Möglichkeiten ergeben als für andere literarische Formen, können Erzählerinstanzen deutlich erkennbaren Einfluss auf die Sinnbildung ausüben, indem sie die Handlungen ihrer Akteure implizit oder explizit kommentieren. Im vorliegenden Fall weist eine Erzählerstimme darauf hin, dass der Wolf das Lamm „unter einem guten Vorwand“ aufzufressen gedenkt. Ein kleiner Einschub setzt die Hörer oder Leser der Fabel darüber ins Bild, dass alle

⁸³ Ebd., S. 80 f.

⁸⁴ Welche Möglichkeiten die Fabel für das Spiel mit Erzählerinstanzen bereit hält, verdeutlicht der Aufsatz „Der Erzähler in den Fabeln Lessings“ von Peter Hasubek, in: *Fabelforschung*, S. 364–383.

nun folgenden Argumente des Wolfes nur als Schmuck oder Maskierung der *eigentlichen* Absichten anzusehen sind.

Bereits an ihrem Eingang verweist die Fabel „Der Wolf und das Lamm“ auf ihr ethisch-moralisches Anliegen, das ab dem zweiten Satz mit den Handlungen des Wolfes in Gang kommt. Es wird erzählt, wie dieser dem Lamm seinen in der Folge (berühmt gewordenen) ersten Vorwurf unterbreitet. Das Lamm, behauptet der Fabelwolf, habe ihm das Wasser schlammig gemacht; er könne nun nicht mehr trinken. – Alle Leserinnen und Leser der vorliegenden Studie, die unter Umständen mit der Fabel aufgewachsen sind bzw. irgendwann einmal mit ihr konfrontiert waren (sei es im Sprachunterricht, im Schulunterricht oder zu anderen Gelegenheiten), vermögen aus ihrer Erinnerung (in der sich möglicherweise unterschiedlichste Versionen der Fabel vermengt haben), gegebenenfalls noch eines rekonstruieren: dass das Lamm den Vorwurf ohne Umschweife zurückweist. Es beweist stichhaltig, ja mit einer präzisen logischen Widerlegung, dass es das Wasser gar nicht trüben konnte: und zwar, weil sich sein Standort (am selben Ufer) unterhalb des Wolfes befand. Das Lamm liefert mit anderen Worten eine unschlagbare naturwissenschaftliche Begründung für seine Unschuld. Zwar kannte man in der Antike noch nicht die Newtonschen Gesetze der Schwerkraft, doch auch die Griechen wussten selbstverständlich, dass Wasser immer von oben nach unten fließt und nicht umgekehrt. Somit glückt es dem Fabelwolf zunächst nicht, das Lamm ins Bockshorn zu jagen. Daher lässt sich der Angreifer eine zweite Anklage einfallen. Prompt bezichtigt er das Lamm der üblen Nachrede. Es ist bemerkenswert, dass das Lamm auch hier das Argument seines Angreifers förmlich zerschmettert – auf exakt dieselbe Weise wie zuvor: durch das Anführen schlagender logischer Gründe. Es räumt ein, es hätte den Vater der Wolfs schwerlich beleidigen können – weil es zu jener Zeit noch gar nicht geboren gewesen sei.

Was zur Beendigung der Analyse des kurzen Handlungsteils noch fehlt, ist das Ende der Erzählung. Hier nimmt das Unheil nach Widerlegung des zweiten Vorwurfs seinen Lauf. Der Handlungsteil endet mit einer, wie man sagen muss, rhetorischen Frage des Wolfs an sein Gegenüber: „Wenn du auch immer Entschuldigungen hast, soll ich dich deshalb nicht auffressen?“

Hierzu ist zu bemerken, dass die Frage das einzige Element wörtlicher Rede im gesamten Dialog darstellt. Alle Geschehnisse zuvor, vermittelt durch die Erzählinstanz, erreichen die Leser der Fabel in indirekter Weise. Aus der Sicht späterer Fassungen, die auf unterschiedliche Weise darstellen, wie das Lamm vom Wolf gefressen bzw. ermordet wird, bleibt die Handlung in der *Collectio Augustana* unabgeschlossen, offen. Die Fabel bricht gewissermaßen vor dem Finale, indem sie zeigen könnte, wie das Lamm zu Tode käme, ab. Sollten die antiken Leser oder Hörer die Tat im Kopf ergänzen, die von der Erzählung aus poetischen Gründen nicht ausgesprochen wird? Oder tritt statt der Handlung hier etwas anderes in den Vordergrund?

Promythion und Epimythion

Eine mögliche Antwort auf diese Frage hängt mit der Funktion der Fabel als einem moralischen Exempel zusammen. Nicht unbeträchtlichen Anteil an der Klärung der im Handlungsteil offen gelassenen Situation hat das Epimythion, das die Fabel beschließt. Es lautet: „Die Fabel zeigt, dass bei denen, die fest vorhaben, Unrecht zu tun, auch eine triftige Entschuldigung nichts gilt“. Der vorliegende Satz hebt sich strukturell offenkundig von den Sätzen zuvor ab, indem die Ebene des Handlungsteils von einer höheren Ebene, einer Metaebene aus *kommentiert* wird. Der Erzähler, der sich in den Sätzen zuvor stark zurückgenommen hatte, fasst die Intention der Fabel mit einem einzigen Satz zusammen – unmissverständlich zu erkennen an den Eingangsworten des Satzes „Die Fabel zeigt“. Diese drei Worte weisen den Hörern oder Lesern der Fabel signalhaft den Weg: *Achtung, der zuvor entfaltete Sinn wird nun in eine bestimmte Richtung vereinheitlicht!* Anders ausgedrückt teilt die Fabel mit: Man wird diejenigen Menschen, die sich vorgenommen haben, das Recht des Stärkeren mit Gewalt für sich zu proklamieren, nicht davon abbringen können; eine Weltsicht, die manche realistisch, andere fatalistisch nennen würden. Hoffnung macht die Fabel den Schwächeren aber zweifellos nicht; eine Versöhnung, wie sie Jesaja vor sich sah, ist in weite Ferne gerückt.

Enthält eine Fabel den zusätzlichen Sprung auf eine Metaebene, was nicht immer der Fall ist, so kann man diese Ebene als „Sachteil“ bezeichnen.⁸⁵ Anderen, mitunter irreführenden Bezeichnungen für das Ende der Fabel wie „Fabelmoral“ „Lehre“, „Fabula docet“, „Moral- oder Nutzenanwendung“⁸⁶ ist er in jedem Falle vorzuziehen; denn alle genannten Bezeichnungen suggerieren vereinheitlichend, das Ende müsse immer in Form eines moralischen oder lebenspraktischen Satzes dargeboten werden. Diese Auffassung täuscht jedoch. Das Epimythion tritt nicht selten erheblich facettenreicher in Erscheinung. Epimythion wäre dann auch der meines Erachtens zu präferierende Terminus (auch gegenüber der Bezeichnung „Sachteil“), weil er auf der einen Seite eine Offenheit des Sinns sicherstellt, auf der anderen Seite gleichzeitig eine Position des Kommentars markiert, die auch anders möglich ist: und zwar als Beginn der Fabel, als einleitender Kommentar zum Handlungsteil. Man spricht dann logischer Weise nicht von einem Epimythion, sondern von einem Promythion. Bei alledem kann die Fabel jedoch, diese Erkenntnis darf nicht unterschlagen werden, sehr wohl ohne zusätzlichen Kommentar auskommen. Zwar ist oft als das „herausstechende Merkmal der Gattung Fabel“ hervorgehoben worden, „daß der Autor das Gemeinte nicht in Handlungs- oder Bildkonstellationen, sondern in einer ausdrücklichen Wendung an den Leser expliziert“, doch auch ohne Epimythion „bleibt die Fabel ihrer Gattung nach erkennbar, vermittelt sie Sinn.“⁸⁷ Anders als beispielsweise im Fall der Allegorie besteht keine Notwendigkeit, die Auslegung des Geschehens explizit zu machen. Die Deutung der im Handlungsteil dargestellten „Situation“ darf dem Leser überlassen werden:

Soweit die Situation der Anwendung im Kontext gegeben ist, braucht die Fabel keine Deutung zu besitzen: ihr Bezug ist klar. Löst sie sich aus dem Erzählzusammenhang einer konkreten Situation, so kann ihre ‚Lehre‘ zum abstrahierten gemeinsamen Nenner aller Anwendungssituationen werden, zur sogenannten allgemeinen Moral [...] Die formulierte Zusammenfassung im Epimythion ist in diesem Fall

⁸⁵ Vgl. Gebhard: „Zum Missverhältnis zwischen der Fabel und ihrer Theorie“, S. 300.

⁸⁶ In *Meyers Großes Konversations-Lexikon* von 1906 etwa wird Epimythion mit „die einer Fabel angehängte Moral- oder Nutzenanwendung“ wiedergegeben, Bd. 5, S. 868.

⁸⁷ Grubmüller: „Zur Pragmatik der Fabel“, S. 476.

nicht notwendig, weil die im Bildteil aufgebaute Situation geschlossen, d.h. in sich voll motiviert und eindeutig ist und die Situationsanalyse im Sinne der ‚anschauenden Erkenntnis‘ Lessings durch den Ablauf der Schilderung selbst gegeben wird.⁸⁸

Dennoch wird in den meisten Fällen die Fabel durch ein Epimythion oder, erheblich seltener, durch ein Promythion ergänzt. Manchmal, dieser Fall ist am seltensten anzutreffen, wird die Fabel zu beiden Seiten von einem Epi- wie Promythion gerahmt.

Ein Ausdruck wie „*Fabula docet*“ bekommt die vielerlei Gestalten, in denen sich ein Epi- und Promythien hüllen kann, nur in zu ungelinker Weise in den Griff. Ein Kommentar fügt dem Handlungsteil eine nicht selten wichtige, für die Interpretation oft ausschlaggebende Ebene hinzu. Diese Ebene kann, worauf die zuletzt angeführte Aussage Grubmüllers hinweist, auf eine einfache „Zusammenfassung“ des Handlungsteils hinauslaufen. Es ist aber ebenso zu beobachten, dass der Kommentar von einer konkreten Situation, die im Handlungsteil entworfen wurde, „abstrahiert“. Eine mögliche Abstraktionsleistung bestünde etwa darin, eine (zusätzliche) Anwendungssituation für das zuvor geschilderte Geschehen zu konstruieren. Letztlich lassen sich die unterschiedlichen Ausprägungen des Kommentarteils immer nur am literarischen Einzelfall herausarbeiten. Wir werden in absehbarer Zeit feststellen, dass Jean de La Fontaine sich zumindest in „*Le Loup et L’Agneau*“ als ungeschlagener Meister darin erwiesen hat, den didaktischen Anspruch der Gattung Fabel mittels eines höchst ungewöhnlichen Promythions zu hinterfragen, während Luther, ein Jahrhundert zuvor, im Rahmen der Fabel „*Vom Wolff und Lemlin*“ anstrebte, das lehrhafte Potenzial der Gattung in einem theologischen Sinne voll auszuschöpfen: indem Luther das Epimythion seiner Fabel mit moralischen Maximen, Metaphern und vor allem Sprichwörtern auskleidete, um den Menschen seines Jahrhunderts in der Tat eine Lehre zu erteilen, wie es in der Welt aussieht. Zusammengefasst: Der eine Fabel beschließende Kommentar kann den Handlungsteil schlicht zusammenfassen, einzelne Punkte hervorheben, dabei Wertungen vornehmen; er kann sich aber auch ironisch vom zuvor Gesagten distanzieren und somit einen Bruch innerhalb der literarischen Form hervorrufen.

⁸⁸ Grubmüller: *Meister Esopus*, S. 19.

Sehr dezidiert hat Adalbert Elschenbroich, neben Klaus Grubmüller der vielleicht beste deutsche Kenner der neuzeitlichen Fabel, verschiedene Kombinationsmöglichkeiten des Epi- oder Promythions zusammengestellt, die da wären: „Auslegungsvarianten, Verweise auf Parallelsituationen in anderen Fabeln, historische Modellfälle, aktualisierende Gegenwartsbezüge, autobiographische Bekräftigungen, Sprichwörter und Bibelzitate.“⁸⁹

⁸⁹ Zitiert nach Lutger Lieb: Erzählen an den Grenzen der Fabel: Studien zum Esopus des Burkhard Waldis, Frankfurt a. M. 1996, S. 19.

KAPITEL III

DER ZORN DES TYRANNEN: PHÄDRUS UND DIE PESSIMISTISCHE ANTHROPOLOGIE



1. Urtext–Ursprungserzählung

Im vorangegangenen Kapitel habe ich bezogen auf die Fabel von Wolf und Lamm und ihre Zuordnung zur Person des phrygischen Sklaven Äsop (dessen Name die Fabel nicht unmaßgeblich autorisiert) von einer ‚Urfabel‘ oder einem ‚Urtext‘ gesprochen. Urworte lassen sich nur schwer aussprechen oder ausschreiben, ohne diese zugleich in Anführungszeichen zu setzen, dem Impuls folgend, sie anzuwenden und sich im selben Moment, von ihnen zu *distanzieren*.

Ich möchte das vorliegende Kapitel, in dem ich den Spuren von Wolf und Lamm von Griechenland nach Rom folgen werde, mit einer kurzen und skeptischen Betrachtung des sprachlichen Prinzips von Urwörtern beginnen. Jene so wirkungsmächtige Wörter mit der Vorsilbe *Ur* hat man „mit Vorliebe im Feld des Politischen genutzt“, wie ein wichtiger wissenschaftlicher Beitrag der jüngeren Vergangenheit feststellt, der sich mit der „Geschichte und Funktion erstbegründender Begriffe“ auseinandersetzt.¹ Urworte, wie Michael Ott und Tobias Döring nachweisen, stellen ein „Sprachmuster“ zur Verfügung, „das für performative Beglaubigungsakte von Anfänglichkeit besonders dienlich ist“, denn: „was als Anfang gelten soll“, muss „oft durch besondere sprachliche und kulturelle Verfahren allererst behauptet und beglaubigt werden“.² Umso mehr gilt diese Aussage, wie das nächste Argument der Verfasser eindringlich vor Augen führt, „wenn ein Anfang zur Legitimation aktueller Ansprüche und Normsetzungen dient und damit zur Bedingung weitreichender Argumente wird. Wann immer wir von Anfängen reden, ist potenziell Autorität im Spiel: Diese bringt im Reden vom Anfang zur Sprache, worauf sie sich gründen will.“³ Wendet man sich der Arbeit an politischen Metaphern zu, sollte man die performative und suggestive Kraft von Urwörtern berücksichtigen, die nicht selten im Umfeld dieser Metaphern zu finden sind.

¹ Vgl. Michael Ott/Tobias Döring: *Urworte. Zur Geschichte und Funktion erstbegründender Begriffe*, München 2014. Vgl. darin vor allem den Eingangsbeitrag von Ott und Döring: „Urworte. Zur Geschichte und Funktion erstbegründender Begriffe“, S. 11–19, hier S. 16.

² Ott/Döring: „Urworte“, S. 11.

³ Ebd.

Entgegen den eng auszulegenden philologischen Definitionen des Urtextes – man denke an Schriftstücke wie eine Grundstücksurkunde, einen Steuerbescheid oder eine Zustellungsurkunde, deren Beweiskraft zwar hoch ist, gerade weil es sich um ein behördliches Dokument handelt, deren faktischer Gebrauch jedoch den interpretativen Spielraum stark begrenzt – zielt meine Kritik am ‚Urtext‘ auf einen eher philosophischen Gebrauch. Dessen großer Auslegungsspielraum ermöglicht ein hohes Spekulationspotenzial: Texte als Urtexte zu deklarieren, versetzt Personen in die Lage, Ideologien zu begründen, die am Ende der Rezeptionskette unter Umständen sogar zu wissenschaftlichen Paradigmen geworden sind. Wolf und Lamm blieb es nicht erspart, im Feld der Urtexte eine gewichtige Rolle zu übernehmen. Die Spuren, die die beiden Fabeltiere als politische Metapher hinterlassen haben, markieren einen langen Weg zurück in die Geschichte, an dessen Anfangspunkt die außerordentlich wirkungsmächtige römische Fabel „*Lupus et Agnus*“ eines römischen Dichters mit Namen Phädrus steht. Viele Jahrhunderte später, zu Beginn des 20. Jahrhunderts, hat sich mit dem Schlagwort „Aufstand der Fabel“ eine Theorie der Gattung herausgebildet, die ohne Phädrus’ Fabelbuch und die Art und Weise, wie das Fabelpaar in diesem zur Entfaltung kommt, nicht denkbar gewesen wäre. In produktiver Anknüpfung an die Beobachtung, „daß manche wissenschaftliche Grundsatzpostulate und Modellvorstellungen, mit denen Wissensfelder oder -praktiken sich allererst begründen, nachhaltig an die Prägung oder jedenfalls Privilegierung eines bestimmten Ur-Wortes gebunden sind“,⁴ lässt sich dasselbe auch von einem Text sagen, der explizit oder implizit als *Urtext* deklariert worden ist – bei der Fabel „Lupus und Agnus“, wie in Kürze zu sehen sein wird, handelt es sich um einen solchen Text.

Fragen wir aber zunächst allgemeiner: Wann und mit welcher Absicht wird überhaupt ein Urtext ins Leben gerufen? Am Anfang steht ein deduktiver Wille, der nicht selten das Gegenteil einer induktiven Erschließung der Phänomene darstellt: nicht das Phänomen leitet die Gedanken, sondern das Denken ordnet sich von Beginn an einer *idée general* unter, hinter der sich der unbedingte Wunsch nach einem archimedischen Punkt im Meer des Sinns verbirgt. Es handelt sich, um die Malerei als

⁴ Döring/Ott: „Urworte“, S. 14 f.

Metapher zu bemühen, um einen Punkt, von dem aus die Linien so gezogen werden (ähnlich der Zentralperspektive), dass, abhängig vom Ausgangspunkt, ein stimmiges und (um zur Metapher des Schreibens zurückzukehren) möglichst kohärentes Sinngebilde entsteht. Äußerst eng verzahnt mit dem Urtext ist die Vorstellung vom *Ursprung*: eines ersten, oft als „historisch“ titulierten Ereignisses (quer durch alle Bereiche der Gesellschaft, vor allem innerhalb der Grenzen des Politikbusiness, erfreut sich heutzutage die Rede von einer „historischen Vereinbarung“ besonderer Beliebtheit⁵) oder einer Ursprungserzählung wie der von Adam und Eva, die oft stark verkürzt mit dem Urwort „Ursünde“ oder „Sündenfall“ chiffriert wird. Im Tierfrieden lässt sich eine Art *sekundärer* Urtext erkennen, der von der allegorischen Bedeutung von Wolf und Lamm als Feindschaftsmetapher profitiert. Er markiert einerseits den göttlich legitimierten Neuanfang, das wiedergewonnene Paradies als Anfangspunkt einer moralischen Erneuerung. Gleichzeitig verweist er auf den Text vom verlorenen Paradies als *primärer* Urtext.⁶ Schließlich kann, um ein letztes Beispiel anzuführen, die Konstruktion eines Ursprungs auch mit einer bestimmten Benennungsmacht einhergehen, die eine identitätsstiftende Konstruktion zum Ziel hat. Mit einer Ursprungsvorstellung zu operieren, bietet, wie es scheint, den unschätzbaren Vorteil, sich selbst, ausgehend von einer genealogischen Logik, in die Tradition der Entdecker, der Pioniere, kurz: der (bedeutenden) Ersten einreihen zu können: entweder als erster oder als derjenige, „der wisse, wer als erster gekommen sein wird“

⁵ Im Hinblick auf die Vergangenheit als historische Parallele zur Gegenwart sei auf die beunruhigende Tatsache hingewiesen, dass bereits Victor Klemperer in seinem berühmten Notizbuch, das er während der Herrschaft des Nationalsozialismus führte und das er *Lingua Tertii Imperii* nannte, den bemerkenswerten „Aufstieg des Wortes ‚historisch‘“ in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts vermerkte – woran Jürgen Goldstein in einem Porträt über Dolf Sternberger erinnert, vgl. Jürgen Goldstein: *Perspektiven des politischen Denkens. Sechs Portraits*, Weilerswist 2012, S. 68. Diesbezüglich schreibt Goldstein: „Angesichts der überragenden Bedeutung des Führers sei jede noch so belanglose Rede von ihm ‚historisch‘ genannt worden, jedes Ereignis sei ein ‚historisches‘. In der Karriere dieses Terminus spiegelt sich der Geschichtsanspruch der Faschisten: Sie bringen die Endzeit.“

⁶ Ich erinnere an den im ersten Kapitel kritisch in Szene gesetzten Umgang mit dem Messianischen Tierfrieden durch Peter Riede, der das Motiv theologisch in der beschriebenen Weise fruchtbar zu machen versucht.

– ein Akt der Selbstermächtigung, der alle wesentlichen Anforderungen an die Souveränität erfüllt.⁷

Es scheint, als wolle der Urtext – nicht ohne Rückgriff auf interpretatorische Gewalt – versuchen, die Gefahr zu bannen, dass er nichts anderes sei als ein Provisorium auf Abruf: muss er doch der kontinuierlichen, subkutanen Bedrohung begegnen, dass ein anderer Text ihn einst ablösen, an seine Stelle treten könnte. Mit anderen Worten: Ein stillschweigend oder offen als Urtext deklarerter Text muss jederzeit damit rechnen, abgelöst zu werden – womit er seinen Status als Urtext verlore. Und mit ihm geriete auch die vom Urtext abhängige These ins Wanken.

Nun soll freilich eingeräumt werden: Abgesehen von der (großen) Politik, die mit der Etablierung eines Urtextes oder der Einsetzung eines Ursprungs verbunden sein kann, wird man einen sicheren historischen Bezugspunkt, auf den sich nachfolgende Texte beziehen lassen, als legitim erachten können. Gemeint ist schlicht ein Anfang. Folglich erfordert der Urtext als Gegenstand eine etwas dialektischere Betrachtung, insbesondere unter dem hier relevanten Gesichtspunkt der Auseinandersetzung mit der Fabel und ihrem ausgeprägten Hang zur Intertextualität. Zunächst liegt ein Ausgangspunkt vor. Ein Stoff, eine Fabelerzählung; ein Gerüst von Handlungen, niedergeschrieben von einem Dichter. Eine darauf basierende Erzählung kann irgendwann in Vergessenheit geraten; sie wird nicht wieder aufgenommen. Für mehr als nur eine Handvoll Fabeln trifft diese Beschreibung allerdings nicht zu. Man hat sich ihrer erinnert, sie sind immer wieder aufgenommen und umgearbeitet worden, nicht selten in direkter Kommunikation mit der

⁷ Derrida: *Das Tier und der Souverän I*, S. 142. Derrida entfaltet seine Gedanken zur *Politik des Ersten* im Rahmen einer für seine Verhältnisse selten anzutreffenden, schneidenden Polemik gegenüber Giorgio Agambens Buch *homo sacer* (S. 141–146). Es werden nicht bloß die blinden Flecken des Buches hervorgehoben. Derrida wirft Agamben geradezu unverholen eine Janusköpfigkeit vor, die etwas zu bekämpfen scheint, was sie selbst permanent ins Werk setzt: *Souveränität*. Solch eine Skepsis schlägt sich vor allem auch im Zuge von Derridas genelykologischen Überlegungen nieder, gegenüber den im Rahmen der Tierforschung viel zitierten Seiten des Kapitels „Der Bann und der Wolf“ (ebenfalls aus: *homo sacer*); ein Kapitel, das, wie eingewandt wird, sowohl den historischen Kontext der lange ausschließlich Hobbes zugeschriebenen Formel *homo homini lupus* missachte, als auch „die Wölfe Rousseaus“ vergesse (S. 141), denen Derrida innerhalb seiner Wolfsforschung eine unverzichtbare Rolle zuspricht.

Vorlage – so verhält es sich mit Wolf und Lamm am Fluss. Der Werdegang der Fabel wirft ein nicht zu unterschätzendes komplexes philologisches Problem auf, dem einige Interpreten aus dem Weg gegangen sind – dem sich die Analyse aber stellen muss. Dabei zeichnet sich eine nicht zu unterschätzende philologische Frage ab, die bei der hier analysierten Fabel eine wichtige Rolle spielt: *Zu welchen Zeiten standen Dichtern sowie ihren Interpreten welche Vorlagen zur Verfügung?*

Diese Frage am Anfang meiner Ausführungen zu beantworten, ist für die Untersuchung der verschiedenen Konstellationen der Wolf-und-Lamm-Fabel unverzichtbar. Und zwar um krasse Fehldiagnosen zu vermeiden, die angesichts der Vermeidung der komplexen Überlieferungsgeschichte der Fabel, die die Beachtung einer bestimmten Chronologie verlangt, schnell passiert sind. So hat sich als besonders bedeutungstragend für die Tradition der Wolf-und-Lamm-Fabel weniger der ‚äsoische Urtext‘ als ein Nachfolgetext erwiesen: Es handelt sich bei ihm um die bereits erwähnte Fabel „*Lupus et Agnus*“ von Phädrus, der vermutlich Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. verstorben ist.⁸ Zuvor hat der römische Fabeldichter seinen Zeitgenossen, die allerdings nahezu keine Kenntnis von Phädrus' Werk gehabt zu haben schienen⁹, später der Nachwelt, einen fragmentarisch erhalten gebliebenen Fabelkorpus, die *Fabulae Aesopiae*, bestehend aus fünf Büchern, hinterlassen. Die angesprochene Fabel findet sich im „*Liber primus fabularum Aesopiarum*“. Zusammen mit dem zweiten Buch veröffentlichte der Römer es vor dem Jahr 31 n. Chr. Zahlreiche Fabeldichter, und später alle möglichen Theoretiker der Fabel, haben sich in den nachfolgenden Jahrhunderten auf Phädrus und seine Sammlung sowie auf „*Lupus et Agnus*“ bezogen. Der Text wurde somit zur primären Referenz für spätere Abwandlungen, wobei seine Geltungskraft allerdings insoweit eingeschränkt werden muss, als erst das 17. Jahrhundert sich – wenn sich nicht durch großes Glück eine der sehr raren Abschriften originaler Phädrus-Fabeln (etwa die berühmte Sammlung des

⁸ Der am ehesten um Neutralität bemühte Überblick über Leben und Fabelwerk des Phädrus findet sich in Holzberg: *Die antike Fabel*, S. 43–56.

⁹ Vgl. Harry C. Schnur: „Einleitung“, in: *Fabeln der Antike. Griechisch – Lateinisch – Deutsch*, hg. u. übers. v. Harry C. Schnur, überarbeitet v. Erich Keller, 2., verb. u. erw. Auflage, Darmstadt 1985, S. 7–33, hier S. 22 f.

italienischen Humanisten Niccolò Perotti im 15. Jhd.) in Reichweite befand – der Originaltexte bedienen konnte. Im Jahr 1596 wurde die Fabelsammlung des Phädrus (anhand einer der wenigen Handschriften, dem *Codex Pithoeanus*) „in ihrer originalen Gestalt“ erstmalig „unter dem Titel ‚Fabulae Aesopiae‘ ediert“, „[b]is dahin war diese nur in den Prosaauflösungen des Romulus bekannt – auch Romulus ist möglicherweise der fingierte Name eines unbekanntem Verfassers oder Kompilators – oder aus metrischen Rückübertragungen, denen lateinische Prosa zugrunde lag.“¹⁰ Demnach kommen in den vierzehn Jahrhunderten zuvor unterschiedlichste Vorlagen als Ausgangsbasis neuer Textvarianten der Fabel von Wolf und Lamm in Frage. Während Jean de La Fontaine im ersten seiner zwölf Fabelbücher, in das auch das viel bemühte Fabelpaar Eingang gefunden hat, die Möglichkeit besaß, Phädrus ‚Urtext‘ zu berücksichtigen, stützte Heinrich Steinhöwel seine „ander fabel von dem wolff vnd dem lamp“ auf eine bis heute noch nicht exakt identifizierte Romulus-Handschrift, „getreu der überkommenen Ansicht, daß diese Prosaauflösungen der Fabeln des Phädrus den aesopischen Urfassungen am nächsten“ gestanden hätten.¹¹ Luthers Fabelwerk wiederum orientierte sich vermutlich direkt an der deutschen Übertragung von Steinhöwel. Marie de France, um ein letztes Beispiel hinzuzufügen, die Ende des 12. Jahrhunderts mit der Sammlung *Esope* die „erste volkssprachige Fabelsammlung“ vorlegte, fügte der Wolf- und Lamm-Fabel ebenso eine wichtige Facette hinzu, indem sie sich auf die Handschrift einer der einflussreichsten Sammlungen bezog: den *Romulus Nilantinus*.¹²

In einem Zeitraum, der sich von der Spätantike bis zum Beginn der Neuzeit erstreckt, lassen sich eine Unmenge unterschiedlichster Transformationen der politischen Szene um Wolf und Lamm nachweisen. Am eingehendsten wurden bislang die im Mittelalter entstandenen Umsetzungen untersucht, was wiederum der Umsicht Klaus Grubmüllers sowie Adalbert Elschenbroichs zu verdanken ist, deren kaum als zufällig einzu-

¹⁰ Adalbert Elschenbroich: „Von unrechtem gewalte. Weltlicher und geistlicher Sinn der Fabel vom ‚Wolf und Lamm‘ von der Spätantike bis zum Beginn der Neuzeit“, in: *Sub tua platano. Festgabe für Alexander Beinlich*, hg. v. Dorothea Ader et al, Emsdetten 1981, S. 420–451, hier S. 423 f.

¹¹ Ebd., S. 439.

¹² Vgl. Grubmüller: *Meister Esopus*, S. 72–76.

stufende Hinwendung zu Wolf und Lamm als einer exemplarischen Fabel für die gesamte Gattung – die insbesondere in Grubmüllers *Meister Esopus* als systematisch angesehen werden kann, um die Überlieferungslage besser zu veranschaulichen – bereits die absolute Sonderstellung des Paares, seine immense politische Bedeutung widerspiegelt.¹³ Aufgrund der ausgezeichneten Forschungslage und der relativen Gleichförmigkeit der unterschiedlichen Romulus-Paraphrasen des Mittelalters, die, wie vermutet wird, zu einem überwiegenden Teil unter dem Einfluss geistlicher Moraldidaxe standen¹⁴, werde ich eine genauere Betrachtung jener Fabeln des Mittelalters, die sich Wolf und Lamm angenommen haben, nur punktuell in meine Darstellung einfließen lassen. Was auf den ersten Seiten im Hinblick auf Phädrus vor allem vorgenommen werden sollte, betrifft eine Sensibilisierung für das prekäre Verständnis eines Textes als

¹³ Vgl. Elschenbroich: „Von unrechtem gewalte“ sowie Grubmüller: *Meister Esopus*. Indem der Letztgenannte den „Weg der äsopischen Fabel ins Mittelalter“ (vgl. S. 48–85) vor allem am Leitfaden der Wolf-und-Lamm-Fabel nachzeichnet, tritt noch einmal die von ihr entfaltete Anschauungskraft eindrücklich hervor.

¹⁴ Dies haben sowohl Grubmüller als auch Elschenbroich herausgearbeitet, wofür an dieser Stelle zwei exemplarische Beispiele angeführt werden sollen. So kann Grubmüller mit Bezug auf Lessing über die Epimythien des höchst einflussreichen *Romulus Nilantinus* verlauten lassen, dass diese „einer erbaulichen Verwendung leichter zur Verfügung“ gestanden hätten, „als manche der alten Moralisationen“ (*Meister Esopus*, S. 70). Außerdem habe Jauß gezeigt (Ebd.), „wie die Umformung der Epimythien, insbesondere die Kommentierung des herkömmlichen *malivulus* durch *insipiens*, dem Programm des ‚Romulus Nilantinus‘“ entsprochen habe, „die neutrale Beschreibung menschlicher Verhaltensweisen in eine Demonstration christlicher Werteethik umzuwandeln“. Jauß zufolge will die Sammlung des Johann Friedrich Nilant „[n]icht Nutzen und Schaden, sondern Gut und Böse [...] unterscheiden lehren“, aufbauend auf einem „Belohnungsmechanismus, den die tradierte äsopische Fabel nicht belegen kann“.

Das zweite Beispiel stammt von Adalbert Elschenbroich und bezieht sich auf die Sammlung des Berner Dominikanermönchs Ulrich Boner, der Mitte des 14. Jahrhunderts eine Sammlung von hundert Reimpaarfabeln herausgab, darunter die Fabel „Von einem wolfe und einem schafe“, die sich an der fünften Stelle der Sammlung wiederfindet. Boner, wie Elschenbroich darlegt („Von unrechtem gewalte“, S. 431), vermeidet eine „allegorisch-spirituelle Auslegung“ der Fabel; ihr Epimythion zeichne sich durch „Eindeutigkeit des moralischen Urteils und Entschiedenheit in der politisch-sozialen Parteinahme aus“. Allerdings erkennt Elschenbroich in dem Umstand, dass „Boners Kritik auf individuelles, nicht auf gesamtständisches Verhalten“ ziele, einen „geistliche[n] Standort“ der Fabel: einerseits würde mit ihr Unrecht angeprangert, andererseits befördere sie die scharfe Verurteilung bestimmter Charaktereigenschaften die, wie etwa *superbia*, als Todsünde galten (S. 432).

‚Urtext‘. Mit Blick auf den ausgeprägten Hang der Fabel zur Intertextualität lässt sich „*Lupus et Agnus*“ als ein solcher einstufen. Wirken konnte er jedoch nur weitestgehend *indirekt*; indem er konserviert und gleichzeitig unzählige Male variiert wurde: in Prosaauflösungen der Versfabel, die in Deutschland, oft regional gebunden (innerhalb des *Ulmer Äsop*, *Nürnbergischer Äsop*, *Leipziger Äsop*, *Breslauer Äsop*, *Niederdeutschen Prosa-Äsop*, etc.), nur einem bestimmten Kreis an Gelehrten als Abschrift zugänglich waren.¹⁵ Derartige Sammlungen wurden zumindest so lange benutzt, bis der Mitte des 15. Jahrhunderts erfundene Buchdruck für eine medienbedingte Kanonisierung des Bestands sorgte; eine Entwicklung, die inmitten des 15. Jahrhunderts mit der ca. 100 Jahre zuvor geschriebenen Fabelsammlung *Der Edelstein* von Ulrich Boner begann: Boner „war wohl der erste Geistliche, der äsopische Fabeln in deutscher Sprache verfaßte. Sie sollten Angehörige aller Stände erreichen: Adel, Klerus, Stadtbürgertum und Landbevölkerung. Viele erhaltene Handschriften bezeugen, daß sie weit über den schweizerischen Raum hinaus Verbreitung gefunden haben. In Bamberg wurden sie 1461 als erstes illustriertes Buch in deutscher Sprache gedruckt.“¹⁶

Auf Boners *Edelstein* folgte Heinrich Steinhöwels Sammlung *Esopus* (besser bekannt als *Ulmer Äsop*), gedruckt 1476/77. Daraufhin gingen noch einmal etwas mehr als 100 Jahre ins Land, bis Pierre Pithous‘ Edition der *Fabulae Aesopiae* 1596 einem stetig wachsenden Buchmarkt zur Verfügung stand, der auch den Fabeltieren Wolf und Lamm, die aufgrund ihres immensen politischen Potenzials in kaum einer Sammlung fehlten, immer mehr Aufmerksamkeit verschaffte.

2. Phädrus‘ *Liber Fabularum*. Die erste autonome Fabelsammlung

Während Werke der griechischen Antike wie die von Hesiod, Semonides, Antilochos vereinzelt von kurzen literarischen Gebilden durchzogen sind, die man als Fabeln identifiziert hat, stellen die fünf Fabelbücher des

¹⁵ Zu den unzähligen Sammlungen und ihren regionalen Besonderheiten vgl. Elschenbroichs Beitrag „Von unrechtem gewalte“.

¹⁶ Ebd., S. 430.

römischen Fabeldichters Phädrus eine neue Qualität in einem literarischen und medialen Sinne dar. Die Fabel sollte zur Sache der Poetik werden. Phädrus' Ziel bestand in der Neuschöpfung einer literarischen Gattung. Er setzte sich das Ziel, die Fabeln aus „direkter rhetorischer Zweckhaftigkeit“ zu befreien, da frühe griechische Fabelsammlungen zunächst „als Repertorien für Redner“ gedacht waren, um sie auf der *agora* oder an anderen politisch relevanten Orten und Plätzen als bildgewaltiges Instrument der politischen Willensbildung einzusetzen.¹⁷ Ihr Verfasser arbeitete an der stilistischen Vollkommenheit der Fabel. Er versieht seine literarischen Kunstwerke als erster mit einem Stil und einem Programm. Die philologische Forschung geht sicher davon aus, dass es der Römer war, „der erstmals in der Geschichte der antiken Literatur ein aus Versfabeln bestehendes Gedichtbuch verfaßte“¹⁸, ein Vorhaben, das die Fabelautoren seitdem „immer wieder veranlaßt [hat], ihre Fabelgestaltungen und -umgestaltungen durch Begründungen ihrer dichterischen Absichten und Beschreibungsversuche wesentlicher Kennzeichen der Textsorte Fabel in Vor- und Nachreden, ja in selbständigen Abhandlungen zu erklären und theoretisch abzusichern.“¹⁹ Somit hat man mit Phädrus den ersten selbsterklärten Fabeldichter vor sich, der sich gleichermaßen als Theoretiker der Fabel betätigte – zweifellos, um sein Fabelwerk mit einem literarischen Programm zu versehen, das starke autobiographische Züge aufweist.

Das poetische Ideal des Phädrus war, wie eine Analyse des dichterischen Stils zutage gefördert hat, in vielerlei Hinsicht an Horaz angelehnt.²⁰ Es sollte sich um eine Dichtung handeln, vielmehr: um eine Lehrdichtung, deren zwei Pole mit den Begriffen „*prodesse*“ und „*delectare*“ vermutlich am treffendsten beschrieben ist. Während der erste Teil des Begriffspaars (*prodesse*), einen „Zuwachs an Wissen und Erkenntnis“ impliziert, „der insbesondere in der sogenannten Lehrdichtung angestrebt wird, die sich ganz der Vermittlung von wissenschaftlichen, philosophischen Lehren und Inhalten verschrieben hat“, arbeitet der zweite Teil der von der Rhetorik noch wesentlich beeinflussten Poetik (*delectare*) auf die

¹⁷ Vgl. Grubmüller: *Meister Esopus*, S. 50.

¹⁸ Holzberg: *Die antike Fabel*, S. 43 sowie Grubmüller: *Meister Esopus*, S. 52.

¹⁹ Peter Hasubek: „Einleitung“, in: *Fabelforschung*, S. 1–18, hier S. 1.

²⁰ Vgl. Grubmüller: *Meister Esopus*, S. 52.

Entfaltung einer „moralische[n] Wirkung“ hin, „die den Leser, Hörer oder Zuschauer als moralisch verbesserten Menschen entlassen will“.²¹ Phädrus stellt gleich zu Beginn seine Fabeln unter dieses Motto – im Rahmen eines kleinen Prologs, der in die *quinque libri* einführt: „Gedanken, die Aesop zuerst verzeichnet hat,/ Will ich mit meiner Hand zu Jamben künstlich feilen./ Und zweifach ist des Buches Zweck. Es reizt zum Lachen/ Und gibt fürs künft'ge Leben gute, weise Lehren.“²²

Die Sammlung will also erfreuen, unterhalten und sein Publikum belehren, wobei auffällt, dass die fünf Fabelbücher unter die unmissverständliche Autorität *eines* einzelnen Namens gestellt werden: eines Ersten, der das erste Glied einer genealogischen Kette darstellt, in die sich der römische Dichter als direkter Nachfolger einreihet. Die Gedanken, „die Aesop zuerst verzeichnet hat“, wie Phädrus niederschreibt, will er selbst nun weiterführen. Tatsächlich wird damit eine Legendenbildung befördert, an der, wie wir bereits gesehen haben, zuvor schon andere kräftig mitgewirkt hatten: Platon, der Sokrates in seinem Dialog *Phaidon* im Angesicht der in Kürze bevorstehenden Hinrichtung des Philosophen Parallelen zu Äsops Tod ziehen lässt; lobend erwähnt wird eine Gestalt namens Äsop auch bei Aristoteles sowie in Herodots *Historien*²³. Indem sich Phädrus des Namens Äsop als Schirmherrn seiner Sammlung bedient, versieht er sämtliche Fabeln seines Buches mit der Signatur eines Eigennamens. Diese autobiographische Maskierung, die, wie Paul de Man herausgestellt hat, nicht nur ein Genre ist, sondern jedem Text in unterschiedlicher Ausprägung anhaftet,²⁴ verleiht der Gattung einen Ursprung und stellt diese gleichzeitig – was in der römischen Literatur allerdings nicht unüblich war²⁵ – in eine bestimmte literarische Nachfolge. Kurz: Phädrus baut sein eigenes Fabelwerk auf die Fundamente einer Ursprungserzählung: auf die fiktive Existenz eines Fabeldichters und auf die ebenso fiktive Existenz eines kohärenten Werks.

²¹ Uwe Spörl: *Basislexikon Literaturwissenschaft*, Paderborn 2004, S. 85.

²² Phädrus: *Liber Fabularum. Fabelbuch*, lateinisch/deutsch, übers. v. Friedrich F. Rückert und Otto Schönberger, hg. und erläutert v. Otto Schönberger, Stuttgart 1975, S. 5.

²³ Vgl. Holzberg, „Nachwort“, S. 237.

²⁴ Paul de Man: „Autobiographie als Maskenspiel“, in: Ders.: *Die Ideologie des Ästhetischen*, übers. v. Jürgen Blasius, hg. von Christoph Menke, Frankfurt a. M. 1993, S. 131–146.

²⁵ Vgl. Peter Dams: *Dichtungskritik bei nachaugusteischen Dichtern*, Marburg a. d. Lahn 1970, S. 95.

Der römische Fabeldichter gibt sich (zunächst noch) bescheiden: er versteht sich als Bearbeiter; als Handwerker will er den äsopischen Stoffen eine neue Gestalt verleihen, sie im Glanz des „jambischen Senar“ aufs Neue erstrahlen lassen. Doch einer solchen Bearbeitung – hinter der sich, wie in Kürze hervortreten wird, ein kalkulierter politischer Akt verbirgt – geht eine mit wenigen Worten vorgenommene Beschreibung der eigenen Herkunft voraus. Aus ihr spricht eine Politik des Autobiographischen, mit der die fünf Fabelbücher eröffnet werden: „Phaedri Augusti liberti Liber Fabularum“ – diese Zeilen prangen als Widmung über der gesamten Fabelsammlung. Sie sollen Phädrus' Leser mit der vermeintlich faktischen Existenz des Dichters konfrontieren, seinen Lesern und Leserinnen das Bewusstsein dafür schärfen, dass sie es mit einem Freigelassenen des Augustus zu tun haben: einem Ex-Sklaven.

Dass der Römer seine Leser zu Beginn über seinen sozialen Aufstieg in Kenntnis setzt, der ihm, wie behauptet wird, unter Augustus gelungen sei, ist in jeder Hinsicht aufschlussreich. Denn es war nur den wenigsten vergönnt, dem Sklavendasein im römischen Imperium zu entfliehen. Somit tritt neben Äsop ein zweiter Name von Gewicht hinzu: der des römischen Kaisers Augustus. Man sollte dem gelegentlich aufblitzenden Bescheidenheitsgestus misstrauisch begegnen, den Phädrus seinen Worten beilegt, etwa wenn in der Vorrede zum *liber secundus* über die eigene Fabeldichtung propagiert wird, diese „empfehle sich durch sich selbst, nicht durch des Autors Namen“.²⁶ Demütig ist diese Haltung nur auf den ersten Blick, ähnlich wie an einer anderen Stelle, da der Verfasser behauptet, mit dem „zweiten Rang“ hinter Äsop Vorlieb nehmen zu können. Selbst wenn man dieser Aussage Glauben schenken möchte: Infolge der Wiederholung des Eigennamens wird die Kraft der Ursprungserzählung, die Kontinuität der genealogischen Linie, nicht nur reaktualisiert – ein Prozess, der sich im gesamten Fabelbuch schleifenartig wiederholt –, sondern nachträglich zementiert. Vor allem weil sich mit dem Namen Äsop nun die alles entscheidende Information verbindet, dass es sich bei ihm nicht einfach nur um einen ‚gewöhnlichen‘ Fabeldichter gehandelt habe: Der Grieche, so behauptet es Phädrus, der Anspruch auf das Erbe des Phrygiers erhebt, soll – ebenso wie er – ein Sklave gewesen sein: „Aesops

²⁶ Phädrus: *Fabelbuch*, S. 33.

Talent zu Ehren“, mit diesen Zeilen hebt der Epilog des zweiten Fabelbuchs an, „hatten die Athener/ Ein Denkmal aufgestellt – ein Denkmal einem Sklaven –,/ Beweisend, daß der Weg zur Ehre offenstände/ Und Ruhm nicht dem Geschlecht, nein, dem Verdienst gebühre.“²⁷

Auf die bemerkenswerteste Stelle im Hinblick auf die Ursprungslegende der Fabel stößt der Autor seine Leser aber erst am Beginn des dritten Buches. In einer ausgreifenden Vorrede an einen Gesprächspartner mit Namen Eutychos werden eine Reihe von Fäden zu einer *Ursprungserzählung* verknüpft, die der Gattung Fabel zu einem glänzenden Startpunkt verhilft:

Jetzt will ich kurz erwähnen, warum diese Art
Von Fabeln man erfunden. Weil der Sklavenstand
Nicht wagt, das alles frei zu sagen, was er will,
Hüllt er die eigenen Gedanken in die Fabel
Und geißelt durch erfundnen Scherz den Lästerneid
Ich machte aus dem Pfade des Aesop den Weg
Und habe mehr erdacht, als er zurückgelassen,
Gar manches zwar zu meinem großen Unglück wählend.
Wenn nur ein anderer Kläger wäre als Seian
Und wär' ein anderer Zeuge und ein anderer Richter,
Dann würde ich mein Unglück als verdient betrachten
Und nicht den bitterm Schmerz durch diese Klagen mildern.
Wenn sich jedoch mit seinem Argwohn jemand irrt
Und das auf sich bezieht, was allgemein gesagt,
So zeigt er töricht selbst die Fehler seines Wesens.
Ich wollt' ihn keineswegs mit einer Fabel treffen.
Denn nicht hatt' ich die Absicht, einzelne zu zeichnen,
Ich wollt' das Leben und die Menschensitten malen.²⁸

Es wird hier nichts Anderes behauptet, als dass der Sklavenstand die Fabel mit dem Ziel erfunden habe, politische Wahrheiten verhüllt artikulieren zu können; gebunden an die vom Dichter aufgestellte Prämisse, dass ein Sklave keine ausreichend legitimierte Sprecherposition in der römischen Gesellschaft besaß resp. es nicht wagen konnte, seine Gedanken

²⁷ Ebd., S. 43.

²⁸ Ebd., S. 49.

frei in Umlauf zu bringen. Phädrus unternimmt keine geringen Anstrengungen, um seine Einlassung mit sorgsam ausgewählten biographischen Versatzstücken zu beweisen. Diese suggerieren ein faktisches Fundament oder anders gesprochen: Die Moral jeder einzelnen Fabel, jede Fabel überhaupt – im Vor- oder Rückblick auf die übrigen Fabelbücher – wird unter das Primat *eines* exklusiven Deutungsangebots für die Leser gestellt: als Revolution der Schwachen gegen die Starken. Es fällt nicht nur ein weiteres Mal der Name Äsop, dessen „Pfad“ sein Nachfolger zu einem „Weg“ ausgebaut habe, das Geschehen wird um einen dritten Eigennamen (der „Ankläger“ Seian²⁹) bereichert, dessen Zusammenhang mit der Fabel „Der Wolf und das Lamm“ Jahrhunderte später, in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, ein wichtiges Brückenstück für den Versuch darstellt, der Fabel einen „soziologischen Ursprung“ zuzuschreiben: ein Szenario, das man die *Legende vom Aufstand der Fabel* nennen könnte. Warum es sich beim sogenannten „Aufstand der Fabel“ um eine Theorie der Fabelforschung handelt, die die Bezeichnung „Legende“ verdient, werde ich auf den nächsten Seiten genauer ausführen.

3. Die ‚Legende‘ vom Aufstand der Fabel

„Die Geschichte der europäischen Fabel“, heißt es 1913 in einem Begleitwort zu einer der ersten Fabelsammlungen im 20. Jahrhundert,

beginnt mit dem Aufsteigen der niedern Volksschichten, der Bauern und Halbbürtigen, im antiken Leben und der antiken Dichtung. Die ältesten Fabeln sprechen die ethischen und wirtschaftlichen Ideale dieser Kreise aus – im Stil Nietzsches könnte man sagen: die Fabeln begleiten den Bauernaufstand in die Moral.³⁰

Diese innerhalb eines bestimmten Zweigs der Fabelforschung viel zitierten Sätze, die von Otto Crusius, einem renommierten Altphilologen stam-

²⁹ Als Prätorianerpräfekt war Seian (20 v. Chr.–31) im Prinzipat der höchste Befehlshaber der Garde des römischen Kaisers und somit eine Person der politischen Exekutive, die über große Machtbefugnisse verfügte.

³⁰ Zitiert nach Hasubek: „Einleitung“, S. 9.

men, der seit 1903 den Lehrstuhl für altgriechische Philologie in München innehatte, haben eine von zwei wichtigen Linien der hauptsächlich philologisch fundierten Fabelforschung begründet, von denen zumindest die von Crusius ins Leben gerufene, die ihre Wurzeln im späten 19. Jahrhundert hat,³¹ bis in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts eine erstaunlich große Wirkung entfalten konnte. Die andere Linie, die ich an diesem Ort nicht ausgiebiger verfolgen kann, jedoch in ihren Grundzügen kurz transparent machen möchte, setzt 1834 mit Jacob Grimms Beitrag „Wesen der Thierfabel“ ein, den Grimm als Vorwort zum Tierepos *Reinhard Fuchs* beisteuert. Mit ihr begibt sich der Autor auf die Suche nach dem Ideal einer *epischen* Tierfabel, die einer didaktischen Absicht radikal widerspricht. Grimm trachtet danach, die „ausgebreitete ansicht“ zu widerlegen, „dass mit der fabel wesentlich ein didactischer zweck verbunden sei“.³² „Lehrhaft nun“ sei „die fabel allerdings“ gewesen, wie eingeräumt wird, doch sei „ihr erster beginn nicht lehre gewesen“.³³ Der Verfasser setzt dem didaktischen Ideal der Fabel – das Hauptziel gibt hier die Fabeltheorie des 18. Jahrhunderts ab, als deren maßgeblicher Protagonist Lessing unter Beschuss gerät³⁴ – das epische Ideal einer Tierfabel entgegen, das sich aus dem Tierepos speist. Grimm propagiert eine spezifisch „deutsche“ Fabel, entspringend aus der „poesie des mittelalters“, die jenen „Dichtungsarten“ gleiche, die die „völker des alterthums“ gehabt hät-

³¹ An Otto Crusius, der sich mit einer Arbeit über den zweiten bedeutenden römischen Fabeldichter Babrios promovierte, ist zweierlei bemerkenswert: Zum einen fungierte Crusius ab 1909 in seiner Mitarbeit für das Nietzsche-Archiv als Herausgeber der philologischen Arbeiten Friedrich Nietzsches, zum anderen verweist seine Biographie auf eine zumindest ausgedehnte Phase einer zweifelhaften Kollaboration mit der Deutschen Vaterlandspartei, die sich im Rahmen des Ersten Weltkrieges gründete. Die als rechtsextrem einzustufende Partei der Weimarer Republik stemmte sich nicht nur gegen Friedensverhandlungen, sie strebte überdies eine plebiszitäre Militärherrschaft an, vgl. Rudolf Pfeiffer: „Crusius, Otto“, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 3, Berlin 1957, S. 432.

³² Jacob Grimm: „Wesen der Thierfabel“, in: Hasubek (Hg.): *Fabelforschung*, S. 19–31, hier S. 27.

³³ Ebd.

³⁴ Die Kritik an Lessing wird wesentlich von J. G. Herder vorbereitet, vgl. J. G. Herder: „Über Bild, Dichtung und Fabel“, in: J. G. Herder, *Schriften zur Philosophie* (*Werke*, hg. v. Martin Bollacher, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1994), S. 633–677. Grimm wirft Lessing vor, trotz dessen anerkannter Verdienste um die wissenschaftliche Erschließung der Fabel, den „irthum“ begangen zu haben, „in den besten griechischen stücken den Gipfel, nicht in allen schon das sinken und die sich zersetzende Kraft der alten thierfabel erblickt“ zu haben (S. 31).

ten, wozu Grimm auch die „morgenländische Fabel“ zählt, dessen „geschraubte, alles verkettende manier“ er allerdings scharf kritisiert.³⁵ Dagegen wird die deutsche Tierfabel des Mittelalters als höchstes Ideal epischer Reinheit inthronisiert. Größere Aufmerksamkeit in Grimms Sätzen verdient die botanische Metaphorik, die die Fabel in Beziehung mit der Vorstellung einer Urpflanze setzt. Man kann hierin einen möglichen Anfang für eine morphologische Literaturwissenschaft erblicken, die versucht, die historische Entwicklung einer bestimmten Erzählgattung auf einen Idealtypus zurückzuführen, der die Skepsis im Fall von Grimm deshalb zusätzlich herausfordert, weil er sich mit nationalstaatlichen Interessen verbindet. „Die fülle ihrer entstehung und ausbildung überbietet alles“, so beschreibt Grimm seine deutsche *Urfabel*, „was das althertum in der fabel hervorgebracht hatte. Mit der ganzen kraft des epos, knospe an knospe schwellend, erblühte sie aus deutschem stamm in den Niederlanden, dem nördlichen Frankreich und westlichen Deutschland.“³⁶ Alles, was dem Mittelalter nachfolgt, verurteilt der Theoretiker der Romantik als eine Geschichte des Niedergangs der „echten thierfabel“. Es seien, wie behauptet wird, „nur noch schwache, in didactische oder allegorische form übergehende nachbildungen des alten stofs“ zurückgeblieben.³⁷ „In dieser hinsicht“, beklagt Grimm, „darf für eine schädliche folge der bekenntschafft mit der classischen literatur gelten, daß Äsop und Phädrus allmählich die einheimische fabel verdrängen konnten und auf die ansicht der schriftsteller einwirkten.“³⁸

³⁵ Grimm: „Wesen der Thierfabel“, S. 29.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., S. 30.

³⁸ Ebd. Wichtige Ansätze zur Weiterverfolgung der Grimmschen Linie liefert Peter Hasubek in seiner Einleitung zu der noch immer wichtigen Anthologie *Fabelforschung* im Hinblick auf die wichtigsten theoretischen Arbeiten zur Fabel im 19. und 20. Jahrhundert, (vgl. zu den nachfolgend herausgehobenen Gedanken insbesondere S. 2–3 sowie S. 8–11 der Einleitung). 1983 veröffentlicht, ist diese Publikation gerade noch zu den neueren Werken der Fabelforschung zu zählen. Deziidiert widmet sich Hasubek in seiner Einleitung den „Fehleinschätzungen, denen Grimm im Laufe seiner Darstellung unterliegt“, da dieser, wie Hasubek treffend herausarbeitet, „die Fabel in zu starker Abhängigkeit vom Tierepos“ sehe, die sich von einer „deutschnationalen Gesinnung“ herleite, durch welche sich Grimm „den Blick für andere Erscheinungen, die nicht dem deutschen Sprachgebiet“ angehörten, wie etwa La Fontaine, verstellt habe. Hasubek verfolgt den Denkansatz einer *germanischen Urfabel* anhand einiger nachfolgender Stationen weiter, so z. B. über Wilhelm Wackernagel, von dessen Zugriff auf die Gattung Fabel gezeigt wird, dass dieser um 1867 „die nationale Blickbeschränkung noch weiter“ als Grimm trieb. Bedauerlicher Weise baut der Aufsatz von

Nun komme ich zum zweiten, wesentlich einflussreicheren Paradigma der Fabelforschung, das, wie bereits erwähnt, von Otto Crusius geprägt wurde und eine weitaus größere Breitenwirkung entfaltet hat als das Grimmsche Programm. Crusius' Ansatz beruht auf einer anderen Form der Ursprungslegung der Fabel als Gattung. Seine Fiktion einer „europäischen Fabel“ bezieht ihre symbolische Kraft aus dem Umstand, dass sie zum Kampfmittel nicht nur der Schwachen, sondern einer genau definierten *politischen Klasse* („der niederen Volksschichten“) erhoben wird: der Bauern. Eine Schlüsselfigur der These ist der von Crusius mehrfach erwähnte Friedrich Nietzsche, dessen nahezu kometenhaft ansteigende Berühmtheit mit dem ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert das Geistesleben jener Zeit in den meisten Fällen in zwei Lager spaltete: auf der einen Seite standen die Skeptiker Nietzsches, auf der anderen seine Bewunderer.³⁹ Die bisweilen übergroße Identifikation der letztgenannten führt zu einer bedenklich großen Anzahl von Nachahmungen. Insbesondere die glühenden Bewunderer waren selten in der Lage, das Denken ihres Vorbildes, mit seinen Licht- und Schattenseiten, angemessen abzuwägen. Von daher folgten nicht wenige dem Ruf der *Genealogie der Moral*, die hemmungslos das Recht des Stärkeren zu ver-

Hasubek keine Brücke mehr von Grimm zum 20. Jahrhundert, namentlich zu der Arbeit von Wolfgang Kayser („Die Grundlagen der deutschen Fabeldichtung des 16. und 18. Jahrhunderts“, 1931), deren Terminologie im Rahmen einer „literatursoziologischen“ Methodik als Verweis auf eine „deutschnationale Strömung“ entlarvt wird, „die wenig später in der nationalsozialistischen Ideologie“ gegipfelt habe. Die Problematik solch einer politisch-soziologischen Interpretation der Fabel, die wiederum auf Otto Crusius und Theophil Spoerri zurückweist, hat Hasubek dann leider nur noch kursorisch mit einer „nationalsozialistisch-faschistische[n]“ Perspektive auf die Fabel in Verbindung gebracht, namentlich mit dem Hinweis auf Gerhard Eggert: „Die Tierfabel als politisches Instrument“, in: *Geist der Zeit. Wesen und Gestalt der Völker* 19 (1941), S. 634–636. Hasubek spart, was der Einleitung allerdings keineswegs vorzuwerfen ist, auch Sternbergers ‚listigen‘ Essay zu Wolf und Lamm (in „Figuren der Fabel“) aus, der 1941 erschien. Er soll zu einem späteren Zeitpunkt, unter den Vorzeichen der Rollen von Wolf und Lamm als Fabeltiere, als Gegenbewegung zur nationalsozialistischen Unterdrückungsherrschaft markiert werden. Im Anschluss an Hasubek bleibt die Aufarbeitung der Fabel im nationalsozialistischen Deutschland ein wichtiges Desiderat der Fabelforschung.

³⁹ Vgl. hierzu den Band *Nietzsche und die deutsche Literatur*, Bd. 1: *Texte zur Nietzsche-Rezeption 1873–1963*, mit einer Einführung hg. v. Bruno Hillebrand, München 1978, der ein Panorama unterschiedlichster Stimmen einfängt, das die Atmosphäre greifbar macht, die Nietzsche um die Jahrhundertwende und darüber hinaus erzeugte.

künden schien. Einige Nietzsche-Verehrer (zu ihnen gehörten nicht zuletzt Ernst Jünger, Oswald Spengler und andere) haben die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts in Berufung auf ihr Vorbild mitgeprägt. Crusius versucht in seiner Einleitung zur antiken Fabel von Beginn an, den nietzscheanischen „Stil“ zu adaptieren, was sich besonders an einer alpinen Szene zeigt, deren Stimmung an die bisweilen protofaschistische Ästhetik der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erinnert: „[M]an denke sich den Dichter unter seinen Hörern in griechischer Berglandschaft, während die Nachtigall in den Büschen lockt, einsame Adler über den Gipfeln kreisen und Habichte und Turmfalken herniederstoßen“.⁴⁰

Mit dem in die Raubtieridylle hineingesetzten Dichter ist Hesiod gemeint, den man in Abgrenzung zu Homer – einer Dichtung für Könige – schon frühzeitig zum bäuerlichen Schriftsteller abstempelte.⁴¹ Hesiods Bemühungen um eine vom Recht regierte Gesellschaftsordnung, gegen willkürliche Gewaltherrschaft gerichtet, wird zu einer rein klassenspezifischen, sozialevolutionären Sichtweise verengt, letztlich als „Signal zum Kampf gegen den Adel“ interpretiert. Kurz: Der griechische Philosoph wird zur Ikone des Klassenkampfes stilisiert, zur Führungsfigur eines Bauernaufstands ernannt. Tatsächlich argumentierte Hesiod entschieden gegen das Recht des Stärkeren als politische Option, nichts desto trotz handelte es sich bei ihm nicht unbedingt um einen Klassenkämpfer – im Gegenteil: Man kann die Art und Weise, wie die Fabel in den Kontext eingebunden wird, auch als Erhaltung eines Status Quo verstehen:

Auch die ältesten griechischen Fabeln ziehen, soweit ihr Anwendungskontext überschaubar ist, aus dem thematisierten Verhältnis von Stark und Schwach, von Oben und Unten kaum klassenkämpferische Konsequenzen. Dies gilt selbst für Hesiod [...], der eine tradierte Version seinen Intentionen einpaßt. Ein Falke, der eine klagende Nachtigall in den Krallen hält, gibt ihr zu verstehen, daß Protest, also Widerstand gegen den Überlegenen sinnlos sei.

⁴⁰ Otto Crusius: „Aus der Geschichte der Fabel“, in: *Das Buch der Fabeln*, hg. v. C. H. Kleukens, Leipzig 1913, S. I–LXIII, hier S. X.

⁴¹ Vgl. das nicht selten tendenziöse Nachwort von Otto Schönberger, in: Hesiod: *Werke und Tage*, S. 101, in dem Schönberger schreibt: „Kommt man von Homer, fühlt man sich bei Hesiod in einer anderen Welt; Standesehre, Schönheit, Eleganz bedeuten ihm wenig, die Welt hat für ihn nicht mehr unmittelbaren Reiz, und so meinte Alexander der Große, Homer sei ein Dichter für Könige, Hesiod einer für Bauern (Dion Chrysostomos, 2,8).“

Hesiod, der diese Relation auf Herrscher und Dichter hin allegorisiert, beläßt diese originale, pessimistische Schluß-Sentenz, akzentuiert nun aber die Position des Stärkeren: ‚Ich kann dich verspeisen oder auch freilassen‘ [...]. Die Könige werden auf die Verantwortung verpflichtet, die das moralische Korrelat ihrer Omnipotenz bedeutet; die Sozialordnung wird nicht in Frage gestellt, sondern interpretiert.⁴²

Für Crusius wird die Sozialordnung jedoch durch eine Revolution umgeworfen, wenn die Fabel als „Neuschöpfung“ und „Improvisation“ erscheint. Somit wird sie zur spontan gefundenen Waffe des Geistes deklariert, zu einem sprachlichen Instrument der Revolution gemacht. Bedingung für eine solche Behauptung ist das, was man eine *autobiographische Fiktion* nennen könnte: Wenn Crusius behauptet, der Dichter habe sich selbst als Nachtigall entworfen, wohingegen man im Habicht die Fürsten erkennen könne, wird die Übereinstimmung von Biographie und Text, mit der Hesiod ohne Frage spielt, buchstäblich genommen. Im Zusammenhang mit der zuvor zitierten, stimmungsvollen Naturszenerie aus Crusius' programmatischem Text lässt sich von der regelrechten Erzeugung einer *Urszene* sprechen, die offenkundig dazu dienen sollte, ein wissenschaftliches Paradigma zu begründen.

Diese Bemühungen waren durchaus von Erfolg gekrönt: Denn Crusius' These hat im Jahr 1942 eine Aufrechterhaltung und zugleich erwähnenswerte Verschiebung erfahren, die uns wieder auf die direkte Spur von Wolf und Lamm sowie Phädrus bringt. Es war Theophil Spoerri, der mit seinem Aufsatz „Der Aufstand der Fabel“ eine Parole prägte, die zur Herausbildung eines mächtigen Paradigmas einen gewichtigen Beitrag leistete. Im Fahrwasser von Crusius verlängerte Spoerri die Linie, deren Ausgangspunkt Hesiod vorgibt, in affirmativer Weise zur „sagenhafte[n]

⁴² Peter L. Schmidt: „Politisches Argument und moralischer Appell: Zur Historizität der antiken Fabel im frühkaiserlichen Rom“, in: *Der Deutschunterricht* 31, 6, S. 74–88, hier S. 79 f. Mit Blick auf die Verschiedenheit der Fabeltheorien von Grimm und Crusius, hält Schmidt insgesamt fest: „So verdienstlich es war, die Fabel vom ‚Bann der Grimmschen Theorie, die schon der ältesten Tierfabel den Charakter freischwebender Poesie vindiziert‘, zu lösen, so einseitig wäre es, die antiken Konstruktionen der Gattung genetisch oder wesensmäßig auf den Slogan von dem ‚Aufstand der Fabel‘ (Th. Spoerri) festlegen zu wollen, statt darin nur eine mögliche Folgerung zu sehen, die aus dem der Erzählung inhärenten Satz allgemeiner Weltklugheit gezogen werden kann.“ (Ebd.)

Gestalt des Sklaven Aesop“, den er an den „Anfang der abendländischen Fabeltradition“ rückt.⁴³ In ähnlich grellen Farben wie bei Crusius wird die Szene eines Kampfes zwischen einer „Herrenschicht“ und dem von ihr unterjochten „Volk“ heraufbeschworen, das nun vom Sklaven Aesop angeführt wird:

Im Ionien des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts war die Herrenschicht, in deren Palästen die Gesänge Homers geklungen hatten, am Zusammenbrechen, während die großen Handelsstädte mächtig emporstrebten. Das Volk, das sich an den Dreiwegen, auf dem Markte und an den Landungsplätzen sammelte, verlangte nicht mehr, von Göttern und Helden zu hören. An Stelle des Epos trat die Prosaerzählung: Schelmenstreiche und Tiermärchen, in denen der kleine Mann sich wiedererkannte. Sie stellten ihn dar, wie er sich durch seine Findigkeit und seinen Mutterwitz gegen die Ungerechtigkeit der Grossen wehrt. So zeigt das Volksbuch vom phrygischen Sklaven Aesop die Ueberlegenheit seines Helden, indem es ihn aus allen bedrängten Lagen durch das Erzählen einer Fabel einen Ausweg finden lässt. Der missgestaltete Sklave wird zum Symbol der unteren Welt. Um ihn herum kristallisiert sich die ganze Fabelliteratur.⁴⁴

Die von Crusius erstmals installierte und von Spoerri weiter geführte Theorie vom „Sklavenaufstand der Moral“ zieht sich wie ein roter Faden durch die 50er, 60er und 70er Jahre der Fabelforschung hindurch. Die wissenschaftliche Legende hielt sich in vereinzelt Fällen bis weit in die 1980er Jahre hinein: Der Germanist und Theologe Reinhard Dithmar stellte in einem Lehrbuch zum Thema Fabel, das erstmalig 1971 erschien und bis heute in der 8. Auflage vorliegt, Material zur Verfügung, mit dem ganze Studierendengenerationen in die Geschichte der Gattung Fabel eingeführt wurden. Darin findet sich ein ausführlicher historischer Teil zur Fabel, den Dithmar in bemerkenswert unkritischer Weise auf Crusius und dessen klassenkämpferische These gründete. Es wird etwa ein Abschnitt aus der Einleitung von Ludwig Mader zu einer Fabelsammlung

⁴³ Theophil Spoerri: „Der Aufstand der Fabel“, in: Leibfried/Werle (Hg.): *Texte zur Theorie der Fabel*, S. 88–92.

⁴⁴ Ebd., S. 87.

aus dem Jahr 1951⁴⁵ zitiert, der sich, bezogen auf Hesiod und den Ursprung der Fabel, seinerzeit gänzlich ungezwungen auf den ‚Aufstand der Fabel‘ einließ. So schrieb Mader über die Fabel von Habicht und Nachtigall: „*Es ist eine politische Fabel hohen Stils, knapp und streng in großen Zügen herausgemeißelt. Sie lehrt nicht etwa, wie man zunächst meinen könnte, das Recht des Stärkeren, sondern will durch Andeutung krassen sozialen Unrechts zu revolutionärer Tat aufrufen.*“⁴⁶ Mader lehnte sich auch insofern massiv an Crusius an, indem er den nächsten griechischen Fabeldichter für die These vom Aufstand der Fabel in Beschlag nahm: Archilochos. Diesbezüglich führte er, um die Urszene von Crusius einmal mehr zu variieren, ein weiteres Urwort ein, den „Urinstinkt“. Mit ihm soll die Geburt der Fabel als eine neue Moral hervortreten, einhergehend mit der Abwertung anderer Gattungen wie dem Märchen:

Mit Recht hat Otto Crusius darauf aufmerksam gemacht, dass in dieser Fabel, die mit dem großen Namen des Archilochos verbunden ist, der Geist des hohen Hellenentums weht. Aber die Linienführung ist noch archaisch hart, die Handlung allzu straff und geradlinig. Kaum daß leise versucht ist, zu motivieren oder zu charakterisieren. Das ist auch nicht der Adler und nicht der Fuchs, die wir aus der sonstigen Fabelliteratur kennen, es sind Urinstinkte, die unmittelbar Leben und Gewalt gewonnen haben. Und doch: ein Neues kündigt sich hier an, etwas wie ‚Moral‘ leuchtet schwach auf. Wir stehen auf dem Punkt der Entwicklung, da sich aus dem primitiven Märchen eine neue literarische Gattung abspaltet: die Fabel im engeren Sinn.⁴⁷

Noch radikaler als Mader spitzte Arno Schirokauer Crusius' These zu, nicht zuletzt, indem er Nietzsche als Kronzeugen von Crusius noch stärker in den Vordergrund rückte. So schreibt Schirokauer mit Blick auf Nietzsches radikale Kritik am Christentum, die dieser insbesondere in *Zur Genealogie der Moral* am Leitfaden der Begriffe „Sklavenmoral“ und „Herrenmoral“ entfaltet hat:

⁴⁵ Ludwig Mader: „Einleitung“, in: *Antike Fabeln*, eingeleitet und neu übertr. v. Ludwig Mader, Zürich 1951, S. 7–41.

⁴⁶ Mader: „Einleitung“, S. 19.

⁴⁷ Ebd., S. 8.

Äsop [...] gehört zum Pöbel. War Homer der Dichter der peisistra-teischen Akropolis, so ist Äsop der Dichter der Gosse. Selbst wenn er nur in der Einbildung Herodots existiert haben mag, so ist doch jedenfalls die historische Vorhandenheit des Phädrus verbürgt als eines der *Sklaven* des Kaisers Augustus. Indem er 145 Fabeln aus einer sub-literarischen Prosa in jambische Form umgoß, schuf er für die römische Welt eine neue literarische Gattung: die Fabel [...].

Die Fabel ist also ein Geschöpf der sinkenden Antike, ihre Form wird ihr gegeben von der Hand eines Schreibsklaven, dessen ‚realistische‘ — wofür man zutreffender sagt ‚vulgäre‘ — Poesie sich daran labt, daß ein wendiger, windiger Witz den Sieg davon trägt über Hoheit, Kraft und Größe. Die aristokratischen Wertungen sind hier unterminiert durch intelligenzlerische. Nun wird gerade zur Zeit des Phädrus der aristokratischen Wertewelt noch von anderer Seite mit Umwertung gedroht: Phädrus ist ein Zeitgenosse der Apostel. Seine Fabeln und ihre Lehre kneifen wie Arme *einer* Zange ins morsche Holz der alternden Antike. Es bleibe dahingestellt, wie weit das Nietzsche-Wort von der Sklavenmoral der Bibel auch dem mächtigen Geschichtswerk der Bücher der Könige des Alten Testament gerecht wird, auf Phädrus trifft es voll zu: die Fabelmoral ist der Herrenmoral entgegengesetzt.⁴⁸

⁴⁸ Arno Schirokauer: „Die Stellung Äsops in der Literatur des Mittelalters“, in: *Festschrift für Wolfgang Stammerl zu seinem 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern* [k. Angabe eines Hg., H. S.], Berlin 1953, S. 179–191, hier S. 181.

Es ist insgesamt erstaunlich, welch ein Echo, ja Lobeshymnen der Beitrag von Crusius unter jenen Philologen auslöste, die sich mit der Fabel beschäftigten. Eine weitere Apologie lieferte Karl Meuli in seinem Vortrag „Herkunft und Wesen der Fabel“, vgl. Ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. v. Thomas Gelzer, 2. Bd., Basel, Stuttgart 1975, S. 64–88, hier S. 69, der Crusius’ Ansicht als die „des Mannes“ vorstellt, „der [...] in der Frage der ursprüngliche[n] Heimat der Fabel [...] am weitesten und tiefsten gesehen und das Beste zur Sache gesagt“ habe (S. 68 f.). Meuli würdigte ausgiebig die „soziologische Funktion“ als modernen Ansatz und übertrug seinerseits Crusius’ konfrontative Gegenüberstellung von Fabel und Epos, von Bauern und Adeligen, auf Semonides und die Fabel vom Adler und dem Mistkäfer, wobei er den Mistkäfer als „wunderlichen, unsauberen kleinen Kerl“ charakterisierte, der es mit dem „königlichen Adler“ zu tun bekam (S. 71 f.). Wem Semonides’ Fabel bekannt ist, weiß, dass der Mistkäfer sogar den Götterhimmel eroberte und dort den Adler besiegte. Ein letztes, ausführlich kommentiertes Beispiel mit kritischem Blick auf die These vom Aufstand der Fabel soll dem Übersetzer und Kommentator Otto Schönberger gelten, der in seinem Nachwort der hier benutzten Phädrusausgabe ebenso unkritisch wie seine Vorgänger die These vom „Bauernaufstand in der Moral“ (Schönberger, „Nachwort“, S. 210) von Crusius abkupfert. Daher muss man die folgenden Gedanken mit einem großen Fragezeichen versehen: „Der historische Grund für die griechische Fabel ist der soziale Aufstieg der niederen Volksschichten, der Bauern und Bürger; die Fabel begleitet den ‚Bauernaufstand in der Moral‘. Man verwendete Märchen und Fabeln zu Angriffen auf die

Kritischer setzte sich Harry C. Schnur in seinem Vorwort zu der Sammlung *Fabeln der Antike* (1985) mit der These vom „soziologischen Ursprung“ der Fabel auseinander. Schnur griff, kurze Zeit nach Peter Hasubek – dessen Publikationen seit Beginn der 80er Jahre, man denke an den 1982 publizierten Band *Fabelforschung*, dazu beigetragen haben, die Forschung von verkrusteten Ideologien zu befreien – die historische Verkettung auf, an dessen Spitze er einen Text von Reinhard Dithmar selbst setzte, als „konsequenteste Darstellung“ eines „marxistischen Standpunktes“. Dithmars Einführung, so Schnur, behaupte, die Fabel sei „in ihrem Wesen existenz- und gesellschaftskritisch“ und ‚ein vorzügliches Kampfmittel in der politischen, sozialen und religiösen Auseinandersetzung‘.⁴⁹ Schnur fährt mit der Paraphrase fort: „Es sei nicht zufällig, daß Aesop und Phaedrus Sklaven waren, und er behauptet, ‚daß auch die sogenannte Moral der Fabel sklavisch ist, eine Antimoral, die sich gegen die Vereinigung von Macht und Moral in der Hand der Herrschenden richtet.‘“⁵⁰

Schnur selbst wies die These vom „Bauernaufstand“, von einem Ursprung der Fabel überhaupt zurück, indem er sich auf den großen Bekanntheitsgrad von Wolf und Lamm bezog: „Betrachten wir die bekannte Fabel vom Wolf und Lamm, das alle Vorwürfe widerlegt, aber doch gefressen wird: ‚So war es halt dein Vater, der mich beschimpft hat.‘ Wie leicht könnten Machthaber verschiedener politischer Systeme Gewaltmißbrauch, welcher ‚Sippenhaftung‘ oder nicht-proletarische Abkunft zum Vorwand für Ungerechtigkeit nimmt, auf sich beziehen!“⁵¹ Entgegen Crusius trägt Schnur als einer der ersten der Inszenierung von Phädrus Rechnung, wenn dieser sich als Sklave in eine Reihe mit Äsop setzt und damit eine bestimmte Rezeption seiner Fabel nahelegte, die Jahrhunderte später aufgegriffen wurde. Erstaunlich klar – und vor allem: gegen

Adelswelt. So ist ein Teil der griechischen Fabel von Anfang an kämpferisch, etwa in der Fabel des Hesiodus (der ältesten, die wir besitzen) gegen die ‚Fürsten‘. Besonders in Ionien wurde volkstümliches Erzählen zum Ausdruck einer neuen Weltsicht gegenüber der versinkenden Adelswelt. Es ist kein Zufall, daß Aisopus (wie Phaedrus) aus dem Sklavenstande kam. Die soziale Kampfstellung mancher Fabel ist wohl auch der Grund für die oft auffallende Platitude der Moral, für gelegentliche Enge des Gesichtskreises und die häufig gewählte Froschperspektive.“

⁴⁹ Schnur, „Einleitung“, S. 14.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd., S. 15.

den Zeitgeist gerichtet – wurde die phädrische Inszenierung bereits von August Hausrath erkannt, der in seinem im Jahr 1936 veröffentlichten Beitrag „Zur Arbeitsweise des Phädrus“ unmissverständlich erklärte, „daß die Theorie von der Entstehung der Fabel als Notwehr der geknebelten Sklaven“ als „Konstruktion des Freigelassenen Phaedrus“ anzusehen war und ist, und zwar als „falsche Konstruktion“: „Daß Aesop Sklave war“, merkt Hausrath an, spiele im Volksbuch nur eine untergeordnete Rolle, denn dort ist er der Vertreter des aufstrebenden Demos. Daß er als Sklave – und noch dazu als körperlich mißgestalteter Barbar (Phryger) – seine Laufbahn beginnt, ist nur erfunden, um ihn in allem zum Gegenstück der adelsstolzen *χαλοί χάγασοί* zu machen.“⁵² Dithmar, unter der Flagge der soziologischen Theorie Crusius’ segelnd, übernahm das von Phädrus entworfene Selbstbild in vollkommener Weise, wie der folgende, auffällig narrativ abgefasste Abschnitt (man achte allein auf den Einsatz des Präsens) als Kontrast zu den Worten von Hausrath verdeutlichen mag: „Phädrus weiß, daß ebenso wie für den ‚bedrängten Sklaven‘ Äsop auch für ihn Spaß und Lachen bitterer Ernst werden können. Denn der Augusti Libertus, wie er sich selber nannte, der als Sekretär arbeitende Sklave im Haus des Augustus, der später die Freiheit erhielt, brauchte die Fabel als Schutz, da ein Sklave noch weniger als ein Plebejer offene Kritik wagen durfte.“⁵³

Als besonders relevant für die in dieser Arbeit durchgeführte Analyse muss jedoch angesehen werden, in welcher Weise sich Phädrus, um seiner Herkunft aus der niedrigsten Volksschicht besondere Betonung zu verleihen, auf die Schützenhilfe von Wolf und Lamm zurückgriff: Wenn Crusius Habicht und Nachtigall direkt auf die Person Hesiods bezog, indem sich der Dichter selbst als Nachtigall dargestellt habe, so gleicht diese Strategie derjenigen, die auch Phädrus anwandte, wenn er sich selbst seinen Lesern als Lamm anbot, wohingegen Tiberius, der die Befehlsgewalt über den Prätorianerpräfekten Seian innehatte – der Phädrus laut eigener Darstellung ins „Unglück“ gestürzt haben soll – den Lesern seiner Wolf- und-Lamm-Fabel nachträglich als Wolf erscheinen musste.

⁵² August Hausrath: „Zur Arbeitsweise des Phaedrus“, in: *Hermes* 71 (1936), S. 70–103, hier S. 81.

⁵³ Reinhard Dithmar: *Die Fabel. Geschichte, Struktur, Didaktik*, 7., völlig neu bearbeitete Auflage, Paderborn 1988, S. 14.

Phädrus erweckt diesen Eindruck nicht allein durch den Inhalt der Fabel selbst, sondern durch ihre strategisch außerordentlich kluge Positionierung. Direkt nach der Widmung „Des Phaerdrus, eines Freigelassenen des Augustus, Fabelbuch“ folgt an erster Stelle der fünf Bücher, nach einem kurzen Prolog, die Fabel „*Lupus et Agnus*“ („Der Wolf und das Lamm“). Mit dieser autobiographischen Fiktion sorgte der Römer dafür, dass man die Fabel sofort auf seine eigene Person beziehen konnte, der er den Status eines Ex-Sklaven zusprach, was ihm die Züge einer märtyrerhaften Gestalt verlieh. Mehr noch: Dass Phädrus die Fabel „an den Anfang seiner Sammlung“ stellte, verlieh ihr „einen paradigmatischen Charakter und wirkte traditionsbildend“.

Welchen Bestand diese Illusion hatte – zumindest in einem sozialistischen System wie der DDR – mag, neben den genannten Beispielen, eine im *Verlag Phillip Reclam Verlag jun. Leipzig* publizierte Ausgabe von Phädrus' Fabelwerk aus dem Jahr 1989 demonstrieren, der man bezogen auf die erste Fabel den tendenziösen Titel *Der Wolf und das Lamm* gab, was unter anderem den Mythos vom Aufstand der Fabel wachhielt.⁵⁴

4. „*Lupus et Agnus*“: Vom juridischen zum anthropologischen Code der Fabel

Wenn wir uns nun direkt der Fabel „*Lupus et Agnus*“ zuwenden, so lässt sich die Analyse wiederum mit Bezug auf Hausrath eröffnen, der festgestellt hat, man habe „früh das epimythion [...] *propter eos, qui fictis causis innocentes opprimunt* auf Tiberius bezogen“.⁵⁵ Auch im Hinblick auf die Fabel selbst hat Hausrath gegen die soziologische Interpretation den Nachweis zu führen versucht, „dass nicht der Gedanke“ – dass Menschen andere mit fadenscheinigen Gründen ins Unrecht setzen – „sondern seine meist sehr geschickt zugespitzte Fassung von Phaerdrus“ stamme.

⁵⁴ Phaerdrus: *Der Wolf und das Lamm. Fabeln, lateinisch und deutsch*, hg. v. Volker Riedel, Leipzig 1989.

⁵⁵ Hausrath: „Zur Arbeitsweise des Phaerdrus“, S. 80.

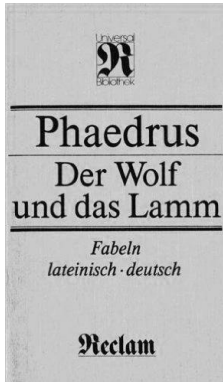


Abb. 2: DDR-Reclamausgabe der Fabelbücher von Phädrus (1989).

So sei „die Moral zu I, 1“, wie angefügt wird, „die glänzend geschliffene Konzentration der Rhetorenweisheit $\delta\tau\iota\ \omicron\upsilon\varsigma\ \eta\ \rho\omicron\upsilon\beta\upsilon\epsilon\sigma$ (Hlm 274b) [...]“.⁵⁶ Das von Hausrath angesprochene Epimythion „*Haec propter illos scripta est homines fabula, / Qui fictis causis innocentes opprimunt*“ („Geschrieben wurden diese Wort' für jene Menschen, / Die wegen falscher Gründe gute Menschen plagen“), schließt eine Fabel ab, die bezogen auf den Verlauf des Streitgesprächs einige sehr einprägsame Abweichungen zu derjenigen Version aufweist, die wir bereits aus der Augustana-Sammlung kennen. Erkennbar werden diese, sobald man sich mit dem gesamten Text von „Der Wolf und das Lamm“ auseinandersetzt:

Zum selben Bache waren Wolf und Lamm gekommen,
Von Durst getrieben. Weiter oben stand der Wolf,
Das Lämmchen mehr nach unten. Lechzend nach der Beute,
Begann sogleich der freche Räuber einen Streit.
,Warum', so red'te er es an, ,hast du das Wasser
Getrübet, das ich trinke?' Zitternd sprach das Wolltier:
,Bitt um Vergebung, Wolf, wie wäre dies möglich?
Von Dir kommt ja der Strom zu meinem Trunk herunter.'
Beschäm't und erzürnet ob dieser Worte Wahrheit
Rief er ,Du schmähest mich vor einem halben Jahre.'
Es sprach das Lamm: ,da war ich ja noch nicht geboren.'
,Beim Herkules!' fuhr jener auf, ,so tat's dein Vater' –
Ergreift das Lamm – zerreißt's in ungerechtem Morde.

⁵⁶ Ebd.

Geschrieben wurden diese Wort' für jene Menschen,
Die wegen falscher Gründe gute Menschen plagen.⁵⁷

Bereits die ersten Verse heben sich in auffälliger Weise vom Anfang der Wolf-und-Lamm-Fabel ab, die in der *Collectio Augustana* an einer mittleren Position geführt wurde. Wenn ihr Beginn lautete „Ein Wolf sah, wie ein Lamm aus einem Fluss trank, und wollte es unter einem guten Vorwand auffressen.“, dann stellen Phädrus' Verse eine offenkundige Erweiterung nicht nur allein des Sachverhalts dar; vielmehr verlagert sich das Geschehen, bei dem noch immer der juristische Code der älteren Fassung klar erkennbar ist, auf die paradigmatische Achse der Fabelerzählung. Während in der *Collectio Augustana* eine exakte Beschreibung des Fabelwolfs weitgehend ausbleibt, abgesehen von den Konnotationen, die die bloße Wahl des Tieres nahelegt, aktiviert Phädrus einen Code, den ich im Kontrast zum juristischen *anthropologischen Code* nennen möchte. Streng genommen müsste man dafür plädieren, jede Fabel anthropologisch zu nennen, die im Kern die Sache des Menschen verhandelt. Man könnte dieser Überlegung jedoch entgegensetzen, dass etwa in der Szene zwischen Wolf und Lamm, die der *Collectio Augustana* entstammt, im Wesentlichen der *Akt* der Unrechtsbehauptung zur Anschauung gebracht wird, während Phädrus den juristischen Code der Wolf-und-Lamm-Fabel zwar aufrechterhält, ihn sogar ausbaut, aber gleichzeitig etwas Neues in die Erzählung einbringt, das die Sphäre des Rechts im Hinblick auf die Motivation des Täters übersteigt. Anders gesagt: Durch Einführung eines anthropologischen Codes erschafft Phädrus das Psychogramm eines (typisch) verbrecherischen, tyrannischen Menschen. Der Wolf, dem wir in der Augustana-Sammlung begegnen, mag für sich genommen raubtierhafte Konnotationen wecken, er bleibt jedoch konsequent an das Signifikat *adike* gebunden: als Verursacher von Unrecht oder Ungerechtigkeit. Im Phädrus, wie wir nun sehen werden, offenbart sich ein deutlich verändertes Bild, wie sich bereits an den ersten Versen der Fabel abzeichnet. Auch der römische Dichter sorgt dafür, dass Wolf und Lamm am Fluss aufeinandertreffen. Die beiden Akteure werden allerdings strategisch so positioniert, dass die Logik des ersten (verbalen) Wolfs-Angriffs durch die

⁵⁷ Phädrus: *Fabelbuch*, S. 5.

Standortbestimmung – eigentlich stehen die beiden Aktanten, was die Erzählung explizit macht, weit genug voneinander entfernt – seine Vorbereitung findet, was der Willkür der Gewalt, die dem Angriff auf das Lamm innewohnt, einen deutlich ausgeprägteren Zug verleiht.⁵⁸ Die Makrostruktur des Handlungsteils hingegen, bestehend aus zwei Schritten der Anklage und abschließend der Gewalttat, kann, vergleicht man die Geschehnisse innerhalb der Fassung der *Collectio Augustana* mit denen von Phädrus entfalteten, als identisch betrachtet werden. Gestützt werden soll diese Beobachtung von dem folgenden Schema:

<i>res:</i>	Wolf und Lamm treffen sich am Fluss
<i>actio 1:</i>	Erste Anklage des Wolfs: (A) Trüben des Wassers
<i>reactio 1:</i>	Zurückweisung von (A) durch das Lamm
<i>actio 2:</i>	Zweite Anklage des Wolfs: (B) Verleumdung des Wolf-Vaters
<i>reactio 2:</i>	Zurückweisung von (B) durch das Lamm
<i>eventus:</i>	Lamm wird vom Wolf gefressen [ermordet]
<i>epimythion:</i>	Warnung an diejenigen Menschen, die unter Vorspiegelung falscher Tatsachen andere ins Unrecht setzen

Abbildern lässt sich der juristische Code, der die Handlung bestimmt, obwohl er sich mit dem noch näher zu analysierenden anthropologischen Code verbindet, in zwei Schritten: Zunächst erfolgt die an eine Gerichtsrede erinnernde Anklage (*actio/reactio 1* sowie *actio/reactio 2*), die das Lamm mit zwei zentralen Vorwürfen konfrontiert: a) wird es beschuldigt, die Nahrung verunreinigt zu haben und b), was bezogen auf die römische Kaiserzeit als nicht unerhebliche „Rechtsverletzung“ galt, der Beleidigung bezichtigt.⁵⁹

Im Vergleich zur Augustana-Sammlung genügt es dem moralisch engagierten Fabeldichter nicht, die beiden Tiere an einzelne Signifikate zu binden, wie Wolf = Ungerechtigkeit/Gewalt und Lamm = Unschuld. Viel-

⁵⁸ Vgl. Eberhard Oberg: *Phaedrus-Kommentar*, Stuttgart 2000, S. 41.

⁵⁹ Vgl. ebd.

mehr lassen sich mit Bezug auf die paradigmatische Achse der Fabel Eigenschaften herauslösen, mit denen die Aktanten als Träger eines rechtlichen Konflikts gleichzeitig in eine weitere Rolle manövriert werden. Genauer gesagt werden die Fabeltiere als Instrument einer Aussage über einen bestimmten Typus von Mensch gebraucht – deswegen handelt es sich bei ihnen um die Akteure einer anthropologischen Erzählung, einer Erzählung über den Menschen. Aktanten erhalten gleichzeitig die Funktion von *Charakteren*⁶⁰. Das wölfische Verhalten wird in einer Verkettung von Signifikaten auseinandergelegt, die nicht nur für die Handlung sichtbar von Bedeutung sind, sondern darüber hinaus eine charakterliche Substanz generieren: Der Wolf soll einen bestimmten Typus (von Mensch) repräsentieren, der – so viel sei vorweggenommen – von Phädrus bzw. der von Phädrus installierten Erzählinstanz moralisch verurteilt wird. Zu dem Zweck verbinden sich im Fabelwerk des römischen Dichters Moral und Affekt. Durch die Beschreibung des Zusammenspiels dieser beiden Kräfte, in die die Erzählperspektive der Fabel maßgeblich involviert ist, lässt sich eine Beobachtung Holzbergs zur Phädrischen Fabel anführen, die zu Bewusstsein bringt, dass sich weder in der Version von Babrios (der sich ebenfalls *lupus et agnus in fabula* angenommen hat) noch in der Fassung der Augustana-Sammlung, „eine einzige Formulierung des Erzählers“ antreffen ließe, „durch die der Wolf negativ charakterisiert und Sympathie für das Lamm geweckt“ würde.⁶¹ Am Anfang der vom Dichter

⁶⁰ Noch stärker, wie es scheint (vgl. Grubmüller, *Meister Esopus*, S. 57), hat ein zweiter wichtiger Fabeldichter der Römischen Kaiserzeit die „Kunst der Charakterzeichnung“ vorangetrieben. „Babrios“, so Grubmüller, akzentuiere „den alten äsopischen Konflikt zwischen Protagonist und Widersacher derart, daß der letztere“ ganz zurücktrete, „zum Element der Situation“ würde, „die der ‚Held‘ der Fabel zu meistern“ hätte. Dies sei „nicht neu“, wie der Autor mutmaßt: „nicht mehr der Kampf zwischen zwei Gegnern“ präge die Fabel, „sondern das Verhalten des einen Protagonisten – in der Regel des Überlegenen der alten Widersacher – bei der Bewältigung bestimmter Aufgaben.“ An Babrios' Fabelwerk wird somit versucht offenzulegen, dass in ihm ein Aktant überhaupt erst zu einer heroischen Figur werden konnte, in dessen Bewusstsein sich der „Konflikt“ verlagere – wie Grubmüller mit einer Formulierung von Nøjgaard ersichtlich macht, der von einem „débat de conscience du plus fort“ (dem Bewusstseinskonflikt des Stärkeren) gesprochen hat. Interessant für den weiteren Verlauf der vorliegenden Abhandlung ist die allgemein auf das Fabelwerk von Jean de La Fontaine bezogene These Grubmüllers, Babrios' Kunst der Charakterzeichnung mache diesen zum Vorläufer des Franzosen. Insbesondere deshalb, weil Grubmüller „burleske Komik“ und „Ironie“ als wichtigste Stilmittel des antiken römischen Fabeldichters hervorhebt.

⁶¹ Vgl. Holzberg: *Die antike Fabel*, S. 52.

gegebenen Beschreibung des wölfischen Aktanten steht eine Gestaltqualität besonderer Art, die eine Art Close-up auf das Gesicht des Fabelwolfs impliziert, der als fressgierig („lehzend nach der Beute“) charakterisiert wird. Die *Gier* wird somit zur anfänglich herausstechenden Eigenschaft des Wolfs. Geht man auf das lateinische Original zurück, so lässt sich „fauce improba“ neben der gewählten Übersetzung mit „großer Schlund“, „großes Maul“ oder sogar „Großmaul“ wiedergeben. Die Rhetorik kennt eine Figur, die diese Art der Beschreibung nahezu ideal einfängt: das *pars pro toto*. Der Mensch in der Wolfshaut (oder im Schafspelz) wird nicht durch die Summe seiner Teile, vielmehr durch eine einzige überragende Eigenschaft dargestellt: sein klaffendes Maul. Und daran macht sich eine Verschiebung des Sinns fest, die sich bei Phädrus' Wolf- und-Lamm-Fabel ereignet. Die in der *Collectio Augustana* vorgenommene literarische Modellierung einer Situation, die Recht und Gewalt im Zusammenprall zeigt, wächst sich, wie Grubmüller mit Verweis auf die noch immer sehr zentrale Studie von M. Nøjgaard zeigt⁶², bei Phädrus zu einer Grundsatzkritik „am Zustand der Welt“ aus, „an der Verteilung von Macht und Tugend, von der sich die Gesellschaft Roms in hohem Maße betroffen fühlen musste“: „Phädrus ersetzt [...] die einfache Opposition von stark : schwach in den alten äsopischen Fabeln (d. h. hier in Sammlungen wie der ‚Collectio Augustana‘) durch eine doppelte, weil er den Konflikt von Macht und Interesse mit einer Opposition von moralischen Werten verknüpft. Das Paar stark : schwach verbindet sich mit gut : böse – und zwar so, daß fast stets Macht und Bosheit zusammentreffen.“⁶³ Entscheidend für die weiteren Auseinandersetzungen zwischen den Fabeltieren ist das von Grubmüller gezogene Fazit, wonach Phädrus' Fabelwerk eine Haltung zur Welt auf seine Leser zu übertragen versucht, die von dem pessimistischen Gedanken durchdrungen ist, dass es im Angesicht der Macht, die durch bestimmte Eigenschaften des Wolfs repräsentiert wird, für den Schwachen kein Entrinnen gibt. „Die Ausweglosigkeit der Lage läßt [aus Phädrus Sicht, H. S.] nur den Rat zu fatalistischer Resignation zu – es sei denn, Einsicht ergreife die Mächtigen“:

⁶² M. Nøjgaard: *La Fable Antique*, 2 Bde., Kopenhagen 1964–1967.

⁶³ Grubmüller: *Meister Esopus*, S. 54 f.

Das eigentliche Interesse des kritischen Analytikers Phädrus konzentriert sich deshalb auf diese; denn nur sie sind durch ihre Macht frei bei der Bewältigung von Konflikten, nur sie haben die Macht, Tugend durchzusetzen, und sie sind deshalb auch der Prüfstein für die Frage, die hinter aller Sozialkritik bei Phädrus verborgen ist, die Frage nach der Existenz des Guten [...].⁶⁴

Es wird im weiteren zu überlegen sein, inwiefern die Gattung Fabel durch ihre immensen didaktischen Potenziale, vor allem im Rahmen ihrer Anschauungskraft, im Zusammenspiel mit anderen Ideologien eine *pessimistische Anthropologie* ins Werk gesetzt bzw. mitbegründet haben könnte – dies eben ist die These Jacques Derridas im Hinblick auf die Durchsetzung jedweder anthropologischen Differenz. Die von der Phädrischen Fabel gegebene Beschreibung der menschlichen Gesellschaft, die dazu angelegt ist, nicht nur für die römische Gesellschaft zu gelten, lässt sich in der Nähe von Aristoteles' Anthropologie ansiedeln, die bezogen auf die menschliche Gesellschaft von klar definierten Charakteren ausgeht, die bestimmte Tugenden und Laster verkörpern. Die Fabel von Wolf und Lamm ist demgegenüber als deutlich komplexitätsreduzierter, szenischer Ausschnitt zu betrachten, der ein konkretes Ereignis, einen konkreten Fall schildert und überdies moralisch gegen das Übel in der Welt Position bezieht.⁶⁵ Dabei spricht Phädrus allerdings weniger aus der Position des Sklaven, des Bauernführers, wie es Crusius und seine Mitstreiter mit dem Aufstand der Fabel suggerieren wollten. Seine Moralkritik artikuliert sich vielmehr, wie Peter L. Schmidt zutreffend herausgestellt hat, aus der Perspektive eines sozialen Aufsteigers:

⁶⁴ Ebd., S. 55.

⁶⁵ Einen anderen, noch berühmteren Fall einer literarischen Adaption der aristotelischen Anthropologie hat Jauß, am Leitfaden von Groethuysens *Philosophische Anthropologie* (1931) bereits in Theophrast gesehen: „Die prägnanteste literarische Gestalt hat die aristotelische Anthropologie und Ontologie der Welt der Einzelnen in der Typenwelt der Charaktere angenommen. Als Charakter durch angeborene oder angewöhnte Eigenschaften geprägt, erscheint der Mensch im Alltagsleben als Exemplar verschiedener Gattungen oder Arten des Verhaltens, seine Natur im plurale tantum ethischer Charaktere, die durch ein Übermaß oder Untermaß zu der idealen Mitte bestimmt sind und durch ihr *ridiculum* das verfehlete Maß des guten Lebens per *negationem* verstellen. Daß jeder Mensch nicht nur als Exemplar eines ethischen Charakters bestimmbar und klassifizierbar ist, sondern dabei und darüber hinaus als Einzelner seine *Tyche*, etwas Persönliches, nur ihm eigens hat, fällt dabei außer Betracht [...]“, vgl. Jauß: *Wege des Verstehens*, S. 110.

Etiketten für seine Fabeln wie ‚Texte in der Sklavensprache‘ erweisen sich [...] als anachronistische Klischees. Phädrus läßt Äsop – im Widerspruch zur verbreiteten Äsop-Legende – noch in Athen als Sklave auftreten [...], aber er tut dies nicht, um ‚Solidarität‘ oder ‚Klassenbewußtsein‘ zu demonstrieren; vielmehr wird Äsop zum Beispielfall für eine Auffassung der römischen Sozialstruktur, die gesellschaftlichen Aufstieg an individuelle Leistung bindet; mag ruhig Sklave bleiben, wer [...] sich die Freilassung durch billige Tricks zu ermöglichen sucht.⁶⁶

Durch die Charaktere Wolf und Lamm repräsentiert, zerfällt die Gesellschaft in zwei Grundtypen von Menschen: auf der einen Seite stehen die Guten, auf der anderen Seite die Bösen. Dass man der letzteren Gruppe ihre Bosheit bereits ansehen bzw. anhand ihrer Physiognomie ablesen konnte, gehört zum Repertoire antiker anthropologischer Lehren. Man findet diese Auffassung bei Platon ebenso wie in der *Collectio Augustana*, worauf die Fabel „Der Blinde“ nachdrücklich aufmerksam macht:

Ein Blinder pflegte bei allen Tieren, die ihm in seine Hände gelegt wurden, zu sagen, was es ist, indem er sie befühlte. Als man ihm einmal einen kleinen Luchs gab, betastete er ihn und weil er nicht ganz sicher war, sagte er: ‚Ich weiß nicht, ob du von einem Wolf oder einem Fuchs oder einem derartigen Tier der Welpen bist. Aber eins weiß ich genau, dass dieses Tier hier nicht geeignet ist, um mit einer Schafsherde mitzugehen.‘

So ist bei den Bösen die Gesinnung oft auch schon an ihrem Körper erkennbar.⁶⁷

Auch der von Phädrus anhand von Wolf und Lamm entfaltete anthropologische Code beruht zu einem Großteil auf der spezifischen Leiblichkeit des Akteurs, mittels derer sich die negative Gesinnung offenbaren soll. Am Beginn der Fabel stehen nicht die Handlungen des Wolfes im Vordergrund, sondern dessen Physiognomie. Die äußere Gestalt deutet auf das innere Wesen, den Charakter des Fabelwolfs hin, Gestalt und Charakter erscheinen somit in Einklang miteinander. Der Wolf wird nach der Exposition von der Erzählinstanz taxiert; der Erzähler verleiht ihm eine

⁶⁶ Schmidt: „Politisches Argument und moralischer Appell“, S. 88.

⁶⁷ Äsop: *Fabeln*, S. 43.

gesellschaftliche Funktion, eine ‚Berufsbezeichnung‘. Als Räuber (*latro*) ist der in der Fabel angesprochene Mensch in der Haut des Fabelwolfs, noch bevor das Geschehen beim ersten Anklagepunkt angelangt ist, bereits als Schädling der Gemeinschaft entlarvt: Sein großes Maul, von der äußeren Hülle zum Wesenskern des Menschen führend, bereitet das Feld für das Kurzporträt eines unverbesserlichen Querulanten, der nur als Schädling der Gemeinschaft angesehen werden kann: „Lechzend nach der Beute“, heißt es zu Beginn der Fabel, „[b]egann sogleich der freche Räuber einen Streit.“ Schon *per definitionem* verweist das lateinische Wort „*latro*“ auf eine zwielichtige Gestalt: auf einen Räuber, Wegelagerer, Mörder, einen (im Hinterhalt lauenden) Jäger. Der Terminus führt überdies die Konnotationen einer lauten, gewaltsamen, heftig fordernden Stimme mit sich, im Sinne von bellen, schreien, zanken. Die von Phädrus in der Fabel verwendeten Worte erzeugen so den Eindruck, das Lamm würde vom Wolf angebellt, angeschimpft, man könnte geradezu sagen: angepöbelt. Das Adjektiv „*incitatus*“ verschafft dem dreisten Aggressor zusätzlich schurkische Züge, weil infolge des Adjektivs die Gewalt gegenüber dem Lamm bereits zum zweiten Mal an *mangelnde Affektkontrolle* gebunden wird. Zunächst tritt die Gier auf den Plan, kurz darauf folgen Scham und Zorn: „Beschämte und erzürnt“ von der Entgegnung des Lammes, demaskiert sich der Wolf und offenbart sein ‚wahres Gesicht‘, hinter der eine animalische Rohheit aufblitzt.

Wie nahe Phädrus sich mit seiner Bezugnahme auf die Gier, den Zorn und die Scham des Menschen an den herausragenden Vertretern eines antiken anthropologischen Denkens befindet, mag ein kurzer Exkurs zu Aristoteles vergegenwärtigen. Wer seine Affekte nicht regulieren konnte – es sei hier noch einmal an das Bild des wölfischen Tyrannen erinnert, das Thomas von Aquin in seinem Fürstenspiegel entworfen hat und das wesentlich von Aristoteles beeinflusst scheint –, galt in den Augen des antiken Philosophen als charakterlich minderwertig. Aristoteles zählt den Zorn innerhalb seiner kategorialen Unterscheidung gerechter und ungerechter Menschen zu den schlechten Eigenschaften; auf dieser Unterscheidung fußt seine gesamte Tugendethik. Es existiert in seinen Augen nur eine noch „verabscheuungswertere“ Eigenschaft: die Begierde.⁶⁸ Etwas

⁶⁸ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. u. mit einem Nachwort versehen v. Franz Dirlmeier, Anmerkungen v. Ernst A. Schmidt, Stuttgart 1969, Buch VII, [1149a 25–b 11].

unbedingt besitzen zu wollen, im Sinne einer zügellosen Habgier, bedeutet immer Zuviel (des Schlechten). Der *Unbedingtheit* innerhalb dieser Relation – dasselbe trifft auch auf den Zorn zu⁶⁹ – gilt Aristoteles' konsequente Feindschaft, richtet sich doch seine gesamte Philosophie immer wieder am Ideal der Mitte aus. Wer die Mitte aufsucht, agiert nach Vorstellung des Philosophen besonnen, besitzt ein „ruhiges Wesen“. Zorn wie Habgier gelten Aristoteles als Abfall in Extreme, als ein Zuviel oder Zuwenig in Bezug auf die Mitte, kurz: als *maßlos*. Gerechtigkeit wird – wie schon bei Platon – auf Kardinaltugenden wie „Besonnenheit“, „Gelassenheit“ und „Tapferkeit“ zurückgeführt, „Hemmungslosigkeit“ und „Jähzorn“ dagegen mit Ungerechtigkeit in Verbindung gebracht.⁷⁰ Begierde und Zorn, werden wie Angst, blinde Zuversicht, Neid, Freude, Regung der Freundschaft, Hass, Sehnsucht, Missgunst, Mitleid zu den „Empfindungen“ gezählt, „die von Lust oder Unlust begleitet werden“, innerhalb des Phänomens „Seele“ gelten sie als „irrationale Regungen“.⁷¹

Ein Mensch, der seinen Zorn nicht unter Kontrolle hat, dies gibt eine längere Passage der *Nikomachischen Ethik* zu verstehen, verhalte sich wie ein wildes Tier. Somit ist der Zorn nicht unmaßgeblich in Aristoteles'

Noch immer sehr geeignet für einen ersten Zugang zu Aristoteles' ethischem Hauptwerk ist der von Otfried Höffe herausgegebene Band: *Aristoteles. Die nikomachische Ethik. Klassiker auslegen*, 2., bearbeitete Auflage, Berlin 2006. Uns wird im Folgenden, im Rahmen eines Vergleichs zwischen der Ethik des Aristoteles und der Fabel des Phädrus, besonders interessieren, warum sich der schlechte oder böse Charakter nach Ansicht von Aristoteles, wobei auch etwas weniger problematische Affekte oder Gefühle wie Gier oder Scham zur Sprache kommen müssen, vor allem aus der Unfähigkeit ableitet, seine Zornesregungen zu steuern. Vgl. hierzu auch die aktuelle und instruktive Arbeit von Lesley Brown: „Why is Aristotle's Virtue of Character a Mean? Taking Aristotle at his Word“, in: *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, hg. v. Ronald M. Polansky, New York 2014, S. 64–80. Dem Charakter als feste Institution in der Anthropologie und Ethik des Aristoteles hat sich umfassend Nancy Sherman in ihrer Monographie *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue* (Oxford 1989) angenommen.

⁶⁹ Ebd., Buch II, [1105b 26–1106a 14]: „[G]etadelt wird [...] nicht das Zornigwerden schlechthin, sondern eine gewisse Form des Zornigwerdens.“ Noch präziser wird Aristoteles an einer anderen Textstelle, da der Zorn auf die Mitte bezogen wird: „Auch in Hinsicht auf die Zornesregung gibt es ein Zuviel, ein Zuwenig und die Mitte. Besondere Namen gebraucht man dafür eigentlich nicht. Doch wollen wir den Mittleren als ruhig und die Mitte als ruhiges Wesen ansprechen. Bei der Benennung der Extreme wollen wir für den Maßlosen den Begriff jähzornig und für das entsprechend falsche Verhalten den Begriff Jähzorn prägen.“ (Ebd., [1107b 28–1108a 19])

⁷⁰ Ebd., [1103a 33–b25].

⁷¹ Ebd., [1105b 3–26].

Tugendlehre involviert, die „drei Arten von Charaktereigenschaften“ aufzählt, die man unter allen Umständen meiden müsse: „Minderwertigkeit, Unbeherrschtheit und tierisches Wesen.“⁷²

Selbst zur dritten, von Phädrus ins Spiel gebrachten Empfindung (Scham) lassen sich Aristoteles' Anthropologie und Ethik erfolgreich befragen: Die „Scham-Empfindung“ wird diesbezüglich nicht als „feste Grundhaltung“ interpretiert, sondern als ein „Gefühl“.⁷³ Es handele sich um etwas „Körperliches“.⁷⁴ Bemerkenswert ist die aristotelische Ansicht, wonach Scham ausschließlich als Privileg der Jugend verstanden wird. Demnach hätte man eher dem Lamm ein Schamgefühl andichten können, denn bei dem Wolf dürfen wir sicher sein, mit ihm ein ausgewachsenes Exemplar seiner Gattung vor uns zu haben. Weil das Lamm aber auf Seiten des Rechts, der Gerechtigkeit steht, wäre Scham unter aristotelischen Gesichtspunkten ein falsches Gefühl zur Kennzeichnung des Wolltiers. Denn im Erwachsenenalter, so will es die *Nikomachische Ethik*, sollte Scham eigentlich bereits ausgemerzt sein, denn: „[...] der Rechtliche [oder Gerechte, H. S.] ist fern von diesem Gefühl der Scham, nachdem es eben bei schlechten Handlungen sich einstellt – solche sollten ja überhaupt nicht vorkommen.“⁷⁵

In seiner Kultur- und Literaturgeschichte des Zorns hat Johannes F. Lehmann die „Zorntheorie der klassischen Antike“ auf die Begriffe „Gewalt“ und „Ehre“ bezogen.⁷⁶ Vor allem im Hinblick auf Aristoteles' Rhetorik wird die soziale Dimension des Zorns und des Schams herausgearbeitet: Zorn sei a) „der Impuls, sozial unverdiente Geringschätzung zu rächen“ und b) gründe er sich „auf der eigenen hypostasierten Überlegenheit“.⁷⁷ Das Gefühl eigener Überlegenheit entsteht, wie Lehmann darlegt, durch die soziale Besserstellung: „[w]o sie nicht vorausgesetzt werden kann, etwa beim Sklaven oder beim Bauern, entsteht kein Zorn.“⁷⁸ Noch deutlicher: Das „Zorngeschehen“ besteht „aus Beleidigung und Rache

⁷² Ebd., Buch VII, [1145a 15–32].

⁷³ Hierzu grundlegend Catherine Newmark: *Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*, Hamburg 2008.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Buch IV, [1128b 3–24].

⁷⁶ Vgl. Lehmann: *Im Abgrund der Wut*, Kapitel II: „Antike: Zorn, Gewalt und Ehre“, S. 45–88.

⁷⁷ Ebd., S. 45.

⁷⁸ Ebd., S. 46.

[...], das zwischen Herrscher und Beherrschtem sich ereignet.“⁷⁹ Wichtig für Phädrus' Modellierung der Wolfsfigur ist nun vor allem Lehmanns Hinweis darauf, dass der Zorn bei Aristoteles – und nicht anders verhält es sich beim römischen Fabeldichter – „nicht primär als ein Affekt des Rechts“ verstanden werden sollte, sondern uns auf das Feld der „Ehre“ führt.⁸⁰ Die Art und Weise nun, in der Lehmann Zorn und Scham zusammenführt, wiederum gerichtet auf einen aristotelischen Gedankengang, liest sich geradezu, als hätte ihn Phädrus direkt aus der Aristotelischen Rhetorik herauspräpariert, und in die Fabel implantiert – um sich selbst, ‚den Sklaven‘, in das Fabellamm hineinzuprojizieren. Das „Leugnen von Schandtaten der Sklaven“, so wird Aristoteles von Lehmann zitiert, erzeuge Zorn, „weil ‚es eine Unverschämtheit ist, Offenkundiges zu leugnen, Unverschämtheit aber Kränkung und Verachtung *bedeutet*; denn nur solchen gegenüber, die wir gänzlich verachten, empfinden wir keine Scham“.⁸¹ Letzten Endes führt Lehmann die aristotelische Modellierung des Zorns auf drei Bedingungen zurück: „Man braucht erstens die reale Macht, die Rache des Zorns auch zu vollziehen, man braucht zweitens die Idee der eigenen Überlegenheit gegenüber dem Kränker [...] und drittens ist man zugleich in einem Zustand des Mangels oder der Unsicherheit über diese Überlegenheit.“⁸²

Der von Phädrus entfaltete anthropologische Code führt zu nichts anderem, als dass das ungerechte Walten einiger Menschen auf deren Unfähigkeit zurückgeführt wird, mit ihren Leidenschaften umzugehen. Sie verhalten sich so, wie ‚wölfische Menschen‘ dem Common Sense erscheinen mögen: aufbrausend, rachsüchtig, ehrlos, gierig – in der Summe können diese Eigenschaften schnell als Anzeichen von Gewalttätigkeit ausgelegt werden. Mittels der Figuren Wolf und Lamm stellt Phädrus im Grunde einen unmittelbaren Konnex zwischen *Gewalt* und *Affekt* her. Dabei steht die Erzählinstanz den Ereignissen, wie bereits erwähnt, keineswegs neutral gegenüber. Im Gegenteil: In ihr wird das Verhalten des Fabelwolfs aufs Schärfste verurteilt. Besonders deutlich zum Vorschein kommt das rohe, unkontrollierte, tierische Wesen des Täters durch das

⁷⁹ Ebd., S. 71.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd., S. 47.

⁸² Ebd., S. 51.

positive Verhalten des Opfers auf der Gegenseite. Im Gegensatz zu seinem Angreifer zeugen die Handlungen und Argumentationen des Lammes von einem höflichen und vernünftigen Wesen, während das unkontrolliert-zornige Wesen des Wolfes bereits in einer unangenehmen Stimme und einer unflätigen Ausdrucksweise aufscheint. Das Lamm lässt sich demgegenüber charakterisieren durch sein aufrechtes Wesen und kultiviertes Auftreten. Es weist den Vorwurf des Wolfs – ich wiederhole der besseren Übersichtlichkeit halber noch einmal einige bereits zitierte Verse –, es habe ihm das Wasser getrübt, angsterfüllt, aber doch besonnen, mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln der Vernunft, zurück: „Zitternd sprach das Wolltier:/ ‚Bitt um Vergebung, Wolf, wie wäre dies möglich?/ Von Dir kommt ja der Strom zu meinem Trunk herunter.‘ Die Bitte um Vergebung allerdings bleibt erfolglos, das Geschehen nimmt dieselbe fatale Wendung wie in der *Collectio Augustana*, abgesehen von dem ästhetisch gesehen nicht unbeträchtlichen Unterschied, dass hier die als Frage formulierte Sprachhandlung des Wolfes im Fokus stand, dort die Handlung mit einer blutigen Tat endet. Gier und Zorn gipfeln in Phädrus' „*Lupus et Agnus*“ in physischer Gewalt. „Gier“, „Scham“ und „Zorn“ sind die Glieder einer Kausalkette, die Variablen einer Gleichung, dessen Ergebnis die Gewalt ist – wie der letzte Satz des Handlungsteils unmissverständlich klar macht: „Beim Herkules‘!, fuhr jener auf, ‚so tat’s dein Vater‘ –/ Ergreift das Lamm – zerreißt’s in ungerechtem Morde.“

Der die gesamte (politische) Szene beherrschende Zorn „tendiert“ – so sah es Lehmann zufolge die „antike Lehre“ vor – zur Gewalt. Und, wie Lehmann hinzufügt: „[D]er Zorn ist das Attribut des Herrschers, da es im Moment des Zorns um die *Unverfügbarkeit* der Gewalt geht. Diese Gewalt ist nicht allein gebunden an die gerechte Sanktion der Gesetze, sondern es ist eine Gewalt mit einem spezifischen, nämlich nicht-kalkulierbaren *Überschuss*.“⁸³ Gespiegelt wird die Abreaktion des Affekts an der Geschwindigkeit der Handlungen, die mit dem „ungerechten Mord“, wie der Erzähler das Geschehen kommentiert, ihren ‚krönenden‘ Abschluss finden. Sie gehen konform mit der vermeintlichen Bosheit triebhafter Menschen, deren „böses Wesen“ Aristoteles in *Nikomachische Ethik* auf

⁸³ Ebd., S. 99.

die „cholerischen Naturen“ unter den Menschen zurückführt: „Bösartig nennen wir Menschen, die bei unberechtigten Anlässen sowie heftiger und länger als es richtig ist, ihr böses Wesen zeigen und unversöhnlich bleiben, bis ihnen Rache oder Bestrafung gelungen ist.“⁸⁴ Der Rhythmus der Versfabel, der hohe Anteil dialogischer Rede, vor allem aber die elliptische Struktur zweier Sätze, die Phädrus zu einem atemlosen Gebilde verschmilzt, geht hier konform mit dem entfalteten Inhalt.

Wenn wir nun die Schlussätze der Handlungsteile der zwei bislang besprochenen Wolf-und-Lamm-Fabeln einem Vergleich unterziehen: auf Seiten von Phädrus die Schilderung der Tat, auf der anderen Seite die rhetorische Frage, so zeigen sich zwei unterschiedliche Überleitungen zum Epimythion. Phädrus' Fabel entwirft eine wesentlich andere Binnen-Architektur, indem die Leerstelle (die Frage des Wolfs) durch einen sorgsam entworfenen Spannungsbogen ersetzt wird: eine Mordscene. Das erzählte Geschehen wird folglich nicht verlangsamt, durch die Form der Frage auf einer höheren reflexiven Ebene aufgelöst, sondern beschleunigt: als Finale einer dramatischen Szene präsentiert. Der Mord an dem Lamm fungiert gewissermaßen als semantisches Ausrufezeichen, mit dem sich das von Phädrus entworfene dualistische Menschenbild, in gut und böse zerfallend, abrundet. Hätte der Dichter mit der Fabel von Wolf und Lamm tatsächlich die Sklavenmoral gegen die Herrenmoral antreten lassen wollen, wäre zu erwarten gewesen, dass das Epimythion zur Tat aufruft und sich nicht etwa damit begnügt zu konstatieren, dass die Fabel an diejenigen adressiert sei, die „wegen falscher Gründe gute [unschuldige] Menschen plagen“. Phädrus ist kein Aufständischer, kein Rebell, kein Bauernführer, sondern schlicht und ergreifend ein Moralkritiker, der seine Fabeln in dem Bewusstsein schreibt, sich zur ‚Mittelschicht‘ emporgearbeitet zu haben. Nicht nur die erste Fabel aus seinem Fabelbuch, „Der Wolf und das Lamm“, zeigt diesbezüglich ein Ungerechtigkeitsbewusstsein. Darüber hinaus existieren noch weitere Fabeln, die das Thema „Grausamkeit des Stärkeren gegenüber dem Schwächeren“ ins Visier nehmen.⁸⁵ Wolf und Lamm verweisen uns auf das Grundthema

⁸⁴ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Buch IV, [1126a 16–b 2].

⁸⁵ Vgl. Holzberg: *Die antike Fabel*, S. 45: „[S]owohl Fabel 1 und 2 als auch 30 und 31 behandeln je eines der beiden innerhalb des Buches mehrfach angesprochenen Themen ‚Grausamkeit des Stärkeren gegenüber dem Schwächeren‘ und ‚Verhältnis des kleinen Mannes

politischer Gerechtigkeit, die allerdings aus der als notwendig erachteten Tugend der Menschen erwachsen soll, sich über die eigenen Affekte hinwegzusetzen. Während die Affekte in der *Collectio Augustana* ausgeklammert bleiben, weil ihnen im juristischen Sinne keine Bedeutung beigegeben wird, unterlegt Phädrus das Fabelpaar mit einer anthropologischen Sichtweise.⁸⁶ Man könnte darin – zunächst als Arbeitshypothese im Hinblick auf die nachfolgenden Analysen von Wolf und Lamm als politischer Metapher – den Beginn einer von der Antike ausgehenden *Biopolitik* erblicken, die einer klassenkämpferischen Absicht der Fabel, welche sich die Apologeten eines Aufstands der Fabel erträumten, diametral entgegensteht. Nicht umsonst spricht Phädrus davon, dass er nicht „einzelne“ zeichnen wollte, mit anderen Worten: individuelle Fallgeschichten verfassen wollte. Er möchte „Menschensitten“ erfassen, vor allem aber: *das Leben* – im Singular. Die Fabel wird so zum moralischen Instrument einer *pessimistischen Anthropologie*, als deren herausgehobene Botschafter Wolf und Lamm fungieren.

zu den Mächtigen‘ [...]. Holzberg goutiert zwar Phädrus’ „schonungslose Moralkritik“ (S. 54), zieht aber das Fazit, dass „nirgendwo in den Fabeln des Phaedrus [...] der kleine Mann dazu ermuntert“ würde, „sich gegen die Mächtigen zu erheben“, im Gegenteil würde ihm „[i]mmer wieder [...] empfohlen, sich mit den Gegebenheiten zu arrangieren.“ Ähnlich argumentiert Schmidt: „Politisches Argument und moralischer Appell“ (S. 84): Trotz allem politischen Engagement rate „der Freigelassene Phädrus nicht als distanziert Analyse-render, sondern als Betroffener aus der Perspektive der kleinen Leute zur Akzeptierung der Monarchie, weil sie bei einer Systemveränderung allenfalls auf bessere Machthaber“ hoffen könnten, „nicht aber auf einen Wegfall der Abhängigkeit an sich [...]“. „Diese Empfehlung politischer Bescheidenheit“, wie Schmidt folgert, füge „sich gerade im ersten Buch“ in „eine durchgehende Linie von Moralitäten ein“, „die ganz allgemein empfehlen, mit dem nun einmal Gegebenen sich abzufinden und die kleine Sicherheit im Streben nach Neuem, Fremden, Riskantem nicht aufs Spiel zu setzen“.

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass auch Holzberg letztlich der These vom Aufstand der Fabel eine Absage erteilt, indem er das „Verfahren“ eines „sozialhistorischen Interpretationsansatz[es]“, „der in den sechziger und siebziger Jahren mehrfach unternommene Versuch, aus den Worten des Fabeldichters die Stimme des ehemaligen Sklaven herauszuhören und auf diesem Wege in seinen Texten den Aufruf an die Angehörigen der römischen Unterschicht zur Auflehnung gegen ihre Oberen zu entdecken“ (S. 53 f.), verwirft.

⁸⁶ Die Fabel ist nur ein Instrument, mit dem über Jahrhunderte *Menschenbilder* in *Menschenbildung* umgesetzt worden sind. Wie aber bis zu dieser Stelle bereits deutlich geworden sein dürfte, entfaltete sie diesbezüglich großen Einfluss. Vgl. hierzu aus aktueller Sicht Wolfram Winger: „Menschenbilder – Menschenbildung. Ein Zusammenhang und seine Konsequenzen“, in: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, Bd. 90 (2014), H. 3, S. 391–404.

KAPITEL IV

WOLF UND LAMM BEI MARTIN LUTHER UND IM PROTESTANTISMUS



Wenn der Teufel morgen stirbt,/ Und ein Wolf zum
Schafe wird,/ So werden Luther und Papst eins,/ Der bei-
der geschieht gewisslich keins.

Luther, *Tischreden*

Das Zeitalter der Reformation, wie Elschenbroich in seiner Geschichte der Fabel der Neuzeit schreibt, „brachte der neueren volkssprachlichen Fabel eine erste Blütezeit“:

Der paradigmatische Charakter der überlieferten Fabelinhalte, die Eindeutigkeit der Fabelfiguren sowie die strukturbestimmende Verknüpfung von Erzählung und Lehre mußten die Gattung als hervorragend geeignet zur Beeinflussung breiter Volksschichten erscheinen lassen. Sie errang Beweiskraft auf allen Gebieten des individuellen und gesellschaftlichen Daseins, insbesondere dort, wo es auf Verdeutlichen, Erklären, Überzeugen ankam, wo es um Angriff und Verteidigung ging, wo Parteinahme herausgefordert werden sollte. Besonders in den Kampffahren wurde sie als Gebrauchs- und Zweckform verstanden; ihre Anwendung geschah augenblicksbedingt und situationsbezogen. Häufig bedurfte es nicht einmal mehr des Vortrags von Fabeln, viele hatten einen solchen Bekanntheitsgrad gewonnen, daß Anspielungen genügten, ja diese besaßen gerade einen höheren polemischen Reizwert, konnten schärfer treffen als ausgeführte Vergleiche zwischen einer erzählten Fabel und dem ‚eigentlich‘ gemeinten aktuellen Sachverhalt. So wandte sich Luther gegen Hieronymus Emser und Thomas Murner mit den Worten: ‚Liebe gesellen, die warheyt thutt euch wehe, drum sucht yhr ursach widder mich, das schaff hat dem wolff das Wasser trub gemacht‘. Und Thomas Müntzer gegen Luther, verbunden mit dem Bezug auf Math. 10,16: ‚Unter deinem Schirm und Schutz pin ich gewesen wie das Schaf unterm Wolf.¹

Elschenbroichs Hinweis auf die Auseinandersetzung zwischen Martin Luther und Thomas Müntzer verdeutlicht, dass sich die verfeindeten Parteien beide – zu ihren jeweiligen Gunsten – der idealisierten Rollen von Wolf und Schaf bedienen; wobei Luther, über die basale Feindschaft der

¹ Elschenbroich: *Grundzüge einer Geschichte der Fabel*, S. 53.

beiden Tiere hinausgehend, explizit auf die äsopische Szene am Fluss anspielt. Hier dient ihm allein die sprichwortartige Andeutung der äsopischen Fabel als Schmiermittel der Argumentation: indem Luther, sich selbst mit dem Lamm identifizierend, die Gegenseite bezichtigt, sich ihm gegenüber ‚wölfisch‘, also im vorliegenden Kontext *ungerecht* zu verhalten.

Luther wusste nur allzu genau, welchen Weg er mit seiner exemplifizierenden Verwendung der äsopischen Fabel beschritt, hatte er doch, nachdem auf Betreiben des Papstes die sogenannte „Reichsacht“ über ihn verhängt wurde – durch welche er fortan als Geächteter, als Fried- oder Rechtloser betrachtet wurde – den Plan gefasst, während seines Exils auf der Coburg (neben anderen Projekten) einen neuen Äsop vorzulegen.² Der Verbannte brach dieses Vorhaben allerdings vorzeitig ab, sodass seine Äsop-Bearbeitung *Etlliche Fabeln aus Esopo*³ lediglich aus dreizehn Fabeln besteht, die auch erst posthum (1557) zur Publikation kamen. Darunter befand sich auch erstmalig die Fabel „Vom Wolff und Lemlin“.

Die Geschichte von Wolf und Lamm als politische Metapher niederzuschreiben, scheint ohne Bezug auf die Texte Luthers aus zwei Gründen kaum denkbar. Der erste Grund findet sich darin, dass seine Fabel sich – wie in Kürze zu sehen sein wird – von anderen Varianten dadurch abhebt, dass sie einem zunächst kaum sichtbaren, aber im Endeffekt dominanten *theologischen* Code folgt. Auch bei anderen Bearbeitern desselben Stoffes

² Vgl. dazu *Luthers Fabeln und Sprichwörter*. Dithmars für das vorliegende Kapitel sehr wichtige Sammlung von Quellen widmet sich dem Vorkommen von Fabel und Sprichwort im Werk Luthers. Relevant ist diese Sammlung auch deshalb, weil sie sich darum bemüht, einen Dialog zwischen Literaturwissenschaft und Theologie zu initiieren, der bezüglich Luthers Fabelwerk häufig ausgeblieben ist: „Eine Edition, die Luthers Fabeln und Sprichwörter in einem Band enthält, hat es bisher noch nicht gegeben, obwohl die vergleichende Lektüre ebenso spannend wie für das richtige Verständnis von Luthers Äsop-Bearbeitung wesentlich ist. Die Literaturwissenschaftler haben ihr Augenmerk zu eng auf diesen Teil, die in wenigen Wochen entstandenen dreizehn Texte gerichtet und das Fragment zur Grundlage für pauschale Urteile gemacht, die verfehlt sind angesichts der Tatsache, daß sich Luther zeit lebens mit der Fabel und dem Fabelfragment beschäftigt hat. Die Theologen haben diesen Bereich des Reformators ausgespart, obwohl Luther in seinen Schriften und Reden ständig Fabelmotive erwähnt und auch seine Predigten durch Fabeln veranschaulicht.“ (Ebd., S. 11)

³ Vollständig lautet der sperrige und auffällig didaktisch angelegte Titel der Erstausgabe von 1557 *Etlliche Fabeln aus Esopo/ von D.M.L verdeudscht/ sampt einer schönen Vorrede/ Vom rechten Nutz und Brauch desselben Buchs/ jederman wes Standes er auch ist/ lustig und dienlich zu lesen. Anno M.D.XXX.*

im 16. Jahrhundert wie Erasmus Alberus oder Burkhard Waldis lässt sich ein solcher Code nachweisen,⁴ wobei Luthers Fabel eine Art Vorbildfunktion zukommt. Ästhetisch gesehen scheint sie radikaler als die Umarbeitungen seiner direkten Nachfolger (und Vorläufer) im 15. und 16. Jahrhundert, allein bedingt durch ihre weitestgehend anti-narrative Schreibweise. Luthers Herangehensweise an die Narration (der bei Waldis und Alberus im Gegenzug zu Luther ein positiver und sehr viel höherer Stellenwert zugedacht wird) wirkt auffällig platonisch. Die Fabel, wie man in der Vorrede zu seiner Fabelsammlung lesen kann, ist bloß das Kleid, das man der „Wahrheit“ überstülpt; sie wurde, wie Luther postuliert, eigens zu dem Zweck erfunden:

Darumb haben solche weise hohe Leute die Fabeln erticht und lassen ein Thier mit dem anderen reden, Als sollten sie sagen, Wolan, es will niemand die Wahrheit hören noch leiden, und man kann doch der Wahrheit nicht emberen, So wöllen wir sie schmücken und unter einer lüstigen Lügenfarbe und lieblichen Fabeln kleiden, Und weil man sie nicht will hören, durch Menschen mund, das man sie doch höre durch Thiere und Bestien mund.⁵

⁴ Das vorliegende Kapitel versteht Luther als den maßgeblichen Vertreter eines höchst einflussreichen Typus von Fabel im 16. Jahrhundert, den Elschenbroich bezeichnender Weise als „protestantische Versfabel“ (vgl. Elschenbroich: *Grundzüge einer Geschichte der Fabel*, Kap. IX, S. 74–93) bezeichnet hat. Protestantisch gesinnte Fabeldichter – nicht selten Schüler oder enge Freunde Martin Luthers – haben eine nicht geringe Anzahl sich in Struktur, Aufbau und Semantik ähnelnder Adaptionen des Stoffes von Wolf und Lamm angefertigt. Vor diesem Hintergrund lässt sich Luthers Umgang mit Wolf und Lamm, den ich im folgenden so genau wie möglich nachzeichnen werde, gewissermaßen *prototypisch* für ein gesamtes christlich-evangelisches ‚Milieu‘ begreifen. Diese Kongruenzthese, so könnte man es ausdrücken, ist etwa im Hinblick auf Burkhard Waldis, Erasmus Alberus sowie Nathanael Chytraeus – vor allem Alberus und Waldis sind Dichter und Kirchenmänner gewesen – innerhalb der Lutherforschung durchaus kontrovers diskutiert worden, vgl. etwa den Beitrag von Ernst Heinrich Rehermann und Ines Köhler-Zülch: „Aspekte der Gesellschafts- und Kirchenkritik in den Fabeln von Martin Luther, Nathanael Chytraeus und Burkhard Waldis“, in: *Die Fabel. Theorie, Geschichte und Rezeption einer Gattung*, hg. v. Peter Hasubek, Berlin 1982, S. 27–42. Da ich für meine Untersuchung eine überwiegend diachrone Perspektive gewählt habe, muss eine größer angelegte komparatistische Darstellung anderer Varianten von Wolf und Lamm im 16. Jahrhundert ausgespart werden. Die detaillierte Durchsicht des Materials spricht eindeutig für die Kongruenzthese – mit anderen Worten: Die meisten Fabeln finden im juristisch-theologischen Code, wie er von Luther entworfen wird, eine Schnittmenge.

⁵ Dithmar: *Luthers Fabeln*, S. 159 f.

Dass Luthers Fabel als Sprachkunstwerk dennoch eine bemerkenswerte *retorische* Kraft entfaltet, hängt nicht zuletzt mit dem Einsatz von Sprichwörtern zusammen. Beim Sprichwort handelt es sich um eine Textsorte, durch die Fabeln im 16. Jahrhundert massiv geprägt wurden – allerdings keineswegs nur Fabeln: Seit Beginn des Humanismus spielte das Sprichwort für das abendländische Denken eine gewichtige Rolle: „Die ersten wissenschaftlichen [Sprichwort-]Sammlungen des späten Abendlandes“ – wie André Jolles in einer der scharfsinnigsten Abhandlungen über den „Spruch“ oder das Sprichwort schreibt; eine Abhandlung, die trotz ihres Erscheinens in den 1930er Jahren kaum an Aktualität eingebüßt hat – „fallen mit dem Humanismus zusammen und sind in einem bestimmten Sinne philologisch-pädagogisch.“⁶ Exemplarisch erinnert Jolles an Erasmus, Sebastian Franck, Agricola, Heinrich Bebel und vor allem – was für den vorliegenden Kontext die wichtigste Erkenntnis darstellt – daran, „daß Luther sich zu eigenem Gebrauch eine Sprichwörterammlung angelegt hat“.⁷

Es existiert jedoch noch ein zweiter Grund, der mit dem Verhältnis von Sprichwort und Fabel eng zusammenhängt. Mit der Untersuchung der Fabel allein ist Luthers Umgang mit Wolf und Lamm noch nicht genügend reflektiert. Was den protestantischen Theologen von anderen Autoren, die den Stoff bearbeitet haben, unterscheidet, betrifft insbesondere die von Elschenbroich zurecht festgestellte „augenblicksbedingte“ sowie „situationsbezogene“ Verwendung der Fabel als „Gebrauchs- und Zweckform“. Wolf und Lamm finden sich immer wieder auch in Disputationen, Tischreden und Predigten. Überhaupt müssen Fabeln äußerst populäre Gebrauchstexte des 16. Jahrhunderts gewesen sein. Dem lateinischen

⁶ André Jolles: *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, 5. Auflage, Tübingen 1974 [1930], S. 150. Neuere Überlegungen zum Verhältnis von Fabel und Sprichwort finden sich zum Einen bei Peter Grzybek: „Sprichwort und Fabel. Überlegungen zur Beschreibung von Sinnstrukturen in Texten“, in: *Proverbium* 5 (1988), S. 39–67, zum Anderen in dem Beitrag von Lutger Lieb: „Fabula docet? Überlegungen zur Lehrhaftigkeit in Fabel und Sprichwort“, in: *Von listigen Schakalen und törrichten Kamelen. Die Fabel in Orient und Okzident*, hg. v. Mamoun Fansa und Eckhard Grunewald, Wiesbaden 2008, S. 37–54.

⁷ Jolles: *Einfache Formen*, S. 150.

Humanismus in Deutschland galten sie als ideales didaktisches Instrument, das vor allem in Schulen zur Anwendung kam.⁸ Gelehrten wie Georgius Agricola oder Phillip Melancton – wobei letzterer außerordentlich eng mit Luther befreundet war und diesen zwischenzeitlich immer wieder drängte, seinen nicht abgeschlossenen Äsop fortzuführen – wurden sie zum „Instrument der Welterkenntnis, der Menschenkunde und der sittlichen Erziehung ex negativo. Sie sollten zur Einprägung der Grundregeln sozialen Verhaltens dienen.“⁹ Die Fabel von Wolf und Lamm bot sich für diesen Zweck besonders an, weil durch ihre enorme Popularität der Sinnkern im 16. Jahrhundert allenthalben vorausgesetzt werden durfte. Man trug Fabeln in jener Zeit noch vielfach mündlich vor und las sie nicht unbedingt (obwohl die zunehmende Alphabetisierung im 16. Jahrhundert allmählich eine Änderung hervorbringt), was Luther in seiner Vorrede durch eine kleine Alltagsepisode zu Bewusstsein bringt, die die mögliche Verwendung der Fabel in der Familie zeigt; etwa „[w]enn ein Hausvater uber Tisch wil Kurtzweil haben, die nützlich ist, kan er sein Weib, Kind, Gesind fragen, Was bedeutet diese oder diese Fabel?“¹⁰ Die mündliche Verwendung der kurzen Tiererzählungen zu weiteren Anlässen – insbesondere im Rahmen von Konfessionsstreitigkeiten, auf die ich noch ausführlicher zu sprechen kommen werde – zeigt überdies, wie man zwei Fabelkerne thematisch miteinander verschmelzen kann, um eine größere rhetorische Wirksamkeit hervorzurufen.

1. Luthers Fabel „Vom Wolff und Lemlin“

Martin Luthers Fabel „Vom Wolff und Lemlin“ beginnt bemerkenswert lakonisch: „Ejn Wolff vnd Lemlin kamen on gefehr [ohne Gefahr¹¹] beide

⁸ Vgl. Dithmar: *Luthers Fabeln*, S. 12 f. sowie Elschenbroich: *Grundzüge einer Geschichte der Fabel*, S. 35–42.

⁹ Ebd., S. 42.

¹⁰ Dithmar: *Luthers Fabeln*, S. 162.

¹¹ Einfügungen in eckigen Klammern stammen von mir [H. S.] und betreffen entweder unklare Bezüge oder, wie im vorliegenden Fall, Übersetzungen einzelner Wörter oder Sätze aus dem Alt- oder Mittelhochdeutschen, dessen Verständnis nicht allgemein vorausgesetzt werden kann.

an einen Bach zu trincken“.¹² Mit diesem ersten Satz finden wir die Parteien etabliert. Er drückt, aufs Wesentliche reduziert, das aus, was sein narratives Konzept als Einstieg verlangt: eine aufs Äußerste verknappte Einführung in die Situation. Um die Lakonik der Lutherschen Eröffnung besser einschätzen zu können, muss man sie lediglich mit zwei in unmittelbarer zeitlicher Nähe abgefassten Fabel-Auftakten zu Wolf und Lamm vergleichen, die von Burkhard Waldis und Erasmus Alberus stammen. Die Anfänge nehmen sich in einem narrativen Sinn geradezu opulent aus. Bei Waldis und Alberus handelt es sich um zentrale Gestalten der Fabeldichtung im 16. Jahrhundert. Ihre Fabelsammlungen erschienen 1548 (Waldis) und 1550 (Alberus), also neun beziehungsweise sieben Jahre vor Luthers Fabelbüchlein. Während sich letzterer darauf beschränkt, zu Beginn die verfeindeten Tiere zu etablieren, ist in Waldis' „Von dem Wolf und dem Lamb“ zu lesen:

Ein Wolf het glaufen in der sonnen
Und kam zu einem külen bronnen.
Als er nun trank, sich weit umsach,

Ward er dort niden an dem bach
Eins lambs gewar, das auch da trank.¹³

[...]

Allein die Umsetzung des Themas als Versfabel entfaltet hier seine Wirkung. Noch ausgreifender als bei Waldis ist der Anfang der Fabel von Alberus, der ihre Orts- und Zeitlosigkeit zu Gunsten einer geographischen Verortung des Geschehens auflöst. Der Dichter verleiht seiner Narration damit eine atmosphärische Tönung, die Hasubek zurecht mit der Bezeichnung „Lokalkolorit“ versieht:¹⁴

¹² Luthers Fabel wird im weiteren Verlauf des Kapitels zitiert nach der Edition von Reinhard Dithmar, vgl. Dithmar: *Luthers Fabeln*, S. 28.

¹³ Burkhard Waldis: *Esopus*, zweiter Theil, hg. v. Julius Tittmann (Reprint der Ausg. Leipzig 1882), Nendeln/Liechtenstein 1974, S. 13 f.

¹⁴ Vgl. Peter Hasubek: „Grenzfall der Fabel? Fiktion und Wirklichkeit in den Fabeln des Erasmus Alberus“, in: Ders. (Hg.): *Die Fabel*, S. 43–58, hier S. 50. Hasubek unterzieht nicht nur den Beginn der Fabel „Von eim Wolff vnd Lamb“ einer minutiösen Analyse, indem er die „Beglaubigungsfunktion bezüglich der erzählten Vorgänge“ des ungewöhnlichen Ich-

Von eim Wolff vnd Lamb

WENN man will gehn ins Hessenlandt,
Von Franckfurt, zu der lincken handt,
Ein gross gebirg reycht biß an Rhein,
Vnd in das Hessenlandt hinein,
Vom Mayn ligt zwo meil oder drey,
Was etwan da geschehen sey,
Vnd was ein Wolff da hab gethan,
Will ich jetzt kürztlich zeigen an.
Es hett der Wolff getruncken gern,
Er wust ein born, vom weg nicht fern,
Vom berg trollt er baldt durch den waldt
Biß an den Buchbaum, der ist alt,
Da steht der born, er tranck sich sat,
Ein Lämblein zu dem bornfluß trat,
Des wirdt der Wolff gar baldt gewahr,
Das Lämblein stund in grosser fahr.¹⁵

[...]

Luther dürfte die epische Breite solcher Anfänge (insbesondere den von Alberus) als eher unnötigen Ballast verstanden haben. Dass sich seine Fabel von Wolf und Lamm in eine andere Richtung bewegt, lässt sich bereits an ihrem ‚Knochengerüst‘ studieren.¹⁶ Die Reinschrift von „Vom Wolff

Erzählers herausarbeitet; er fördert in seinem instruktiven Beitrag auch allgemeine Differenzen wie Gemeinsamkeiten zwischen dem Fabelwerk Luthers und Alberus' zutage.

¹⁵ Erasmus Alberus: *Die Fabeln. Die erweiterte Ausgabe von 1550 mit Kommentar sowie die Erstfassung von 1534*, hg. v. Wolfgang Harms und Herfried Vögel, Tübingen 1997, S. 51 f.

¹⁶ Im Anschluss an das Überblickswerk von Herbert Wolf (*Martin Luther. Eine Einführung in germanistische Luther-Studien*, Stuttgart 1980), das wichtige Positionen zur Forschung zusammenfasst, der Beschäftigung mit dem Fabelwerk Luthers allerdings lediglich vier Seiten einräumt (S. 145–148), soll im Überblick über die wichtigste Forschungsliteratur zunächst noch einmal an die bereits eingeführte Studie von Dithmar (*Luthers Fabeln und Sprichwörter*) erinnert werden. Dithmars jüngerer Artikel „Fabeln im theologischen Kontext“ (in: *Europäische Fabeln des 18. Jahrhunderts. Zwischen Pragmatik und Autonomisierung*, hg. v. Dirk Rose, Bucha bei Jena 2010, S. 19–38) vermag der weiterführenden Anthologie bzw. den ihr beigegebenen Ausführungen des Herausgebers nichts hinzuzufügen; bisweilen wird das Niveau der älteren Forschungsarbeit sogar unterschritten. Anders hingegen verhält es sich mit einzelnen Analysen, die Klaus Düwel und Jörg Ohlemacher vor nicht allzu langer Zeit zu Luthers Fabelbearbeitungen („das ist der wellt lauf. Zugänge zu Luthers Fabelbearbeitungen“, in: *Martin Luther*, hg. v. Heinz Ludwig Arnold, München

und Lemlin“ (von der Luther insgesamt drei verschiedene Fassungen angefertigt hat¹⁷) ist nach ‚klassischem‘ Schema gebaut. Sie lässt sich in zwei Teile aufspalten: Handlungsteil und Epimytion. Während letzteres durch das Wort „Lere“ vom erzählten Geschehen räumlich getrennt wird, prangt über dem Erzählgebilde ein Motto, aus nur einem einzigen Wort bestehend – dem Wort „Hass“:

II. Hass.

Vom Wolff und Lemlin.

Ejn Wolff und Lemlin kamen on gefehr beide an einen Bach zu trincken. Der Wolff tranck oben am Bach das Lemlin aber fern unten. Da der Wolff des Lemlins gewar war, lieff er zu jm, und sprach, Warumb trübestu mir das Wasser das ich nicht trincken kan? Das Lemlin antwortet, Wie kan ich dirs Wasser trüben, trinckestu doch uber mir und möchtest es mir wol trüben? Der Wolff sprach, Wie? Fluchstu mir noch dazu? Das Lemlin antwortet, Ich fluche dir nicht. Der Wolff sprach, Ja dein Vater thet mir für sechs Monden auch ein solchs. Du wilt dich Vetern. Das Lemlin antwortet, Bin ich doch dazumal nicht geborn gewest, wie sol ich meins Vaters entgelten? Der Wolff sprach, So hastu mir aber mein Wiesen und Ecker abgenaget und verderbet. Das Lemlin antwortet, Wie ist das müglich, hab ich doch noch keine Zeene? Ey sprach der Wolff und wenn du gleich viel ausreden und schwetzen kanst, wil ich dennoch heint nicht ungefressen bleiben, und würget also das unschuldig Lemlin und frass es.

Lere.

DËr Welt lauff ist, wer Frum sein wil der mus leiden, solt man eine Sache vom alten Zaun brechen, Denn Gewalt gehet für Recht. Wenn

1983, S. 121–143.) angestellt haben. Hervorgehoben wird vor allem der Anspruch, „Beobachtungen aus sprachgeschichtlicher Sicht und theologischer Analyse zusammenzubringen“, um so „zu einer Erweiterung des bisherigen methodischen Instrumentariums anzuregen“ (S. 122). Besonderes Augenmerk wird auf Luthers „gestalterische Leistung“ gelegt, auf den „Vergleich mit Steinhöwels Aesopbearbeitung“, „die Bezüge zur Sprichwörtersammlung Luthers“ sowie „allgemeine Bezüge zur Bibel“. (Ebd.) Auch die Fabel „Vom Wolff und Lemlin“ erfährt eine ausführlichere Betrachtung (S. 127–129).

¹⁷ Vgl. Dithmar: *Luthers Fabeln*, S. 17: „330 Jahre waren Luthers äsopische Fabeln nur in der von Georg Rörer herausgegebenen Druckfassung bekannt. Erst 1887 entdeckte Richard Reitzenstein Luthers Manuskript in der Vatikanischen Bibliothek.“

man dem Hunde zu wil so hat er das Leder gefressen. Wenn der Wolff will, so ist das Lamb vnrecht.¹⁸

Man kommt nicht umhin, das erste Wort der Fabel, das ein außerordentlich negatives, ja destruktives Gefühl zum Ausdruck bringt, vor dem Hintergrund des gesamten Fabelwerks zu betrachten, sind doch die ersten sechs Fabeln allesamt den Abgründen menschlichen Daseins gewidmet. Demnach begegnen uns hier als Motti „Torheit“, „Hass“, „Untrew“ [Untreue], „Neid“, „Geitz“ [Gier] sowie „Frevel, Gewalt“. Diese ethische Systematik hat die Forschung zu einem Vergleich mit Chytraeus inspiriert, „der eine christliche Ethik mit weltlichen Fabeln zu schreiben“ versucht habe.¹⁹ Solch philologische Spekulationen, die durch die zur Verfügung stehenden Quellen nicht zu belegen sind, lassen sich literaturwissenschaftlich nur durch grundlegende Lektüre aller Fabeln mit Motto bestätigen oder widerlegen. Um festzustellen, welche Rolle der Hass beim Zusammentreffen von Wolf und Lamm spielt, gilt es zu beobachten, wie die Fabel mit ihrer Rahmung, der Text mit dem Paratext interagiert.

Schon der Beginn von „Wolff und Lemlin“ gibt unmittelbar Rätsel auf. Selbst ein so geistreicher Interpret wie Hans Blumenberg, der die Fabel unter politisch-theologischen Gesichtspunkten kommentiert hat, wirkt relativ ratlos angesichts des Beginns: Luther habe „diese Fabel in seine kleine Sammlung von nur dreizehn äsopischen Stücken aus dem Jahr 1530 aufgenommen; unverständlicher Weise unter dem Stichwort ‚Haß‘“.²⁰

Nun versucht Blumenberg in seiner kurzen Glosse gar nicht erst, das Rätsel um den Hass zu entschlüsseln. Stattdessen macht er die Frage um das Motto in anderer Weise, nämlich unter Gesichtspunkten der *Intertextualität* produktiv, indem er seinen Gebrauch im Zusammenhang mit den beiden Fabeltieren an einem späteren Punkt der Geschichte von Wolf und Lamm, in einer anderen Tiererzählung, wiederfindet. Blumenbergs dezidierte Kenntnis der neuzeitlichen und klassischen Tierepik führt ihn zu der Beobachtung, dass die beiden Antagonisten in Verbindung mit

¹⁸ Ebd., S. 28.

¹⁹ Dithmar: *Luthers Fabeln und Sprichwörter*, S. 198 f.

²⁰ Blumenberg: „Wolf und Lamm. Vier Glossen zur Fabel“, S. 389.

dem Wort Hass in Goethes Bearbeitung des Tierepos *Reineke Fuchs* wieder auftauchen. Und zwar im sechsten Gesang desselben – allerdings nicht als Protagonisten der Erzählung (zwar kommt dem Wolf Isegrim neben Reineke Fuchs eine der Hauptrollen zu, allerdings gibt es im aristokratischen Hofstaat des löwischen Königs Nobel keine Herdentiere wie Schafe oder Lämmer als Charaktere), sondern in Form eines Tiergleichnisses. Es wird vom Erzähler selbst in Szene gesetzt, der seine Stimme deutlich hörbar macht und am Ende des sechsten Gesangs eine Art *eschatologische Prophetie* entwirft. Hier gelingt es dem zuvor beim Löwen in Ungnade gefallenem Fuchs, mit einer Reihe von erfolgreichen rhetorischen Schachzügen den König wieder für sich einzunehmen und seine Stellung als dessen erster Berater wieder voll herzustellen. Die eigentlich vom Fuchs begangenen Taten werden kurzerhand dem Widder Bellyn samt „seinem Geschlechte“ angedichtet. Der König erklärt ihn sogleich als vogelfrei. Der Wolf Isegrim und der Bär Braun sollen sich nach Herzenslust an ihm rächen dürfen: „Und zur Sühne sollt ihr Bellyn mit seinem Geschlechte, / Ja mit allen Verwandten auf ewige Zeiten empfahe. / Ohne weiteres tastet sie an, ihr möget im Walde, / Möget im Felde sie finden, sie sind euch alle gegeben.“²¹ Wenige Verse später, gegen Ende des Gesangs, wird die Verfemung des Widders vom Erzähler zum Anlass genommen, den bereits angedeuteten eschatologischen Blick in die Zukunft zu werfen, in dem Wolf und Lamm nicht nur als Figuren der Feindschaft fungieren. Vielmehr sind sie unter Goethes Händen zum Menetekel ewigen Hasses geworden: „Also war die Sühne beschlossen; sie musste der Widder / Mit dem Halse bezahlen, und alle seine Verwandten / Werden noch immer verfolgt von Isegrims mächtiger / Sippschaft. / So begann der ewige Haß, Nun fahren die Wölfe / Ohne Scheu und Scham auf Lämmer und Schafe zu wüten / Fort, sie glauben das Recht auf ihrer Seite zu haben; / Keines verschonet ihr Grimm, sie lassen sich nimmer / versöhnen.“²²

Hans Blumenberg hat die Linie, die er von Martin Luthers Fabelbearbeitung zu Goethes Tierepos zieht, mit den Worten kommentiert: „Was

²¹ Johann Wolfgang Goethe: *Reineke Fuchs. In zwölf Gesängen*, bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart 2002, S. 81.

²² Ebd.

sich in der kleinen äsopischen Fabel von Wolf und Lamm an einem Flußlauf abspielt, ist nur der winzige Ausschnitt aus der ewigen Wiederholung eines ‚politischen‘ Arrangements, das infolge von List und Tücke auf der Urszene als dubiose ‚Ordnung‘, über die Gattungen verhängt worden war [...]“.²³ Mit diesem Satz treibt Blumenberg die ganze politische Sprengkraft von Wolf und Lamm als Metapher hervor. Sowohl Luthers Tierfabel als auch Goethes Tierepos scheinen im Ergebnis derselben Teleologie verpflichtet. Sie können als identischer Versuch verstanden werden, mit narrativen Mitteln eine *Urszene* des Politischen zu konstruieren, die auf der ‚uralten‘ Feindschaft von Wolf und Lamm aufbaut: die universelle Szene eines ewig andauernden Krieges ohne Chance auf Versöhnung. Blumenbergs These, Goethe hätte das politische Arrangement der Wolf-und-Lamm-Fabel gewissermaßen in das Tierepos hinein verlängert, lässt sich im Rahmen von Forschungen, die sich sowohl mit Goethe als auch mit dem Feld der Tierepik näher befasst haben, durchaus kontrovers diskutieren: Als literarische Form sagt man dem Tierepos nach, es beherberge „mehr als [die] Tierfabel ein selbstreflexives Moment“ zur Auslotung der „Funktionsweisen des Didaktischen“.²⁴ Der „reflexive[n] Erzählweise des Tierepos“ wird eher zugetraut, die „fragwürdig gewordene Grenze zwischen Mensch und Tier“ zu hinterfragen, vor allem wenn es um Fragen der politischen Auseinandersetzung geht, um „elementare Prinzipien der menschlichen Sozialordnung“: „Die Ausübung von Gewalt, die Fundierung von Herrschaft oder die Pragmatik von Wissen und Wahrheit im Zeichen eines Ausgleichs von Konkurrenz und Integration erscheinen [...] prekär, ja ambivalent in einer Welt der Tiere, in der letztendlich nur das Recht des Stärkeren gilt oder das Gesetz von Fressen und Gefressen werden.“²⁵

Die *Ambivalenz* des Tierepos zu betonen, verpflichtet zu der Überlegung, dass es prekär ist, dasselbe gegen die Fabel, die eine literarische Form gegen die andere, auszuspielen – ein Versuch, den Dietmar Schmidt unter Berufung auf die Politische Zoologie unternommen hat: Wenn Schmidt mit Blick auf Gottscheds Vorläuferversion des Reineke-

²³ Blumenberg: „Wolf und Lamm.Vier Glossen zur Fabel“, S. 391.

²⁴ Vgl. Bernhard Jahn/Otto Neudeck, „Einleitung“, in: *Tierepik und Tierallegorese. Studien zur Poetologie und historischen Anthropologie vormoderner Literatur*, Frankfurt a. M./Bern/u. a. 2004, S. 7–14, hier S. 10.

²⁵ Ebd.

Fuchs-Stoffes behauptet, dass die Gottschedschen „Geschichten um die Figur des Fuchses ein wesentliches Erfordernis [erfüllten], dem Dichtung Mitte des 18. Jahrhunderts generell zu entsprechen hatte: moralisch belehrend und sittlich von Nutzen zu sein“, und das gerade „die äsopische Fabel“ als dasjenige Medium auserkoren war, das diese Rolle in der Aufklärung zu erfüllen hatte (eine Überlegung, die ich in einem späteren Kapitel mit Bezug zu Wolf und Lamm noch ausführlich thematisieren werde), so kann ihm Recht gegeben werden.²⁶ Dass allerdings Goethe mit seinem *Reineke Fuchs* die „modellhafte Geltung der äsopischen Fabel entschieden zurückgewiesen“ hat,²⁷ wird durch sorgfältige Lektüre des Tierepos nicht zwangsläufig gedeckt – im Gegenteil: Blumenbergs Hinweis auf die Manifestation fabelhafter Strategien der moralischen Belehrung durch das Aufeinanderprallen von Wolf und Lamm als Metapher für den sich gleich bleibenden *Lauf der Welt* verträgt sich – wie in Kürze deutlich werden wird – durchaus mit Luthers Fabel „Vom Wolff und Lemlin“. Dass Wolf und Lamm sich gerade nicht versöhnen, dass sie als in das Epos integrierte Figuren eine immer wieder aufbrechende Feindschaftssituation widerspiegeln, die die Menschen nicht verlassen wird, kann man – trotz aller selbstreflexiven Qualitäten des Epos – als Weiterführung der bereits bei Phädrus eingeführten *pessimistischen Anthropologie* lesen.²⁸ Denn schlussendlich ist es nicht der Fuchsakteur, dessen rhetorische Fähigkeiten Schmidt als verdeckte Gattungskritik gegenüber der Fabel lesbar zu machen versucht,²⁹ die selbst ein machtvoller Sprechakt sein kann bzw. einem Sprechakt mit ihrer Anschauungsqualität performative Kraft verleihen kann, sondern der Erzähler, der am Ende des Epos das letzte Wort behält: „Hochgeehrt ist Reineke nun! Zur Weisheit bekehre/ Bald sich jeder, und meide das Böse, verehere die Tugend!/ Dieses ist der Sinn

²⁶ Vgl. Dietmar Schmidt: „Die Tücken der Verwandtschaft. Goethes *Reineke Fuchs*“, in: *Politische Zoologie*, S. 39–56, hier S. 41.

²⁷ Ebd., S. 42.

²⁸ Zu Goethe als politischem Realisten, der die menschliche Natur ähnlich wie Machivelli oder Hobbes' beurteilte und dies im *Reineke Fuchs* mit Hilfe der Tierfiguren zum Ausdruck brachte, seien zur weiteren Diskussion die einschlägige Monographie von Peter Schneider *Das unheilige Reich des Reineke Fuchs*, Frankfurt a. M. 1990 empfohlen sowie der etwas jüngere Beitrag von Klaus Lüderssen: „Die Geburt des Rechts aus dem Geist der Gewalt, demonstriert durch Goethes *Reineke Fuchs*“, in: *Der fremdgewordene Text*, hg. v. Silvia Boven-schen, /Winfried Frey/Stephan Fuchs u. a. Berlin/New York 1997, S. 397–410.

²⁹ Vgl. Schmidt: „Die Tücken der Verwandtschaft“, S. 44–56.

des Gesangs, in welchem der Dichter/ Fabel und Wahrheit gemischt, damit ihr das Böse vom Guten/ Sondern möget, und schätzen die Weisheit, damit auch die Käufer/ Dieses Buches vom Lauffe der Welt sich täglich belehren./ Denn so ist es beschaffen, so wird es bleiben, und also/ Endigt sich unser Gedicht von Reinekens Wesen und Taten./ Und ver helfe der Herr zur ewigen Herrlichkeit! Amen.“³⁰

Die Worte, die Goethes Erzähler den Lesern mitgibt: man solle das Böse vom Guten sondern, die Tugend verehren und die Weisheit schätzen; sich also von dem vorliegenden Buch belehren lassen, das den sich immer wieder aufs Neue wiederholenden „Lauffe der Welt“ offenbare, erinnern in fast frappierender Weise an Luthers Vorrede zu seinem Fabelbuch sowie an das Epimythion seiner Wolf-und-Lamm-Fabel. Es stellt sich auch hier die Frage, ob man der Erzählerfigur trauen kann oder ob es sich um eine doppelbödige Rede handelt. Freilich bezeugen einige von Goethes Äußerungen zum *Reineke Fuchs*, das er sich Ende des 18. Jahrhunderts – genauer: zu Anfang des Jahres 1793 – einer „blutige[n] und blutdürstige[n]“ Welt gegenüber sah,³¹ die Goethe Zeit seines Lebens auf allen möglichen Ebenen zu verbessern suchte; an deren Besserung er aber, weil sein politischer Realismus zu ausgeprägt war, nicht vollends glauben konnte; wohl auch bedingt durch die Ernüchterung, die „die sich ablösenden Regime der Französischen Revolution“ hervorriefen,³² weil die Welt vielleicht noch gewaltsamer und blutiger erschien als während der Zeit des höfischen Absolutismus, der zu Gunsten von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit abgelöst werden sollte. Dabei dienten die Metapher von Wolf und Lamm keineswegs immer nur als *negative* Beschreibung eines sich stets wiederholenden *bellum omnium contra omnes*. Gerade im Kontext der französischen Revolution verbindet sich mit dem Paar eine positive Heilserwartung, die in ihrem teleologischen Duktus an den Jesajanischen Tierfrieden erinnert, obgleich es sich um den Vorabend einer feindlichen Auseinandersetzung handelt. Von dieser allerdings versprechen sich die beteiligten Protagonisten eine weltumstürzende Revolution: die *Unterbrechung* des Weltlaufs. Ersichtlich wird dies

³⁰ Goethe: *Reineke Fuchs*, S. 170 f.

³¹ Vgl. Hans-Wolf Jäger: „Reineke Fuchs“, in: *Goethe Handbuch in vier Bänden*, hg. v. Regine Ott und Bernd Witte, Bd. 1, Stuttgart/Weimar 1996, S. 508–518, hier S. 511.

³² Ebd.

aus dem Brief einer Madame Jullien³³, die am 2. August 1791 an ihren Sohn schrieb. Wolf und Lamm dienen der Mutter als Metapher für ihre bange Hoffnung, dass die erhoffte Revolution in Frankreich gelingen möge; dass *einmal nicht* die Großen, sondern die Kleinen siegen: „Lieber, guter Freund, die Wölfe haben immer die Schafe gefressen; werden die Schafe diesmal die Wölfe fressen?“³⁴

Tatsächlich kann das Wort Hass, das über Luthers Fabel prangt, nicht genügend gewürdigt werden. Denn dadurch, dass die Begegnung von Wolf und Lamm unter das Motto des „Hasses“ gestellt wird, offenbart sich eine außerordentlich wichtige Differenz zu anderen Bearbeitungen, die aus der christlichen Religion heraus verstanden werden kann.³⁵ Dass Luther seine ethische Systematik im Zuge der Überarbeitung des Fabelbuchs aufgegeben hat, löscht nicht die vorhandene Zuordnung des negativen Gefühls zur Begegnung von Wolf und Lamm aus.

Luther reaktiviert mit der Feindschaft zunächst die grundsätzlichs-te und älteste Beziehung zwischen Wolf und Lamm. Unter dem Motto der Feindschaft, so hatte ich bereits einleitend gezeigt, lassen sich die ersten Auftritte von Wolf und Lamm in der *Ilias*, noch in Form eines Tiergleichnisses, begreifen. Zumindest implizit setzt Luther die Feindschaft im Hass voraus. Beide Phänomene sind grundsätzlich miteinander verknüpft, wenigstens in *einer* Richtung: Es ist gut denkbar, dass Feindschaft ohne Hass existiert – vielleicht sogar in der überwiegenden Anzahl aller Feindschaftsbeziehungen; andersherum setzt Hass jedoch Feindschaft voraus. Das jedenfalls hat der Husserl-Schüler Aurel Kolnai in einem vor Jahren wiederentdeckten, zentralen Aufsatz zum Thema Hass zeigen können. Feindschaft bildet das Fundament vermutlich jedweder Form des Hasses. Kolnai zufolge lässt sich dieser als ein „Gefühl“ beschreiben oder spezifischer: „Die Grundtönung des Hasses ist Feindschaft, Widerstreben, Ablehnung, Gefühlseinstellung negativer Art.“³⁶ Kurze Zeit spä-

³³ Madame Jullien war die Frau eines Nationalversammlungsabgeordneten. Sie sympathisierte mit dem Volk.

³⁴ *Briefe aus der französischen Revolution*, hg. v. Gustav Landauer, Berlin 2001, S. 239.

³⁵ Vgl. Grubmüller: *Meister Esopus*, S. 48–85.

³⁶ Aurel Kolnai: *Ekel, Hochmut, Hass. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, Frankfurt a. M. 2007, hier S. 100 f.

ter wird vom Hass ergänzend als „personenvertretendes Feindschaftserlebnis“ gesprochen.³⁷ Er steht, auch das lässt sich aus dem angesprochenen Essay lernen, in Opposition zur Liebe – einem positiven oder freundschaftlich ausgerichteten Gefühl. In seinem phänomenologischen Essay kommt Kolnai in einem längeren Unterkapitel auf die Verflechtung von Religion und Hass zu sprechen. In seinem Versuch, ein „Weltbild des Haßes“ zu umreißen, spielt der Religionshass eine hervorgehobene Rolle:

Was der Haß verlangt und verheißt, ist – nach der einen Seite hin zumindest – eine Art Entscheidung über das Schicksal der Welt. Dabei kann natürlich ‚Welt‘ nicht im buchstäblichen Sinne verstanden werden; aber immerhin wird der Abschnitt der Welt, der da in Frage steht, nicht als streng abgegrenzter Sonderbereich, sondern als eine perspektivisch vorgeschobene Wölbung der Welt erlebt. Der gehaßte Gegner ist nicht nur Gegner des hassenden Subjekts an sich, sondern erscheint als schlechthin bekämpfenswerter, als ‚böse‘, als einer, der nicht nur aus dem Sattel gehoben, sondern darüber hinaus ‚vernichtet‘ werden ‚sollte‘; andererseits nicht nur als ein ‚Böser‘, der als solcher erkannt und verurteilt oder auch bestraft werden müsse, sondern als ‚diese böse Gegenkraft da‘, als die konkret gegebene böse Gegenseite, mit der gekämpft wird um den Besitz eines repräsentativen Stücks Welt, welches also über sich selbst hinausreicht und die Welt überhaupt als Kampfbjekt vertritt.³⁸

Mit Hilfe von Kolnai wird deutlich, was Blumenberg mit seinen kurzen Glossen in einem weitgehend impliziten Bereich belässt. Wer immer das Wort Hass gebrauche, beschwöre teleologisch „das Schicksal der Welt“ herauf; er postuliere die Welt als „Kampfbjekt“. Am Manichäismus wird exemplarisch hervorgehoben, dass dieser die Welt als ewige Wiederholung des Kampfes zwischen dem Prinzip des Guten und des Bösen begreife. Die Grundlage der meisten Religionen sei daher ein „ethischer Weltdualismus“, weswegen „der Haß – wie auch die Liebe – einen weit

³⁷ Ebd., S. 102.

³⁸ Ebd., S. 133.

höher geschraubten Sinn erhalten [habe], als es etwa der griechischen Idee von Freundschaft und Feindschaft entspräche“.³⁹

Dass ein „ethischer Welt dualismus“ auch das theologische Fundament von Luthers Fabel sein könnte – dafür liefert das Motto, das die Fabel einleitet, zumindest ein erstes wichtiges Indiz. Die Folgen, die eine solch religiöse Weltanschauung nahelegt, führt dann wiederum Blumenberg vor Augen. In seinen vier zusammenhängenden Glossen gibt er sich – implizit – als Gegner Luthers zu erkennen, indem er diesem unterstellt, eine politisch höchst bedenkliche Botschaft ausgesendet zu haben. Derselbe Vorwurf richtet sich auch an Goethe, dem Blumenberg vorwirft, mit seiner Verwendung von Wolf und Lamm im Rahmen des Epos auf die vorgegebene protestantische Linie eingeschwenkt zu haben: und zwar, weil sich, wie Blumenberg konstatiert, bei Goethe „das Stichwort ‚Haß‘“ wiederhole, „das Luther über die Fabel gesetzt hatte, die in seiner Fassung den ersten Ansatz zu einem Erblichkeitsverhängnis zeigt, wie es sich immer vorzüglich anbiete, um rechten Haß einzuwurzeln zu lassen.“⁴⁰ Mit anderen Worten: Der von Goethe eingesetzte Erzähler *konstruiert* ein Szenario, das er bloß zu konstatieren scheint: eine dunkle Zukunft ohne Veröhnung. Demnach scheint im *Reineke Fuchs* das Erbe einer christlichen Teleologie zu stecken, die, gespeist aus der Erfahrung der Französischen Revolution, eine fatalistische Haltung ausdrückt. Es ließe sich mit Kolnai und Blumenberg also fragen, inwieweit diejenigen, die vom Hass reden, nicht selbst schon eine radikale Überformung von Feindschaft erzeugen, vor allem dann, wenn diese in die Zukunft zielt, also *teleologisch* ausgerichtet ist.

2. Der theologische Code der Fabel

Inwieweit ist nun aber der „Hass“ bedeutend für die Fabel „Vom Wolff und Lemlin“? Auf die Exposition folgt ein kurzer und konziser Handlungsteil. Beschlossen wird die Fabel durch ein Epimythion, dem die Gestalt einer ‚echten‘ Fabelmoral innewohnt – hervorgerufen durch die

³⁹ Ebd., S. 134.

⁴⁰ Blumenberg: „Wolf und Lamm. Vier Glossen zur Fabel“, S. 392.

Überschrift „Lere“, die die Aufmerksamkeit der Lesenden auf den moral-didaktischen Kern der Fabel verpflichtet. Die zwei auffälligen, graphisch unmissverständlich herausgestellten Gliederungsebenen der Fabel, das einleitende Motto sowie die Überschrift „Lere“ legen nahe, dass es kaum im Interesse des Verfassers gelegen haben mag, die Erzählung von Wolf und Lamm einer offenen Interpretation zu überantworten. Die Anlage der Fabel zielt auf eine pädagogische Wirkung hin. Jedoch wäre es ein wenig zu einfach, in ihr das schlichte Instrument einer christlichen Moral-didaxe zu sehen, den Ausdruck einer erbaulichen Wahrheit.

Im Handlungsteil spielt sich die Auseinandersetzung zwischen den üblichen Verdächtigen in vier Phasen ab: als vierfacher Wechsel von Rede und Gegenrede, von *actio* und *reactio*. Anders als dies bei Phädrus zu beobachten war sowie bei Luthers direktem und sehr einflussreichen Vorläufer Heinrich Steinhöwel,⁴¹ der den Äsop zur Volksdichtung machte, beschäftigt sich Luthers Umarbeitung der Steinhöwelschen Vorlage nicht mit den Affekten und damit zusammenhängend mit dem *Charakter* der Tiere: Gier, Scham oder Zorn spielen keine Rolle.⁴² Es ist vor dem Hintergrund anderer Fabelvarianten regelrecht auffällig, dass den von Luther geschaffenen Aktanten innerhalb der Handlung keine Gefühls- oder Affektqualitäten anhaften. Umso mehr drängt sich der allumfassende Anspruch des Hasses auf, der, metaphorisch gesprochen, wie ein schweres graues Tuch als einziges (negatives) Gefühl über der Begegnung lastet und das Geschehen als Begriff durchtönt. So suggestiv sich der Beginn auch ausnimmt, und auch wenn noch geklärt werden muss, wie es sich

⁴¹ Ein detaillierter Vergleich der Fabeln „Die ander fabel von dem wolff und dem lamp“ (Steinhöwel) sowie „Vom Wolff und Lemlin“ findet sich bei Dithmar, vgl. *Luthers Fabeln*, S. 199–202.

⁴² Es ist der besondere Verdienst Blumenbergs, die üblichen Vergleiche, die zwischen Steinhöwels und Luthers Versionen der Wolf-und-Lamm-Fabel angestellt werden, und die fast immer – häufig von normativen Urteilen beherrscht – zu Gunsten von Luthers Drastik (vgl. etwa Dithmar: *Fabeln*, S. 200) bei gleichzeitiger Abwertung von Steinhöwels Schreibweise ausfallen, durchbrochen zu haben. Stattdessen interessiert sich Blumenberg für die Affektstruktur, die sich bei Steinhöwel, so jedenfalls die zugespitzte These, in einer besonderen „Empfindsamkeit“ des Fabelwolfs niedergeschlagen hätte (vgl. Blumenberg: „Wolf und Lamm“, S. 390). Entgegen Blumenbergs Auffassung, aber ohne Vorurteile gegen Steinhöwel, haben Düwel und Ohlemacher („Zugänge zu Luthers Fabelbearbeitung“, S. 121) von „neue[n] Akzentuierungen“ bei Luther im Hinblick auf seine Vorlage Steinhöwel gesprochen, „die den Rechtsstandpunkt des Lämmleins [...] und die Brutalität des Wolfes stärker [hätten] hervortreten lassen“.

mit der Intentionalität des Hasses verhält (auf welche Subjekte richtet er sich ausgehend von wem?), der Handlungsteil scheint sich mit der Leserlenkung zurückzuhalten. Er fokussiert beinahe ausschließlich auf den Inhalt der ausgetauschten Argumente. Sie werden mit Hilfe eines einfachen, weitgehend schmucklosen und redundanten Frage-und-Antwort-Schemas verwirklicht. Im Rahmen des Disputs zwischen Wolf und Lamm, der viermal durch dieselbe identische sprachliche Formel „der Wolf sprach...“ „das lemlin antwortet“ ausgedrückt wird, tritt die Erzählerinstanz kaum in Erscheinung. So lehnt sich Luthers Fabel mehr der Bauweise der Wolf-und-Lamm-Fabel aus der *Collectio Augustana* an als derjenigen des Phädrus, die eine viel aktivere Erzählinstanz aufweist – es sei nur an den Mord erinnert, dessen moralische Verurteilung der Erzähler seinen Lesern mit den avanciertesten poetischen Mitteln nahelegt.

Welche Argumente tauschen die Fabeltiere aus? Rufen wir uns den Katalog wölfischer Vorwürfe ins Gedächtnis: Nach dem Einleitungssatz („Ein wolff vnd lemlin kamen on gefehr beide an einen Bach zu trincken“) aktualisiert Luthers Text den seit Phädrus bekannten Ausgangspunkt. Der Wolf wirft dem Lamm vor, es habe ihm das Wasser getrübt. Die logische Widerlegung folgt auf den Fuß. Das Lamm beweist seinem Ankläger, dass es das Wasser nicht trüben konnte; es stand ja unten am Bach und der Wolf über ihm gemäß der nicht zu widerlegenden Fließrichtung des Flusses. Auf den ersten Vorwurf folgt dann die doppelte Verleumdung. Erst wird das Lamm verdächtigt, den Wolf hinter seinem Rücken schlecht gemacht zu haben, dann plötzlich soll es der Lammvater anstelle der Nachkommenschaft gewesen sein.

Nach dieser weitgehenden Übereinstimmung mit seinem antiken Vorläufer, was den strukturellen Aufbau der Anklagen angeht, erfolgt nun ein Novum in der Auseinandersetzung zwischen den Kontrahenten. An das Lamm ergeht ein dritter, abschließender Vorwurf: „Der Wolff sprach, So hastu mir aber, meine wisen vnd ecker abgenaget vnd verderbet, Das lemlin antwortet Wie ist [das] müglich, hab ich doch noch keine zeene?“ – woran sich die bereits bekannte Tat anschließt, mit der der Wolf sich als Stärkerer behauptet: „Ey, sprach der wolff, Vnd wenn du gleich viel ausreden und schwetzen kanst, wil ich heint dennoch nicht vngefressen bleiben Und würget also das vnschuldige lemlin und fras es.“

Der dritte Vorwurf, der besagt, das Lamm habe dem Wolf das Gras weggefressen, mag unter dem Gesichtspunkt, dass (reale) Wölfe bekanntlich keine Pflanzenfresser sind, im ersten Moment absurd oder burlesk wirken. Er lässt sich jedoch rasch als Ausdehnung der ersten Anklage dechiffrieren – räumlich gesehen, vom Fluss auf die umliegenden Ländereien. Der römische Fabeldichter Babrios hat diesen dritten Klagepunkt, der in anderen, späteren Fassungen wenig aufgegriffen worden ist, in die Behandlung des Stoffes eingebracht. Luther mag sich hier auf Steinhöwel oder direkt auf den sogenannten *Romulus LBG* bezogen haben, der Steinhöwel als Vorlage diente. Das Schema ist dasselbe geblieben: Nachdem das Flussargument logisch widerlegt worden ist, findet der Wolf erneut ein vermeintlich unwiderlegbares Argument, das jedoch auf identische Weise wie zuvor vom Lamm entkräftet wird. Nach diesem letzten vergeblichen Versuch, das Lamm ins Unrecht zu setzen, lässt der Aggressor seine Maske fallen und bedient sich seiner überlegenen Physis, um das Lamm zu töten.

Bevor ich nun auf den abschließenden, wichtigsten Teil der Fabel zu sprechen komme, ist es unabdingbar, über das Schema der Handlung hinaus, eine nähere Betrachtung derjenigen Sätze vorzunehmen, die Luther seinen Fabeltieren in den Mund legt. Arno Schirokauer, ein älterer Protagonist der Lutherforschung, konnte im Hinblick auf die Fabel „Vom Wolff und Lemlin“ eine Reihe von Beobachtungen formulieren, deren nachhaltige Systematisierung, Ergänzung, aber auch Widerlegung sich lohnt. Die wichtigste Errungenschaft zweier Aufsätze Schirokauers scheint zu sein, dass der Handlungsteil der Fabel großen Wert auf die juristische Dimension des Textes legt. Bezogen auf die Semantik der wölfischen Rede hat Schirokauer auf die konsequent und durchgängig gebrauchten „zweigliedrige[n] Rechtsformeln“ wie „abgenaget vnd verderbet“, „ausreden und schwetzen“ etc. aufmerksam gemacht, die das dritte Argument, das der Wolf im Streitgespräch mit dem Lamm anführt, strukturieren. Durch ihren Gebrauch gewönne der Satz erst „die Feierlichkeit und Schwere der Anklage vor Gericht, der formalen Beschwerde, die auf *zweigliedrige Rechtsformeln* dringt [...]“.⁴³ Überdies enthalte die Rechtfertigung des Wolfes, wenn dieser dem Lamm verkündet, dass er es fressen

⁴³ Arno Schirokauer: „Luthers Arbeit am ‚Äsop‘“, in: *Modern Language Notes* LXII (2/1947), S. 73–84, hier S. 81.

wird, eine Reihe von Rechtswörtern.⁴⁴ Alle diese sprachlichen Befunde werden mit dem identifiziert, was bezüglich der narrativen Funktion der Rechtsformeln noch etwas unscharf „Sphäre des peinlichen Rechtsverfahrens“ genannt wird.⁴⁵ Bereits in seiner Makrostruktur ist der Dialog zwischen Wolf und Lamm auf eine möglichst genaue Darstellung des Rechtsstreites fixiert, was sich etwa daran zeigt, dass der Streit zwischen den beiden Fabeltieren (etwa gegenüber Phädrus) durch einen weiteren Anklagepunkt ausgedehnt wird. So verlagert sich die Aufmerksamkeit auf die Semantik der wölfischen Anklage. Entsprechend den Konventionen der Fabel gewinnt der juristische Code erst im Sachteil vollständig an Kontur. Komplett analytisch erschlossen ist die Fabel erst dann, wenn Klarheit über die Strukturen des Epimythions besteht. Auch wenn die Fabel ohne diese (in erster Linie) moralische Institution auskommen kann, so formiert sich der eigentliche Kern des Sinns doch erst mit ihr – was sich allein an dem Umstand erweist, dass im Epimythion gewöhnlich die Fabeltiere nicht mehr zu Wort kommen. Hier ertönt zumeist nur eine Stimme: die des Erzählers.

Luthers Fabel würde, wie sich am Epimythion zeigt, geradezu ein ideales Exempel für Lessings wichtigste These über die Fabel als Veranschaulichung *eines einzigen* moralischen Satzes abgegeben haben. Denn in der „Lere“ der Fabel (mit jener Überschrift hatte Luther sein Epimythion versehen) stößt man in der Tat auf einen solchen moralischen Satz. In ihm kommt nicht nur das Juridische wesentlich deutlicher als zuvor zum Vorschein, es wird zudem parallel ein Sinngebäude errichtet, das bisher kaum in Erscheinung trat und sich als *theologischer Code* kennzeichnen lässt. Im finalen Epimythion verbinden sich das Juridische und das Theologische mittels zweier aufeinanderfolgender, unterschiedlicher Sprechakte. Nun kann vom ersten Sprechakt angenommen werden, dass er die eigentliche Lehre enthält, orientiert an der (inneren) Welt der Erzählung: „Der welt lauff ist“, schreibt Luther, „Wer Frum sein wil, der muß leiden, solt man eine sache vom alten Zaun brechen, Denn Gewalt gehet für Recht.“ Etwas moderner ausgedrückt: „Wer fromm sein will, muss leiden; das sollte derjenige wissen, der einen Streit anfängt, denn

⁴⁴ Vgl. ebd.

⁴⁵ Ebd.

Gewalt geht vor Recht.“ Der Erzähler, der im Sachteil die Handlung kommentiert, ist sichtbar um Klarheit bemüht. Es kommt ihm bei der Einlösung des Sinns oder bzw. der Herstellung von Bedeutung durch seine potenziellen Leser auf eine *normative* Haltung an, weswegen sich sein Metakommentar über die Handlung grundlegend als ein assertorischer Satz (ein Satz mit Wahrheitsanspruch) verstehen lässt. Die Begriffe von Frömmen, Leidenschaft, Gewalt und Recht sind mit Metaphern gekoppelt, von denen sich beim näheren Hinsehen zumindest die Eingangsmetapher vom „Lauf der Welt“ als von größter Relevanz für den Sinnzusammenhang erweist. Weniger bedeutend ist der „Streit“, den man nur im übertragenen Sinne „vom Zaun brechen“ kann; dennoch fügt die Metapher dem Satz eine bildliche Kraft hinzu.

Im ersten Satz des Epimythions stecken näher betrachtet zwei *Maximen*. Grammatikalisch gesehen handelt es sich bei Maximen um nichts Anderes als Sätze, zumeist allerdings um stark verkürzte. Die Definition eines Satzes oder einer Folge von Sätzen als Maximen leitet sich vom moralischen Sinn ab, der in ihnen zum Ausdruck kommt: „Die *Maxime* (lat. maxima, nämlich regula: höchste Regel, oberster Grundsatz) ist eine oft subjektive Lebensregel, die einen moralischen Grundsatz des Wollens und Handelns ausdrückt.“⁴⁶ Demzufolge formulieren die Sätze „Wer fromm sein will, muss leiden“ sowie „Gewalt geht vor Recht“ einen eben solchen moralischen Grundsatz des Wollens und Handelns. Es handelt sich folglich um Maximen. Die chronologische Reihenfolge spiegelt allerdings nicht ihre logische Verknüpfung wider. Das Postulat der Frömmen ist an die frühere Prämisse geknüpft, wonach wir in einer Welt leben, in der Gewalt vor Recht geht. Mit dem Ausgangssatz verweist Luther seine Leser auf das Grundthema der Fabel, das vom Recht des Stärkeren handelt.

Mit der Auffassung, dass Gewalt vor Recht geht, wird das zuvor mit literarischen Mitteln geschilderte Geschehen zwischen Wolf und Lamm nicht nur in einem moralischen Satz noch einmal zusammengefasst; darüber hinaus wird aus einem einzelnen *Fall*, den die Fabel in der Regel in Szene setzt, eine universell gültige Wahrheit – was im Wesentlichen auf die Metapher vom *Lauf der Welt* zurückzuführen ist. Sie macht aus dem

⁴⁶ Lutz Röhrich/Wolfgang Mieder: *Sprichwort*, Stuttgart 1977, S. 5.

Recht des Stärkeren eine ewig gültige, „auf Augustin basierende theologische Geschichtsauffassung, für die sich in der Geschichte Gottes Wirken in der Welt manifestiert und die davon ausgeht, daß die geschichtliche Situation ständige Anforderung an den Gläubigen ist, sich in ihr zu bewähren.“⁴⁷ Diese Bewährung sieht allerdings nicht vor, sich gegen die bestehende Gewalt aufzulehnen; selbst in ihr drückt sich noch Gottes Wille aus, der hingenommen werden muss: „wer Frum sein wil der mus leiden“. Das „althochdeutsche-gotische <frum>“, das Luther in der Fabel verwendet, „beinhaltet ein ethisches Verhaltensmoment, dem wir in der griechisch-hellenistischen εὐσέβεια und in der römischen *pietas* wieder begegnen als der Ehrfurcht vor und dem Gehorsam gegenüber den Ordnungen des Lebens“.⁴⁸ Und obwohl „frum“ ebenso den Sinn des „hervorstehenden Tüchtigen“ in sich trägt (wie sogar das neuhochdeutsche „fromb, frumb, from“ im 16. Jahrhundert zusätzlich die Bedeutungen des „Tapferen, Gerechten, Guten, Nützlichen“ impliziert), lassen sich schon die etymologischen Vorläufer εὐσέβεια und *pietas* primär auf die Bedeutung der „Gottesfurcht“ festlegen.⁴⁹ Im Grunde hat Luther mit seiner bekannter Maßen wirkungsmächtigen Bibelübersetzung, „die sich seit dem 16. Jh. [...] so stark im deutschen Sprachempfinden durchgesetzt hat, daß die übrigen Bedeutungen mehr und mehr zurückgedrängt wurden“, diese Tendenz noch verstärkt.⁵⁰ Durch die stark forcierte religiös-geistliche Transformation des Wortsinns dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Rezeption der Fabel gelenkt worden sein, da die Ehrfurcht und der Gehorsam gegenüber den Ordnungen des Lebens primär als *Gottesfurcht* erscheinen musste. Einerseits bereitete die Bibelübersetzung die Aufnahme der Fabel vor, andererseits brauchte es im Rahmen einer theologischen Praxis eine übergeordnete Rechtsauffassung, die wir in Melanchthons *Oratio de Legibus* formuliert finden, die mit Luthers religiöser Auffassung korrespondierte. Melanchthon spricht in ihr von der

⁴⁷ Vgl. Bärbel Schwitzgebels Blick auf Luthers christlich geprägte und an Augustinus angelehnte Geschichtsphilosophie in Bärbel Schwitzgebel: *Noch nicht genug der Vorrede. Zur Vorrede volkssprachlicher Sammlungen von Exempeln, Fabeln, Sprichwörtern und Schwänken des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1996, S. 21.

⁴⁸ M. Keller-Hüschmenger: „Fromm, Frömmigkeit“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter, Bd. 2: D–F, Darmstadt 1972, Sp. 1123–1124, hier Sp. 1123 f.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

zeitlose[n] Gültigkeit der überkommenen Gesetze, deren unzweifelhafte Übereinstimmung mit dem Willen Gottes und der göttlichen Gerechtigkeit den Inbegriff seiner [Melanchthons] theologischen Rechtsphilosophie ausmachte. Er wandte sich gegen die Berücksichtigung eines entwickelungsgeschichtlich bedingten Wandels der Rechtsauffassungen und lehnte unterschiedliche Auslegungsmöglichkeiten dessen, was recht sei, als subjektive Willkür ab. Auf dieser Grundlage trat er in die Praxis der Rechtspflege für die Beibehaltung des römischen Rechts (*Ius civilis*) auch unter den veränderten Verhältnissen seiner Zeit ein, weil dieses unverfälschter als jeder andere Rechtsbrauch gewissermaßen stellvertretend das absolute Recht in der gesellschaftlichen Rechtsordnung repräsentierte. Vernunft und Natur korrespondierten bei Melanchthon wie bei Luther miteinander; sie nehmen unmittelbar an der göttlichen Weisheit teil. Melanchthon war der Überzeugung, daß die römische Gesetzgebung (positives Recht) vermöge ihrer Rationalität dem, was Natur und Vernunft gebieten, so nahe geblieben sei, daß alle Gesetzesänderungen nur Verschlechterungen bringen könnten.⁵¹

Dass ein solcher Fatalismus in Luthers christlicher Auffassung stark verankert war, geht aus dem intensiven Gebrauch der Welt-Metapher hervor – allein in seinen dreizehn Fabeln finden sich zuhauf Beispiele. Dass der Christenmensch in einer falschen und von Untreue beherrschten Welt lebt, geht sowohl aus den „Leren“ der III. Fabel hervor („Vom Frosch und der Maus“), die sogar mit dem Motto „Untrew“ überschrieben ist, sowie der IX. Fabel („Vom Kranich und Wolffe“):

Vom Frosch und der Maus

[...]

Lere.

S]he dich für, mit wem du handelst. Die Welt ist falsch und untrew vol. Denn welcher Freund den andern vermag, der steckt jn in Sack.

[...] ⁵²

⁵¹ Elschenbroich: *Grundzüge einer Geschichte der Fabel*, S. 95.

⁵² Dithmar: *Luthers Fabeln*, S. 32.

Vom Kranich und Wolffe

[...]

Die Fabel zeigt.

Wer den Leuten in der Welt will wol thun, der mus sich erwegen Undanck zu verdienen. Die Welt lohnet nicht anders denn mit Undanck, wie man spricht. Wer einen vom Galgen erlöset, Dem hilfft derselbige gern dran.⁵³

Doch nicht nur die Fabel, auch die Vorrede, die als fast immer wichtigster Paratext einer Fabelsammlung eng mit der Fabel zusammen gelesen werden sollte⁵⁴, nimmt Bezug auf die ‚schlechteste aller Welten‘. Hierin drückt Luther seine Begeisterung für die äsopische Fabel aus. Er möchte zwar nicht alle äsopischen Fabeln vorbehaltlos empfehlen, andererseits bringt er die seines Erachtens besten unter ihnen aufgrund ihres „Nutz[ens]“, ihrer „Kunst und Weisheit“ mit der „heiligen Schrifft“ in Verbindung.⁵⁵ Ziel sei es zu lernen, „wie man sich im Haushalten, in und gegen der Oberkeit und Unterthanen schicken sol, auff das man klüglich und friedlich unter bösen Leuten in der falschen, argen Welt leben müge.“⁵⁶

In dieser entschiedenen Weltanschauung spiegelt sich ein ethischer Dualismus wider, durch den ein Verständnis der nun folgenden dreizehn Fabeln, darunter auch „Vom Wolff und Lemlin“, präformiert wird. Es handelt sich nicht um die beste aller Welten, in der wir leben, sondern, im Gegenteil die schlechteste. Das Böse sei unzweifelhaft in der Welt und es mache diese zu einer „argen, falschen“. Selbst wenn die Fabel „Vom Wolff und Lemlin“ an sich – ganz im Gegensatz zu einigen ihrer christlichen Vorläufer im Mittelalter, die ebenfalls die Begegnung am Fluss

⁵³ Ebd., S. 46.

⁵⁴ Einschlägig zur Vorrede in Fabelbüchern, insbesondere gerichtet auf die Neuzeit, ist die bereits erwähnte Untersuchung *Noch nicht genug der Vorrede* von Schwitzgebel. Zur Thematik des Paratextes weist die Autorin darauf hin, „dass Genettes bis heute wegweisende Studie, die das Vorwort oder die Vorrede ausführlich“ behandelt habe, „den Zusammenhang zwischen Vorwort und Werk weitgehend unberücksichtigt“ lasse. (S. XIII)

⁵⁵ Dithmar: *Luthers Fabeln*, S. 157 f.

⁵⁶ Ebd.

schildern – mit der Etablierung bzw. expliziter christlicher Werte entschieden hinter dem Berg hält: Man wird in der Aussage *Wer fromm sein will, der muss leiden* im Rückblick auf das in der Vorrede Entfaltete eine Reaktion auf die schlechteste aller Welten sehen können, die darin besteht, das (vermeintlich) bestehende Weltbild mit Geduld und Leidensfähigkeit zu akzeptieren.

Diese Antwort aus Sicht einer christlichen Weltauffassung lässt sich mit der Rolle des Fabellamms auf der Handlungsebene zusammenbringen, womit sich das Epimythion zunächst dem Opfer zuwendet. Übrigens wird im Handlungsteil nicht nur von dem Lamm gesprochen, sondern – an einer der wenigen Stellen, an denen der Erzähler seine Stimme hörbar macht – vom „unschuldigen“ oder dem Unschuldslamm. Im Zusammenhang mit dem Signifikat „Unschuld“ handelt es sich um die einzige Stelle im gesamten Text, in der ein Adjektiv dazu eingesetzt wird, einen Aktanten näher zu charakterisieren. Luther wählt überdies die Verniedlichungsform „Lemlin“, also Lämmlein, was die Hilflosigkeit des Unschuldigen noch besser unterstreicht und sich umso deutlicher gegen den Fabelwolf absetzt. Das tritt deutlich in einer sprachlichen Analyse jenen Satzes zutage, der den Handlungsteil beschließt: „Ey sprach der Wolff, und wenn du gleich viel ausreden und schwetzen kanst, will ich dennoch heint nicht ungefressen bleiben, und würget also das unschuldig Lemlin und frass es.“

In diesem Satz steckt – auf einzelne Wörter bezogen – eine größere Komplexität als man im ersten Moment anzunehmen geneigt ist. Er lässt sich sowohl aus a) juridischer als auch aus b) theologischer Sicht deuten, was eine Überkreuzung beider Codes impliziert. Bereits das halb ausgesprochene, halb ausgerufene „Ey“, mit dem die ‚Grabrede‘ auf das Lamm anhebt, zielt durch seinen zynischen Duktus auf die Entlarvung der besonderen Gewalttätigkeit des Wolfes, sobald dieser seine Maske fallen lässt. Doch die kurze Sequenz macht noch weitere Schlussfolgerungen möglich: Die Sprache, in der die Schilderung des Mordes vorgenommen wird, stellt mit dem Verb „würgen“ ein Lexem zur Verfügung, das in einem denotativen Sinn zunächst die Tötung des Lamms anzeigt, dessen Konnotationen aber noch viel weiter ausgreifen: Zusammen mit dem Substantiv „wargus“ bildet „würgen“ eine Wortfamilie – dies hat Michael Jacoby in seiner sprach- und rechtsgeschichtlichen Untersuchung über

die Begriffe *wargus*, *vargr* gezeigt. Ich kann auf die spezifischen und komplexen sprachlichen Bezüge, die in der angesprochenen Untersuchung um „wargus“ und „vargr“ entfaltet werden (beispielsweise am Mittelhoch- und Niederhochdeutschen, Altnordischen, Germanischen), hier nicht näher eingehen⁵⁷ – es wird aber aus ihnen deutlich, dass Luthers Auswahl des Verbs eine Anspielung auf den „friedlosen Verbrecher“ oder „Wolf-Ausgestoßenen“ mit sich bringt. Weiterhin enthalten sind die Konnotationen von „wargus“ bzw. „warg“ als „Teufel“, „tierisches Ungeheuer“, „Wüstling“, „Würger“, „Frevler“ etc.⁵⁸

Der Akt der Tötung ist somit sprachlich einem theologischen Feld zuzuordnen. Es handelt sich um ein in der Bibel viel bemühtes Bild. Die Konnotationen, die mit dem Bild des erwürgten Lamms an dieser Stelle einhergehen, werden nicht mehr durch intratextuelle Verweise ausgelöst. Luther konnte getrost annehmen, dass das nicht von Nöten sein würde. Stattdessen rückt die Bibel als Intertext in den Vordergrund. Wesentlich mehr noch als im 20. oder 21. Jahrhundert konnte der Fabelautor im 16. Jahrhundert eine genaue Kenntnis zumindest der wichtigsten Bibelstellen voraussetzen. Im Kontext jener Stellen fungiert das der Säugetiergattung Schaf zugehörige Lamm nicht bloß der Stellvertreter eines beliebigen Menschen – eines Herdentiers im übertragenen Sinne –, der sich gegen einen Stärkeren zur Wehr setzt, der sein vermeintliches Recht vollstreckt. Das Lamm ist gleichzeitig die Figur einer anderen (großen) Erzählung, deren Strahlkraft die meisten Erzählungen überragt – eine überzeitliche, göttliche Figur, versehen mit einer doppelten Metaphorik: An der weltlichen Tradition der Fabel orientiert bleibt es sichtbar als ein beliebiger Mensch, gleichzeitig sorgt die *Theriomorphisierung* des Tiers (dem göttliche Attribute zugesprochen werden) für eine Identifizierung mit Jesus Christus als Gottes Sohn. Das *agnus dei* (Lamm Gottes) ist ein seit langer Zeit im Christentum verwendetes Symbol für Jesus Christus. Als biblische Figur verfügt Jesus über kein bedeutenderes symbolisches Attribut als das seiner *Unschuld* – und das von Geburt an: bereits seine Mutter Maria ist unschuldig, da sie ihren Sohn (so lautet die biblische Erzäh-

⁵⁷ Michael Jacoby: *wargus*, *vargr*, ‚Verbrecher‘ ‚Wolf‘. *Eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung*, Uppsala 1974, S. 11–15.

⁵⁸ Ebd.

lung) als Jungfrau empfängt. Exemplarisch für die symbolische Strahlkraft des Lamms sei der Text der Offenbarung hervorgehoben, der von einem Lammopfer berichtet: „Denn Du hast Dich als Schlachtopfer töten lassen/ und hast mit deinem Blut Menschen aus allen Stämmen und Völkern für Gott freigekauft [...].“ (Of, 5) So wird das unschuldige Lamm – das niemand anders verkörpert als Jesus Christus – mit seinem Opfer die Menschheit erlösen. Unschuld verknüpft sich mit dem Gedanken von *Erlösung*.

Unter theologischen Gesichtspunkten ist insbesondere die Tötung des Lamms von herausgehobener Bedeutung. Genauer: Von Bedeutung ist, warum die Andeutung der Bluttat vor den Augen des Lesers als bildhafte Szene erscheint. Im Gegensatz zum ‚Urtext‘ aus der *Collectio Augustana*, der auf die Visualisierung des Mordes verzichtet, stellt „*Lupus et Agnus*“ von Phädrus diesen, wie zu sehen war, ausführlich aus. Der römische Fabeldichter führt seinen Lesern die Bluttat vor Augen, um die Willkür der Gewalt gegen das Recht noch deutlicher hervorzuheben. Diese Gegenüberstellung von Recht und blanker Gewalt bleibt bei Luther erhalten. Vom christlichen Sakrament der Eucharistie ausgehend führt der Mord jedoch noch andere Implikationen mit sich. Noch immer kennen viele von uns die Bedeutung, die das Blut beim Abendmahl innehat. Mit Hilfe von Brot und Wein vollzieht sich die Transsubstantiation; die symbolische Leibwerdung Christi. Analog dazu geht es um die Bedeutung des Lammblutes. Es ist Sühnemittel gegen den Zorn Gottes.⁵⁹

Was an der Fabel wiederholt ins Auge fällt, ist die sprachliche Meisterschaft, mit der Luther den Fokus auf Recht und Gewalt belässt, den Text aber insgesamt in ein Dokument christlicher Weltanschauung überführt. Was in der Charakterisierung des Wolfes – als derjenige, der das Recht des Stärkeren mit aller Gewalt durchzusetzen versucht –, im Handlungsteil bereits aufscheint, konkretisiert sich im Epimythion durch das Signifikat „Gewalt“. Der Satz „Gewalt gehet für Recht“ entfaltet jedoch gleichsam zwei Signifikate: Wenn der Wolf die Sphäre der Gewalt verkörpert, so kann das Lamm nur die Sphäre des Rechts repräsentieren. Somit ergibt sich die binäre Opposition Gewalt kontra Recht. Hieraus lassen sich erhebliche Konsequenzen für das von der Neuzeit geprägte Rechtsverständnis ableiten. Gewalt und Recht stehen sich diametral gegenüber.

⁵⁹ Vgl. Walter Pangritz: *Das Tier in der Bibel*, München/Basel 1963, S. 42.

Beide Pole sind nicht etwa chiasmatisch aufeinander bezogen, wie es etwa einem späteren, modernen Rechtsverständnis nach Kant entspräche, der gemutmaßt hat, dass Recht unter Ausschluss von Gewalt wenig praktikabel sei. Gewalt ist für Luther vom Bösen nicht zu trennen, ebenso wenig wie das Recht vom Guten. Das Lamm, in seiner absoluten Unschuld und Friedfertigkeit, ist die Ikone dieses christlichen Rechts- und Weltverständnisses, das Luther in der Fabel von Wolf und Lamm umsetzt. Die Behandlung eines letzten zentralen Aspekts seiner Fabel zeigt, wie glänzend er es verstand, mit den avanciertesten sprachlichen Mitteln seiner Fabel eine Kraft zu verleihen, die zurückgeführt werden muss auf den Umgang mit einem Sprachgebilde, das insbesondere im 16. Jahrhundert – nicht zuletzt durch Luther selbst – eine erhebliche Popularität erlangte: dem Sprichwort.

3. Fabel und Sprichwort

Eine Alltagssprachliche Definition des Sprichwortes lautet, dass es sich bei ihm um „im Volksmund umlaufende, in sich geschlossene Sprüche von lehrhafter Tendenz und gehobener Form“ handelt, wobei Lutz Röhrich und Wolfgang Mieder drei Hauptkriterien unterscheiden: a) den lehrhaften Charakter des Sprichworts, b) seine Geschlossenheit und c) Volksläufigkeit.⁶⁰ Zutreffender und zudem grundlegender als die angeführten Kriterien – vor allem der lehrhafte Charakter des Sprichworts ist entschieden bestritten worden⁶¹ – scheint mir jedoch die Erkenntnis der Autoren zu sein, dass das Sprichwort im „Boden der Erfahrung“ wurzele und sich gleichzeitig „der Welt der Werte“ zuwende.⁶² Ferner scheint es (in der Form eines „Kommentars“) eine „partiell gültige Lebensregel“ zu formulieren, wobei die „Bedeutung von Sprichwörtern“ stets „von der Gebrauchssituation“ abhängig zu machen ist.⁶³

⁶⁰ Hierdurch grenzen Mieder und Röhrich das Sprichwort von sprichwörtlichen Redensarten, Sinnsprüchen und Sentenzen ab, vgl. Mieder/Röhrich: *Sprichwort*, S. 211.

⁶¹ Z. B. von André Jolles, dessen Beitrag zum Sprichwort in Kürze ausführlich zur Sprache kommen wird.

⁶² Mieder/Röhrich: *Sprichwort*, S. 212.

⁶³ Ebd., S. 213.

Ist diese kurze Kennzeichnung des Sprichworts hinreichend, um seine Funktion in Luthers Epimythion zu erfassen? „Wenn man dem hunde zu wil, so hat er das ledder gefressen, Wenn der wolff will, so ist das lamb unrecht“ – so lauten die zu untersuchenden Sätze, mit denen „Vom Wolff und Lemlin“ beschlossen wird. Luther scheint öfters auf das Sprichwort, das sich hinter dem ersten Satz verbirgt, zurückgegriffen zu haben. Es findet sich in seinem berühmt gewordenen Sprichwortkatalog unter der Inventarnummer 31, syntaktisch leicht verändert: „Der hund hat ledder fressen Wenn man einez zu wil“.⁶⁴ Moderner ausgedrückt: Wenn man jemandem etwas anhaben will, findet sich leicht ein Grund.

Auf den ersten Blick scheint das Sprichwort lediglich eine der im Text vorausgehenden Sprachhandlungen zu reproduzieren. Ein zweiter Blick schafft jedoch Klarheit darüber, dass durch dasselbe eine erweiterte Mensch-Tier-Relation in den Text eingeführt wird. Im Sprichwort agieren nicht einfach nur die Tiere als Stellvertreter menschlicher Handlungen, sondern Mensch und Tier erhalten in nicht-metaphorischer Weise Einzug in die Fabel. Die Erzählung referiert auf die Wirklichkeit. Spätestens seit Odysseus' harmonischer Beziehung mit Argos stößt man immer wieder auf Hunde als engste (tierische) Begleiter des Menschen. Durch das Mittelalter hindurch dienten ihm diese u. a. als Wach-, Hüte-, Jagdhund sowie als Schoßtier (für vornehmlich höhere Stände); außerordentlich berühmt für ihre Treue.⁶⁵ Mehr noch als bei anderen, bloßen ‚Nutztieren‘ war das Bild der Misshandlung des Hundes durch seinen Herrn prädestiniert dafür, Empörung auszulösen. Noch wichtiger ist jedoch: Im Zusammenspiel mit dem Satz vom Recht des Stärkeren führt das Sprichwort eine *Herr-Knecht-Beziehung* ein, die das Recht des Stärkeren in eine konkrete politische Figur einkleidet. Die moralische Ermahnung richtet sich folglich nicht nur diffus auf ‚böse‘ Menschen. Es wird vielmehr ein Aspekt narrativ reaktualisiert und konkretisiert, den Luther schon in seiner Vorrede aufgegriffen hatte: „Lere, Warnung und Unterricht“ sollte die Fabel seiner Meinung nach sein; sie sollte darüber belehren, „wie man sich in Haushalten, in und gegen der Oberkeit und Unterthanen schicken sol,

⁶⁴ Dithmar: *Luthers Fabeln*, S. 180.

⁶⁵ R. M. Hirschberg: „Haustiere im Mittelalter – Hund und Mensch“, in: *Karfunkel. Zeitschrift für erlebbare Geschichte* 89, S. 99–103, hier S. 99.

auff das man klüglich und friedlich unter den bösen Leuten in der falschen, argen Welt leben müge“.⁶⁶ Das friedliche (Über-)Leben in der falschen, argen Welt wird durch die Begegnung von Mensch und Hund ebenfalls wieder aufgegriffen und mit Wolf und Lamm in Beziehung gesetzt. Die Parallelszene setzt einige Menschen in den Status böser Tiere, präziser gesagt: in die Haut von Wölfen. Demnach wird die Lektüre der Fabel so beschrieben, dass „ein Thier dem andern, ein Wolff dem andern die Warheit sagt, Ja zuweilen der gemalete Wolff oder Beer oder Lewe im Buch dem rechten zweifüssigen Wolff und Lewe einen guten Text heimlich lieset, den jm sonst kein Prediger, Freund noch Feind, lesen dürffte.“⁶⁷ Wolf oder Löwe bedeutet für Luther in dem dargestellten Kontext dasselbe. Beide Tiere fungieren als Metaphern für den Menschen, den sich Luther im Naturzustand als wildes Tier denkt.

Nun kann man die geschickte Verbindung von Maxime und Sprichwort noch abstrakter fassen: Luthers narrativer Kniff liegt in einer (vermeintlich) trivialen *Wiederholung* des assertorischen Satzes. Es handelt sich, unter dem Mikroskop betrachtet, jedoch keineswegs um eine *reine* Wiederholung. Der semantische Gehalt, der sich im Anprangern menschlicher Ungerechtigkeit niederschlägt, bleibt derselbe. Gleichzeitig wird über die veränderte Gestalt des Gedankens, die auf der pragmatischen Achse der Erzählung liegt, eine auf einer anderen Ebene liegende Differenz eingeführt. Erst aus diesem Vorgang bezieht die Wiederholung ihre *performative* Kraft. Eine reine Wiederholung der Maxime würde als sinnlos, sogar als falsch empfunden werden. Das liegt weniger an der Botschaft, die ausgesendet wird. Bezogen auf Semantik und Syntaktik verhalten sich beide Sätze identisch: „Wenn man dem Hunde zu wil so hat er das Leder gefressen. Wenn der Wolff wil so ist das Lamb vnrecht.“ Beide Male wird also die Willkür einer Person hervorgehoben, die sich als Stärkerer der Ausübung blanker Gewalt hingibt. Ein gewichtiger Unterschied zeigt sich jedoch darin, dass der erste Satz (Wenn man dem Hunde zu wil so hat er das Leder gefressen.) im Rahmen eines bekannten Sprichworts einen allgemeinen und alltäglichen Fall schildert, der nicht der fiktiven Welt der Erzählung entstammt, sondern der *realen*. Während der zweite Satz (Wenn der Wolff wil so ist das Lamb vnrecht.) in der Fiktion

⁶⁶ Dithmar: *Luthers Fabeln*, S. 158.

⁶⁷ Ebd., S. 160.

verbleibt und die Ereignisse des Handlungsteils in einem Satz zusammenfasst. Dadurch werden mehrere Effekte hervorgerufen: Zunächst entsteht eine Art Mimesis-Effekt, genauer: eine Art Mimesis-Illusion, weil die Fabel vorgibt, mit der Erzählung von Wolf und Lamm einen Fall zu erzählen, der 1:1 übertragbar sei auf die menschliche Sphäre. Darin jedoch besteht gerade die Illusion, die mittels der Verflechtung von Sprichwort und Fabel, in „Wolff und Lemlin“ in besonderem Maße erzeugt wird. Sie entsteht nicht erst durch die Einbeziehung des Sprichworts in die Tierfabel; sie ist kontinuierlich vorhanden, die meiste Zeit jedoch verdeckt. Durch das bewusste Andocken an die empirische Wirklichkeit wird die Erzählung gewissermaßen für einen Moment lang transparent. Obwohl in die Fabelerzählung integrierte Sprichwörter als eine ausgesprochene Besonderheit des 16. Jahrhunderts angesehen werden können, scheinen beide als autonome Textgattungen strukturell eng miteinander verwandt; so eng, dass Hegel glaubte, sie nahezu synonym behandeln zu können.⁶⁸ Auch Jacques Derrida scheint diesen Hegelschen Denkansatz bezüglich der Fabel verinnerlicht zu haben, was sich im nachfolgenden Kapitel in der Auseinandersetzung mit „Le Loup et L'Agneau“ von Jean de La Fontaine nachdrücklich erweisen wird.

Die Praxis, „Promythien und Epimythien mit in [...] Betracht kommenden Sprichwörtersammlungen zu vergleichen“, ist insofern angemessen – so hat es der Romanist Karl August Ott in seinem scharfsinnigen Aufsatz über Lessing und La Fontaine gezeigt –, als „in den Sprichwörtern und den ihnen ähnlichen Nutzenanwendungen der Fabel gerade keine ethische Unterweisung erteilt, sondern ein amoralisches Wissen um den Lauf der Welt ausgedrückt [wird], der sich immer gleich bleibt und doch voll überraschender Widersprüche für den Menschen ist.“⁶⁹ Mit dieser Einschätzung steuert Ott auf einen bestimmten, weit verbreiteten Typus von Fabel zu, die dem Sprichwort ähnelt. Luthers Fabel verkörpert diesen Typus in nahezu idealer Weise, was allein daran erkennbar ist, dass die Fabel über Wolf und Lamm sich spätestens seit dem 13. Jahrhundert mit der Redensart „Kein Wässerchen trüben können“ überkreuzt. Martin Luthers Umformung der Fabel hatte nicht gerade einen

⁶⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik*, Frankfurt a. M. 1986, S. 503 f.

⁶⁹ Ott: „Lessing und La Fontaine“, S. 188.

geringen Einfluss, wie ein Eintrag im Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten nahelegt:

Kein Wässerchen trüben können: niemand etw. zuleide tun, harmlos ungefährlich, unschuldig sein (oft allerdings mit dem Nebensinn der eben nur scheinbaren Harmlosigkeit) [...] Die Rda. geht offenbar auf die Äsopische Fabel vom Wolf und Lamm zurück. [...] Die Rda. kommt in übertr. Bdtg. schon bei dem Prediger Berthold von Regensburg im 13. Jh. vor, dann in Seb. Brants ‚Narrenschiff‘ und bei Luther; bei Hans Sachs in der Formulierung: „und hat kein Wasser nie *betrübet*“. Die Form ‚kein Wässerchen *betrüben*‘ hält sich bis ins 18. Jh.⁷⁰

Nicht immer jedoch ist das Band zwischen Fabel und Sprichwort so eng geknüpft wie bei Luther, was nicht zuletzt daran liegen mag, dass dieser, angelehnt an antike Traditionen, die Fabel im Wesentlichen dem Feld der *Rhetorik* und nicht der *Poetik* zuordnet. Ganz anders scheint es sich im anschließenden Jahrhundert mit Jean de La Fontaine zu verhalten, wenn Ott andeutet, dass bei dem Fabeldichter der Französischen Klassik – man könnte mutmaßen: in direkter Reaktion auf das 16. Jahrhundert – das Verhältnis der beiden Gattungen problematisiert würde. Die „Literatur über Lafontaine“ zeige, so Ott, „daß der Unterschied zwischen der Morallehre und den sprichwörtlichen Weisheiten der Fabel nicht genügend beachtet“ worden sei.⁷¹ Im Anschluss an eine längere Kritik, die Ott gegenüber Karl Vosslers La Fontaine-Deutung anbringt, kündigt er an, den „eigentümlichen Charakter des Sprichworts“ zu erschließen,⁷² um dasselbe dann umso tiefschürfender mit der Fabel in Verbindung zu bringen. Insbesondere diese Stellen von Otts Aufsatz haben des Öfteren den Horizont der Fabelforschung beträchtlich erweitert. Viele der Erkenntnisse freilich verdanken sich der Vorarbeit des bereits erwähnten André Jolles, der das Sprichwort als „einfache Form“ als einer der ersten einer nicht bloß philologischen, sondern gleichermaßen einer philosophischen Betrachtung unterzogen hat.

⁷⁰ Lutz Röhrich: *Das große Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten*, Bd. 3: Sal–Z, Freiburg i. Breisgau 1992, S. 1699, Sp. 1 f.

⁷¹ Ott: „Lessing und La Fontaine“, S. 189.

⁷² Ebd.

Dementsprechend beginnt Ott seine Ausführungen zu Fabel und Sprichwort folgerichtig mit Jolles. Als eines der wichtigsten Merkmale wird in Anlehnung an dessen Essay herausgestellt, dass das Sprichwort nicht „diskursiv“ funktioniere, sondern „apodiktisch“.⁷³ In Gestalt des Sprichworts würde demnach nicht eine Situation analytisch oder darstellend zur Anschauung gebracht; es würde vielmehr überhaupt keine Aussage gemacht, die einen Dialog herbeiführen könnte. Stattdessen sei die Beziehung des Sprichworts zum „gemeinten Sachverhalt“ als „Sonderung“, als „isolierende Herausstellung“ zu verstehen.⁷⁴ Oder noch spezifischer: als „apodiktische Sonderung der einzelnen Erfahrung“.⁷⁵ Jolles, den Ott des Öfteren paraphrasiert, ist gegenüber dem Sprichwort grundsätzlich skeptisch eingestellt – insbesondere unter kommunikativen Aspekten. Er unterscheidet das in seinen Augen *monologisch* agierende Sprichwort in seiner bedenklichen „Wirkungskraft“ von anderen ‚einfachen Formen‘: dem Mythos oder Rätsel, die er „gesprächig“ oder „dialogisch“ nennt:

Im allgemeinen ist die Art, wie ein Spruch einen Sachverhalt meint *a u s s a g e n d*. Darin liegt ein Gegensatz zur Mythe und zum Rätsel, in denen sich die Form in Frage und Antwort vollzieht und deren Art wir deshalb *g e s p r ä c h i g* oder *d i a l o g i s c h* genannt haben. Die Aussage schreitet aber im Spruch nicht verknüpfend oder schließend von Vorstellung zu Vorstellung, von Urteil zu Urteil, sondern sie bezieht sich in einer einmaligen, unbedingten Weise auf einen Sachverhalt – wir nennen deshalb diese Art im Gegensatz zur *d u r c h l a u f e n d e n* oder *d i s k u r s i v e n*: *b e h a u p t e n d* oder *a p o d i k t i s c h*. Es ist klar, daß diese behauptende Art die einzige ist, in der das, was wir Erfahrung genannt haben, zum Ausdruck kommen kann.⁷⁶

Tatsächlich scheint das Bemerkenswerteste am Sprichwort der Umgang mit *Erfahrung* zu sein. Jolles zählt es deshalb zur Welt der Empirie:

⁷³ Ebd., S. 190.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd., S. 163 f.

„[D]iese Welt ist nicht Kosmos, sie ist Sonderung, sie ist Empirie.“⁷⁷ Klarer wird der Gedanke durch eine zusätzliche Veranschaulichung, die der Beitrag von Ott leistet:

Wie das Sprichwort dem Sinne nach nur eine sonderbare Hervorhebung der einzelnen Tatsache leistet, so haben in ihm auch die Worte nur einen ‚empirischen Wert‘: sie heben in den Bindungen die Trennung hervor, in den Bezogenheiten das gesonderte Nebeneinander und werden derart das Mittel für eine gedankliche Operation, die zwar die Mannigfaltigkeit der Erlebnisse und Wahrnehmungen zu Erfahrungen zusammenreihet, aber die Summe der Erfahrungen dennoch als eine ‚Mannigfaltigkeit von Einzelheiten‘ bestehen läßt.⁷⁸

Aus dem von Jolles Gesagten zieht Ott die Konsequenz, „daß das empirisch Gegebene“ eben gerade *nicht* „zu einer Erfahrung zusammengefaßt würde, aus der etwas zu lernen wäre“:

Die Erfahrung ist im Sprichwort kein Anfang, auf dem weiter aufgebaut werden soll, sondern ein ‚Schluß‘. Gebraucht man anlässlich eines gerade geschehenen Ereignis ein Sprichwort, so scheint es [...] fast so, als würde man eine allgemeine Regel von dem gegebenen Fall bestätigen lassen. Dieser Eindruck verdeutlicht aber, daß im Sprichwort der konkrete Fall gerade nicht unter einen allgemeinen Begriff subsumiert, sondern daß nur eine ‚Gleichartigkeit‘ mit einem anderen, ebenso isoliert gesehenen Fall konstatiert wird. Der im Sprichwort ausgedrückte Sachverhalt beleuchtet dabei den vorliegenden Fall in der Weise, dass er als bereits bekannt erscheint, und bezieht ihn somit auf ein Wissen, das man eigentlich schon von vornherein gehabt hat. Seine Tendenz ist demgemäß ‚rückschauend‘ oder ‚resignierend‘ [...].⁷⁹

Diese Kette von lose verbundenen *Fällen*, die Jolles (eingekleidet in ein eindrucksvolles Bild) mit Perlen vergleicht, die man an einer „Schnur der Erfahrung“ nacheinander aufreht, führen in eine Art infiniten Regress:

⁷⁷ Ebd., S. 156.

⁷⁸ Ott: „Lessing und La Fontaine“, S. 190.

⁷⁹ Ebd., S. 190 f.

durch Nennung eines Sprichworts signiert man nachträglich (und wiederholt) eine unbewiesene Behauptung über die Welt. Hierin besteht das Monologische des Sprichworts, das, wie Ott festhält – wiederum mit Blick auf Jolles –, dem *begrifflichen Denken* widerspreche.

Diese Einsicht ist von nicht geringer Relevanz für die Deutung von Luthers Fabel, für die Fabel im Allgemeinen. Obwohl diese weitestgehend mit anderen Mitteln operiert als die Philosophie, so bewegt sie sich doch in einem zumindest quasi-begrifflichen Bereich. Der Bildteil wird vornehmlich mit narrativen Mittel bestritten. Er stellt die Schilderung einer fiktionalen Handlung dar, wobei das Epimythion (als Sachteil) sich der philosophischen Rede nähert, in das Worte wie „Frömmigkeit, Leidenschaft, Recht, Gewalt“ eingebettet sind, die zumindest teilweise als Begriffe gelten können. Doch wie passen Luthers Sätze über den Lauf der Welt beziehungsweise wie verhält sich die quasi-begriffliche Struktur des Epimythions zum Sprichwort? Gar nicht, könnte man sagen. Oder besser: Das Verhältnis ist höchst ambivalent, so dass das Epimythion, das Luther mit der Überschrift „Lere“ versieht, etwas transparent zu machen versucht, eben das Recht des Stärkeren, dasselbe aber gleichzeitig verdeckt. Der Grund für diese Ambivalenz geht auf die ‚Welt‘ des Sprichworts zurück, von der Jolles gefolgert hat, es sei „unmöglich, sich diese Welt begrifflich durchzudenken, denn gerade das begriffliche Denken“ sei es, „wogegen diese Welt sich“ stemme, „was seinerseits diese Welt“ zerstöre.⁸⁰ Noch einmal anders ausgedrückt bedeutet dieser Befund für das Epimythion von „Vom Wolff und Lemlin“, dass in ihm auf der einen Seite moralische Begriffe oder Sätze eingeführt werden, die aber nicht näher expliziert, sondern durch den Einsatz von Sprichwörtern in ihrer universellen Geltungskraft bestätigt und in ihrer Wirkung verstärkt werden.

So resignativ, wie Luthers Fabel die Welt in ihrer scheinbar unabänderlichen Ungerechtigkeit im Endeffekt beschreibt, scheint es sich mit dem Sprichwort im Allgemeinen zu verhalten. Oder um einmal mehr Jolles zu zitieren: „[D]ie Erfahrung in der Form, in der sie der Spruch faßt, ist ein Schluß. Ihre Tendenz ist rückschauend, ihr Charakter ist resignierend.“⁸¹ Mit seiner apodiktischen Signatur, dem nachträglichen Arretie-

⁸⁰ Jolles: *Einfache Formen*, S. 156.

⁸¹ Ebd., S. 158.

ren einer universellen Wahrheit, die sich aus einzelnen, isolierten Erfahrungen speist, entsteht jedoch eine immense Beweiskraft, wie es mit Bezug auf Wilhelm Grimm in *Einfache Formen* herausarbeitet wird: „Das echte volksmäßige Sprichwort“, sagt Wilhelm Grimm, „enthält keine absichtliche Lehre. Es ist nicht der Ertrag einsamer Betrachtung, sondern in ihm bricht eine längst empfundene Wahrheit blitzartig hervor und findet den höheren Ausdruck selbst.“⁸² Diesbezüglich kann das Sprichwort als Instrument der Evidenzproduktion angesehen werden, indem es eine Art von *Theophanie* erzeugt. Das moralische Feld, in „Vom Wolff und Lemlin“ vor allem durch die Maximen kultiviert, wird zugleich von den eingeflochtenen Sprichwörtern überdeckt. Angesichts der Verschmelzung von Sprichwort und Fabel, durch einen Sprung auf eine Metaebene, der die zuvor vorgetragene Handlung nachträglich prägt, lässt sich folgern, dass Luthers Fabel nur den *Anschein* einer Reflexion über das Problem des Rechts des Stärkeren macht. Die Pointe scheint vielmehr darin zu liegen, dass die Moral, in einem Moment etabliert, im nächsten schon wieder vom vermeintlich Faktischen, das im Sprichwort pfeilartig die Leser erreicht, an die Seite gedrängt wird. Metaphorisch gesprochen hüllt Luther die Fabel im Rahmen der beschriebenen Mechanismen in eine dunkle Wolke der Evidenz. „Der Mangel an Moral“, so hat es Jolles in einer der konsequentesten Passagen seines Essays über das Sprichwort niedergeschrieben, „der oft in Sprichwörtern bemerkt und bemängelt wird, erklärt sich daraus, daß in der Welt der Empirie der Begriff Moral fehlt. In jedem Sprichwort deckt man den Brunnen zu – aber erst, wenn das Kind ertrunken ist.“⁸³

Aus der Beobachtung, dass sich im Sprichwort „die Dinge verselbständigen“, schließt Ott in Weiterentwicklung der Gedanken von Jolles sogar auf eine „mehr oder weniger ausdrückliche Ausschaltung des menschlichen Subjekts“, kurz: eine „Ausklammerung des Menschen“.⁸⁴ Diese sehr weitgehende Schlussfolgerung mag zunächst irritieren, weswegen konsequenter Weise zur Sprache kommt, dass der Mensch im Sprichwort eigentlich als im „Mittelpunkt der Welt und des Interesses“ stehend wahrgenommen würde, obwohl *das Handeln selbst* und vor allem der Beitrag,

⁸² Ebd., S. 159.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ott: „Lessing und La Fontaine“, S. 191.

den die einzelnen Subjekte dazu leisten – etwa, indem sie sich zu den Dingen, die sie gebrauchen, verhalten – vom *Common Sense*, der im Sprichwort eine Form erhält, schlichtweg unterschlagen wird: „[D]ie Dinge“, so Ott, „mit denen der Mensch umgeht, die er gebraucht und die das Objekt seiner Tätigkeiten sind“, werden „ihrerseits aus dem konstitutiven Zusammenhang der Handlung gelöst“.⁸⁵ Als konkretes Beispiel zieht Ott das Sprichwort „Der Krug geht zum Brunnen bis er bricht“ heran, mit dem suggeriert würde, dass

[d]er Krug ‚selbst‘ zum Brunnen [geht], er wird nicht mehr getragen, und entsprechend wird die ganze komplizierte Synthese, die erst das Handeln schafft, ersetzt durch Beziehungen, welche die Dinge selbst zueinander zu haben scheinen, durch die selbständige Wiederholung identischer Abläufe, die in Wahrheit durch menschliches Tun verursacht werden, nunmehr aber wie starre, unabdingliche Naturnotwendigkeiten auftreten. Die faktischen Bedingtheiten schreiben allein dem Handeln sein Gesetz vor, und ihnen gegenüber erscheint der Wille des Menschen ohnmächtig; es wird reduziert auf das ohnehin notwendig zwischen den Dingen bestehende Verhältnis, und das häufige Fehlen des Zeitworts ist das adäquate Mittel, mit dem das Sprichwort das Übergewicht der faktischen Beziehungen über das menschliche Handeln sinnfällig macht.⁸⁶

In dieser „Gleichsetzung des Handelns mit der Beziehung ‚selbständiger Fakten‘“ sieht Ott den eigentlichen „Charakter“ des Sprichworts: im Rahmen eines „nachträglichen Bescheidwissens um das, was eigentlich schon vorher klar sein konnte“,

[d]enn jene gegenständlichen Verhältnisse, die es als unveränderlich darstellt, sind ja die gleichen, mit denen im Handeln gerechnet wurde, allerdings nur im Hinblick auf die Möglichkeit der beabsichtigten Tat. Sieht man nun im Sprichwort einmal wieder, daß es von vornherein so kommen mußte, wie es gekommen ist, so ist in diesem Rückblick jedoch die finale Relation von Plan und schließlichem Erfolg qualitativ verändert worden und erscheint nunmehr wie ein kausales Verhältnis von Ursache und Wirkung. Durch diese

⁸⁵ Ebd., S. 191 f.

⁸⁶ Ebd., S. 192.

Verwandlung stellt sich endlich das menschliche Handeln selbst dar wie ein natürlicher Vorgang unter anderen natürlichen Ereignissen; es wird eingeklammert in seine gegenständliche Bedingtheit gesehen und scheint derart ein überschaubarer Ablauf im gewöhnlichen Lauf der Welt zu sein.⁸⁷

Das Sprichwort ist nicht selten das verdeckte Kennzeichen einer metaphysischen Weltsicht, die unbeirrt an einem transzendentalen Signifikat festhält, nach dem sich alles „menschliche Handeln“ auszurichten hat. Es ist von daher wenig verwunderlich, dass es im 16. Jahrhundert eine Blütezeit erlebt. In einer aufgeklärten und nachträglich säkularisierten Welt bilden Sprichwörter so etwas wie Restbestände verdrängter metaphysischer Systeme.

Freilich können auch Metaphern eine solche Funktion erfüllen. Es dürfte kein Zufall sein, dass Ott in seinen Ausführungen selbst auf die nun schon häufiger angesprochene Metapher vom Lauf der Welt zurückgreift, um die Funktion des Sprichworts abschließend festzulegen. Tatsächlich widerspricht dasselbe hartnäckig der Hoffnung auf eine Autonomie der Menschen, die keine andere Wahl zu haben scheinen, als sich dem Willen einer höheren Macht zu beugen. Menschliches Dasein erscheint so im Kern heteronom – im Fall der Fabel Luthers: von Gott bestimmt. Dass das in „Vom Wolff und Lemlin“ verhandelte Recht des Stärkeren das Leben der Menschen bestimmt, wird demnach als unabänderliche Tatsache implementiert.

Ein solch theriozentrisches Weltbild, das aus der Fabel zu seinen Zeitgenossen und heute noch zu uns spricht – die Faszination an der Gestalt des Reformators setzt sich auch im 21. Jahrhundert ungebrochen fort –, ist für das noch zutiefst christlich geprägte 16. Jahrhundert an sich nicht erstaunlich; nichts desto trotz widerspricht es der politischen Realität, die Luther selbst, als Gegner der katholischen Kirche, erheblich veränderte. Und es widerstrebt dem Denken, das die Handlungen der Menschen auf ihr Selbstverständnis hinterfragt. Dass Gewalt vor Recht geht, mag uns missfallen; die Fabel jedoch versucht uns zu suggerieren, dass dies unabänderlich ist. Weil es immer so gewesen ist und sein wird. Nichts anderes meint die Metapher vom Lauf der Welt. Die Begegnung

⁸⁷ Ebd.

von Wolf und Lamm gibt uns zu verstehen: Gott hat die Welt eingerichtet und er hat es gut gemacht.

4. Wolf und Lamm als Formel

Dass für das Sprichwort „Kein Wässerchen trüben können“ immer wieder Luthers Fabel als Quelle erscheint, wird wesentlich verständlicher, wenn wir eine Reihe von Beispielen außerhalb des fragmentarischen Fabelbüchleins zur Kenntnis nehmen, in denen Luther mit der Fabel von Wolf und Lamm in anderen Textumgebungen operiert. Die zu Beginn dieses Kapitels angesprochene, scharfe Auseinandersetzung zwischen ihm und Thomas Müntzer, in der Luther sich selbst in die Rolle des Schafs begibt, das dem Wolf das Wasser getrübt habe, ist ein typisches Beispiel für die Möglichkeit, den kompletten Textbestand einer Fabel auf ein wenige Zeilen langes oder gar nur einen Satz andauerndes Exempel zu reduzieren. So hat Luther die Fabel in einer Predigt gegen die ‚Ketzer‘ (1535) wie auch gegen Huldrych Zwingli, einen seiner größten Widersacher, zum Anschlag gebracht. Äußerst bezeichnend und für den hier verhandelten Kontext einer näheren Betrachtung wert ist ein Text von 1535, der Wolf und Lamm – diesmal nicht aus dem Mund von Zeitzeugen überliefert, sondern schriftlich niedergelegt – in der Vorrede zu einem Werk von Urbanus Rhegius (*Widerlegung der Münsterischen neuen Valentianern und Donatisten*) aufgreift:

„Aber es gehet, wie man sagt: Wenn man dem hunde zu wil, so hat er das ledder gefressen, oder, wie die Fabel Esopi viel feiner sagt: Wenn der Wolff das schaff fressen will, so hats jm das wasser betrübt, ob gleich der Wolff oben und das schaff unden am bach trincket. Sie haben die Kirche mit jrthum und blut, mit lügen und mord erfüllet, noch haben sie kein wasser betrübet. Wir steuren und wehren beide den jrthumen und auffrhuren, noch betrüben wir das wasser. Fris, lieber Wolff, fris, das dir bald ein bein quehr im halse bleibe. Wohlan, es ist die welt und jr Gott, sie können nicht anders thun. Haben sie den Hausvater Beelzebub geheissen, wie viel mehr sein gesinde.“⁸⁸

⁸⁸ Dithmar: *Luthers Fabeln*, S. 202.

Dithmar, der in seinem Kommentar noch einmal zurecht hervorhebt, „[w]ie Luther Fabelzitate und Sprichwörter verknüpft und zur Beweisführung nutzt“, fasst dessen Absicht zusammen: „Luther veranschaulicht: Wenn die Wiedertäufer Streit mit uns ‚Lutherischen‘ suchen, werden sie einen Vorwand finden (wie die Fabel von Wolf und Lamm und das von Luther ergänzte Sprichwort zeigen); aber (wie die Fabel von Wolf und Kranich zeigt) es wird ihnen schaden.“⁸⁹

Allein an der kurzen Passage der Vorrede wird wiederum das rhetorische Geschick Luthers offenbar, mit der er Wolf und Lamm im Kampf der Konfessionen ins Feld führt. Er braucht die Fabeln „Vom Wolff und Lemlin“ sowie „Vom Kranich und Wolffe“ gar nicht mehr ausführlich zu paraphrasieren, um sie gegen die Wiedertäufer einzusetzen. Im Gegenteil: Dadurch, dass er beide Fabeln auf einen moralischen Kern reduziert, der sich mit wenigen Sätzen sagen lässt, werden sie erst zu ‚echten‘ *Exemplen*, die mit der Argumentation verschmelzen können. Interessant ist, dass Luther im vorliegenden Fall mit dem Sprichwort „Wenn man dem hunde zu wil, so hat er das ledder gefressen“ ansetzt, um die äsopische Fabel im nächsten Atemzug lediglich als nachträgliche Ausbuchstabierung des Sprichworts zu begreifen. Nimmt man diese Mechanismen näher in Augenschein, so wäre es eher verblüffend, wenn Hegel seine Fabeltheorie, in der Sprichwort und Fabel komplett miteinander austauschbar scheinen, nicht an Luthers pragmatischen Umgang mit der Gattung geschult hätte. Wie stark Luther sich am Sprichwort ausgerichtet haben muss, beweist die zweite seiner drei Fassungen zu Wolf und Lamm, in der das Epimythion lediglich vom Sprichwort bestritten wird:

Deutung:

Wenn man dem hunde zu wil, so hat er das ledder fressen⁹⁰

An die Wiedertäufer gerichtet, genügt bereits ein kurzer Ausschnitt aus dem Handlungsteil der Fabel, um den Mechanismus des Ins-Unrecht-Setzens des Anderen transparent zu machen. (Um die Unschuld unbestreitbar zu machen, darf der unter logischen Gesichtspunkten bedeutende Hinweis auf die Positionierung der Akteure am Fluss nicht fehlen.)

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Ebd., S. 30.

Es handelt sich lediglich um zwei Sätze, die mit der für Luther typischen Drastik (man greife allein die Wörter „blut, mit lügen und mord“ heraus) Bezug auf die reale politische Situation nehmen – sie kommen mit dem Hinweis auf das Trüben des Wassers aus. Im Ganzen genügen also drei Wörter, um die Fabel auf das gewünschte moralische Desiderat zu reduzieren. Sprichwort und Fabel hat Luther demnach semantisch kongruent behandelt. Eine ästhetische Differenzierung, die trotz allem mitschwingt, nach der „die Fabel Esopi“ den Sachverhalt „feiner“ als das Sprichwort formuliere, entfaltet keine funktionale Relevanz.

Nun ist auch die zweite Fabel „Vom Kranich und Wolffe“ in Luthers Fabelbuch unter der Nummer IX. zu finden:

IX. Vom Kranich und Wolffe.

DA der Wolff eins mals ein Schaf geiziglich [gierig] fras, bleib jm ein bein im Halse über zwerch stecken, davon er grosse Not und Angst hatte. Und erbot sich gros Lohn und Geschenck zu geben, wer jm hülfte. Da kam der Kranich und sties seine langen Kragen dem Wolff in den Rachen und zoch das Bein heraus. Da er aber das verheissen Lohn foddert, sprach der Wolff, Wiltu noch Lohn haben, Dancke du Gott, das ich dir den Hals nicht abgebissen habe, du solltest mir schenken das du lebendig aus meinem Rachen kommen bist.

Diese Fabel zeigt.

Wer den Leuten in der Welt will wol thun, der mus sich erwegen Undanck zuverdienen. Die Welt lohnet nicht anders denn mit Undanck, wie man spricht. Wer einen vom Galgen erlöset, Dem hilft derselbige gern dran.⁹¹

Mit dieser weiteren Fabel kommt dem Wolf ein zusätzliches, negatives Attribut zu: die Gier. Eigentlich schien diese Charaktereigenschaft für den Wolf im Märchen viel typischer – man denke etwa an die berühmten Märchen von Rotkäppchen oder dem Wolf und den sieben Geislein. Dass Luther in seiner Vorrede exakt auf dieses Attribut hinauswill („Fris, lieber Wolff, fris, das dir bald ein bein quehr im halse bleibe.“) lenkt die Aufmerksamkeit einmal mehr auf den Sachverhalt, wie flexibel die Fabel als

⁹¹ Ebd., S. 46.

Exempel in Feindschaftssituationen eingesetzt werden konnte. Denn die Gier stellt in der Fabel lediglich einen mehr oder weniger willkürlichen Ausgangspunkt für die Handlung zur Verfügung – viel einschlägiger wird das Laster von Luther im Rahmen der X. Fabel „Vom Hunde ym wasser“ veranschaulicht –, während die Handlung im Allgemeinen darauf abzielt, dass der Wolf wiederum vom Recht des Stärkeren Gebrauch macht. Obwohl er dem Kranich verspricht, ihn großzügig zu entgelten, verweigert er ihm letzten Endes den Lohn und fügt sogar noch hinzu, dass er ihn hätte töten können, als sich der Kopf des Kranichs im Wolfschlund befand. Das nackte Leben (der Wolf verhält sich hier beinahe noch zynischer als in der Begegnung mit dem Lamm am Fluss) soll Geschenk genug sein. Freilich kommt mit dem Epimythion noch eine weitere Bedeutung ins Spiel, die eher auf die Rolle des Kranichs fokussiert und sich einmal mehr in dem bekannten Sprichwort „Undank ist der Welt Lohn“ erhalten hat. Andererseits ist dieser intentionale Bezug auf die „Welt“ nahe am Bild der schlechtesten aller Welten, wie sie in „Vom Wolff und Lemlin“ modellhaft entworfen wird. Auch die performative Wendung zum Sprichwort hin, „[w]er einen vom Galgen erlöset, Dem hilfft derselbige gern dran“, verhilft der Fabel zu einem ähnlich fatalistischen Ende wie es bei Wolf und Lamm in Szene gesetzt wird.

Für seine Unterstützung des Urbanus Rhegius benötigt Luther jedoch das theologische Weltbild nicht, das beide Fabeln miteinander teilen. Hier genügt es, die Gegner mit der „Ungerechtigkeit“ und „Gier“ von Wölfen zu identifizieren und somit als Feinde zu markieren.

Selbst im 21. Jahrhundert hat der strategische Wert der Wolfsmetapher offenbar nichts an Attraktivität eingebüßt, wie ein jüngeres Buch über Papst Franziskus verdeutlicht. Ob der Autor oder der Verlag die Hauptanregung zu Cover und Titel von Marco Politis Studie *Franziskus unter Wölfen. Der Papst und seine Feinde* gegeben haben (oder gar der Vatikan selbst?), muss an dieser Stelle ungeklärt bleiben.

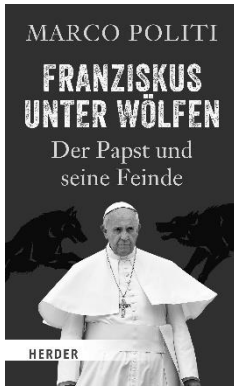


Abb. 3: Eine Publikation des Herder-Verlags aus dem Jahr 2015.

Relevant ist die mindestens ebenso hemmungslose, um nicht zu sagen populistische Verschmelzung von Metapher und Begriff, von Wolf und Feind, die sich kaum anders ausnimmt als im 16. Jahrhundert. Zum anderen die Einsicht, dass sich das negative Wolfsbild nicht nur zum Austragen des Streits zwischen einander entgegengesetzten Konfessionen eignet, sondern ebenso zur Austragung innerkonfessioneller Konflikte. Um zurückzukehren zu Luther und der aggressiven Verwendung der Wolfsmetapher in der Neuzeit: Luther kannte dieses stigmatisierende Verfahren offenbar seit seiner Schulzeit, wie einer seiner jüngeren Biographen, Richard Friedenthal, berichtet. Währenddessen soll es laut Friedenthal ein „ausgebildetes Spionage- und Dezuniantenwesen“ gegeben haben, das „noch den Rutenschwinger auf dem hohen Pult unterstützt“ habe.⁹² Eine spezifische Tradition des symbolischen Umgangs mit Tieren legte fest, wie der Störenfried zu bezeichnen war: „Mit dem Ruf ‚Wolf‘ wurde jeder angezeigt, der ein Wort Deutsch statt Lateinisch sprach, ein eigner ‚Wolfszettel‘ führte Buch über die Missetäter; außer Prügelstrafen gab es auch noch den hölzernen Eselskragen, der zur Schande umgehängt wurde.“⁹³

Mit dem Wolf als symbolischer Figur hatte man demnach ein System geschaffen, in dem als Wolf derjenige markiert wurde, der in irgendeiner Weise gegen die Ordnung verstieß. Mit der Stigmatisierung als Wolf war

⁹² Richard Friedenthal: *Luther. Sein Leben und seine Zeit*, 9. Auflage, München/Zürich 1997, S. 19.

⁹³ Ebd.

also die zumindest kurzzeitige Exklusion aus der Gemeinschaft verbunden. Was im Kleinen in der Schulzeit stattfand, nahm sich auf der Bühne großer Politik verschärfter aus. Den Anderen als Wolf zu bezeichnen, folgte durchaus nicht (nur) der Idee einer Erziehungsmaßnahme für Heranwachsende: Es war anerkanntes Zeichen der Ausgrenzung des oder der Anderen, insbesondere dann, wenn es um den Kampf der Konfessionen ging, der im 16. Jahrhundert tobte. Insbesondere indem man Wolf und Lamm zusammenbrachte, ergab sich nicht nur die Gelegenheit, die Gegenseite zu dämonisieren. Vielmehr konnte man die eigene Sache als uneingeschränkt positiv darstellen, mehr noch: in etwas Heiliges verwandeln. Luther beherrschte diese Praxis meisterhaft. Zudem fand er gelehrige Schüler. Zu Ihnen gehörte beispielsweise sein Schüler und erster Biograph Johannes Mathesius, ein deutscher Pfarrer und lutherischer Reformator, der von 1504 bis 1565 lebte. Mathesius ist der Verfasser der berühmten *Lutherhistorien*, die nicht unbeträchtlich zur rasend schnell sich entwickelnden Berühmtheit des Reformators beitrugen.

Aus der Feder eben jenes glühenden Anhänger Luthers stammt eine weitere Quelle, die sich die Wolf-und-Lamm-Metapher angeeignet hat. Mit ihrer Hilfe soll abschließend transparent gemacht werden, wie flexibel die beiden Fabeltiere innerhalb von Religionsstreitigkeiten einsetzbar waren. Mathesius deutet die Fabel von Wolf und Lamm allegorisch aus, indem er sich ausschließlich auf die erste Anklage des Wolfes (= Trüben des Wassers) stützt. Das Fabelpaar stellt dabei die wahrhafte *Urszene* einer seit jeher verfolgten Christenheit dar: „*Derwegen ein Christ das rechte Bild ist der alten Fabeln vom Wolffe und vom Lamb im Esopo, so miteinander an dem Bache trincken, vnd der Wolff dem Lamb die schuld gibt, es hette ihm das Wasser getrübt. Diß ist ja eben ein Bild der armen Christenheit.*“⁹⁴

⁹⁴ Zitiert nach Herbert Wolf: „Erzähltraditionen in homiletischen Quellen“, in: *Volkserzählung und Reformation*, hg. v. Wolfgang Brückner, Berlin 1974, S. 704–756, hier S. 717.

KAPITEL V

LA FONTAINES IRONIE



Wir verlassen Deutschland und folgen den Spuren von Wolf und Lamm nach Frankreich. Das 16. Jahrhundert ist auch im europäischen Nachbarland eine Blütezeit der christlich geprägten Fabelliteratur.¹ Bevor ich auf Jean de La Fontaine zu sprechen komme, der eine erstaunliche Ausnahme in einem eher fabelarmen Europa im 17. Jahrhundert² darstellt, und mit dessen Fabelwerk im Hinblick auf das ungleiche Paar Wolf und Lamm eine bemerkenswerte Zäsur verbunden ist, werde ich zunächst eine weitere Fabel aus dem 16. Jahrhundert ausführlicher analysieren: zum einen als Kontrastfolie vor dem Hintergrund der Innovationskraft, die man La Fontaine zuschreiben kann, denn bei besagter Fabel handelt es sich um eine eher konventionelle Bearbeitung der Wolf-und-Lamm-Fabel; zum anderen, weil der französische Diskurs über die Fabel sich von dem deutschen bisweilen unterscheidet. Das betrifft die französische Literatur, Philosophie und die Fabeltheorie. Allzu raumgreifend soll diese nicht behandelt werden, da die vorliegende Untersuchung im Kern die deutschsprachige Fabel zum Thema hat; eher geht es um das, was man einen komparatistischen Exkurs nennen

¹ Ein einschlägiges Panorama der neuzeitlichen, französischen Fabeldichtung in Originalquellen bietet Hermann Lindner: *Fabeln der Neuzeit. England, Frankreich, Deutschland. Ein Lese- und Arbeitsbuch*, München 1978, S. 95–153; zur französischen Renaissancefabel (unter Berücksichtigung der mittelalterlichen Versfabel) vgl. Barbara Tiemann: *Fabel und Emblem. Gilles Corrozet und die französische Renaissance-Fabel*. München 1974; zur französischen Aufklärungsfabel vgl. Hassauer: *Philosophie der Fabeltiere*.

² Einige kanonische Texte der Fabelforschung, etwa Kaysers Beitrag „Die Grundlagen der deutschen Fabeldichtung des 16. und 18. Jahrhunderts“ oder auch Leibfried: *Fabel* (1973), gehen davon aus, dass in der sogenannten ‚Barockzeit‘ nichts nennenswert Neues erschienen sei. Während Kayser einen „völligen Ausfall“ konstatiert (S. 79), legt sich Leibfried auf einen Zeitrahmen von 1602 bis 1740 fest, in dem die Fabel eine Stagnation erlebt habe. Immerhin, wie von Leibfried eingeräumt wird, sei die Gattung im Rahmen der Schullektüre – besonders im Lateinunterricht – ein bedeutungstragendes Element der Erziehung (S. 71) geblieben. Von großem Wert blieben die „Fabelmotive“ des Weiteren für die christlich-moralische Erbauung des Volkes, wofür oft genug der Name Abraham a Sancta Clara (1644–1709) angeführt wird. Die These, im 17. Jahrhundert hätte sich im Hinblick auf die Fabel kaum etwas Nennenswertes ereignet, wird durch die neueste Fabelforschung, etwa im Rahmen der Studie von Eichhorn, *Die Kunst des moralischen Dichtens*, im Grundsatz bestätigt, zugleich aber relativiert (vgl. insbesondere S. 245–261). Erkennen lässt sich dies vor allem durch eine von Eichhorn zusammengestellte, ausführliche Bibliographie, die sich bemüht, alle im 18. Jahrhundert erschienenen Fabelbücher in deutscher Sprache zu versammeln. Zwischen 1691 und 1737 führt die Autorin lediglich vier Titel an, danach hebt die Produktion neuer Fabelbücher geradezu sprunghaft an und erschläft keineswegs ab 1770, wie Leibfried annimmt, sondern bleibt bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts konstant hoch. Zur Fabel und Fabeltheorie im 18. Jahrhundert vgl. weiterhin *Europäische Fabeln des 18. Jahrhunderts zwischen Pragmatik und Autonomisierung. Traditionen, Formen, Perspektiven*, hg. von Dirk Rose, Jena 2010.

könnte. Der allerdings scheint, vor allem mit Blick auf die Fabeltiere Wolf und Lamm, unverzichtbar, denn die Relevanz, die das außergewöhnliche Fabelwerk Jean de La Fontaines für sich beanspruchen kann (vermutlich schöpfte kein Fabeldichter vor und nach dem Franzosen die poetischen Möglichkeiten der literarischen Gattung bis zu einem ähnlichen Punkt aus wie der Franzose), machte den Fabeldichter zu einem gesamteuropäischen Phänomen. Ablesen lässt sich sein außergewöhnlicher literarischer Rang nicht zuletzt auch am Diskurs, den die französischen und deutschen ‚Aufklärer‘ um seine Fabeln entfesselten. Die von ihm ausgehende Fabeldichtung fand außergewöhnliche Beachtung, glühende Verehrung einerseits, strikte Ablehnung andererseits.³

Anders als von Barbara Tiemann in ihrer klassischen Studie zu Gilles Corrozet und der französischen Renaissancefabel hervorgehoben, die in La Fontaine (in der Nachfolge Corrozets) den letzten Vertreter einer seit dem Mittelalter sich kontinuierlich fortsetzenden *Pictura-Poesis*-Literatur erkennt,⁴ werde ich Gründe dafür zu benennen versuchen, warum Jean de La Fontaines Fabelwerk im Gegenzug einen Bruch mit den Idealen der Renaissancefabel provoziert. Dieser Riss im Gefüge der traditionellen Fabel erweist sich einmal mehr durch die große Popularität der Fabeltiere Wolf und Lamm, derer sich sowohl Gilles Corrozet, in seiner Fabel „Du Loup & De L’Aigneau“ (1542) als auch La Fontaine („Le Loup et l’Aigneau“, 1668) angenommen haben. Im Anschluss an die akribischen Studien Karlheinz Stierles zur klassischen Moralistik lässt sich „Le Loup et l’Aigneau“ als Frucht einer Geisteshaltung verstehen, die Stierle mit dem Begriff „Negative Anthropologie“ einzufangen versucht hat.⁵ La Fontaine wird damit in ein Denken eingruppiert, das vor allem in Gegnerschaft zu

³ Ausführlich abgehandelt wird dieses Thema im Aufsatz von Karl August Ott, „La Fontaine als Vorbild. Einflüsse französischer Fabeldichtung auf die deutschen Fabeldichter des 18. Jahrhunderts“, in: *Die Fabel*, S. 76–105.

⁴ Vgl. Tiemann: *Fabel und Emblem*, S. 9.

⁵ Vgl. hierzu insbesondere die folgenden Studien des Verfassers: „Poesie des Unpoetischen. Über La Fontaines Umgang mit der Fabel“, in: *Poetica* 4 (1967), S. 508–533; „Die Modernität der französischen Klassik. Negative Anthropologie und funktionaler Stil“, in: *Französische Klassik. Theorie, Literatur, Malerei*, hg. v. Fritz Nies und Karlheinz Stierle, München 1985, S. 81–128; „Was heißt Moralistik?“, in: *Moralistik. Explorationen und Perspektiven*, hg. v. Rudolf Behrens und Maria Moog-Grünewald, München 2010, S. 1–22.

einer *positiv-optimistischen Anthropologie* erscheint, ausgehend vom einflussreichen Wirken Descartes'.⁶ Mit besonderem Blick auf die Entwicklung der Wolf-und-Lamm-Metapher ergibt sich, ausgehend von der These Stierles, die Möglichkeit, auf die jüngeren Thesen einer Politischen Theologie zu antworten, die La Fontaines Wolf-und-Lamm-Fabel als Speerspitze eine Denkbewegung gedeutet hat, deren Klang wiederum mit dem Namen Descartes eng verbunden ist: Dass Descartes und Augustinus in Frankreich die geistigen Väter von Port Royal waren – einer von der Äbtissin J. M. Arnauld begründeten philosophisch-theologischen Schule, die im 17. Jahrhundert großen Einfluss auf die französische Kultur ausübte⁷ –, hat der französische Theologe und Philosoph Louis Marin in seinem Buch *La Parole mangée et autres essais théologico-politiques* (1986) angemerkt.⁸ Vor diesem Hintergrund wird La Fontaines Fabel „Le Loup et L'Agneau“ gewissermaßen als verlängerter Arm von Port Royal bestimmt: als Sprachrohr einer „Glaubensgemeinschaft“⁹, die sich der Malerei und der Literatur zu bedienen versuchte, um ihre Ideologien durchzusetzen. Jacques Derrida hat sich in seinen letzten Arbeiten, die im Wesentlichen der Entstehung einer Tierphilosophie gewidmet waren – vor allem in seinem für diese Arbeit zentralen Entwurf einer Genealogie des Wolfes –, zumindest einigen grundlegenden Thesen Marins angeschlossen und diese, wie sich im vorliegenden Kapitel zeigen wird, weiterverfolgt.¹⁰ Äußerst hartnäckig war Marin in seinem Werk stets darum bemüht, die „theologischen Implikationen des westlichen Verständnisses

⁶ Vgl. Stierle: „Die Modernität der französischen Klassik“, S. 85.

⁷ Vgl. zum Thema Port Royal ferner Reinhold Clausjürgens: *Erkenntnis und Sprache in Port-Royal*, Bielefeld 1984.

⁸ Louis Marin: *Food for thought*, London 1989 [*La Parole mangée et autres essais théologico-politiques*, Paris 1986], S. 56.

⁹ Vgl. hier insbesondere das Kapitel „The Reason of the Strongest is always the best“ (*Food for thought*, S. 55–84). Zu Marins Auseinandersetzung mit Port Royal vgl. Vera Beyer und Jutta Vorhoeve: „Nichts dahinter. Eine Einleitung“, in: *Das Bild ist der König. Repräsentation nach Louis Marin*, hg. v. Vera Beyer, Jutta Vorhoeve und Anselm Haverkamp, München 2006, S. 7–12, hier S. 9.

¹⁰ Dessen Verdienste um die Interpretation der Fabel werden in Derridas nachgelassener Vorlesung deutlich gemacht. Eindringlich legt Derrida seinem Seminar Marins Monographie *La Parole mangée et autres essais théologico-politiques* ans Herz, insbesondere die Kapitel „L'animal Fable“ sowie „La raison du plus fort est toujours le meilleure“ (28 f.). Markus Sedlaczek und dem *Passagen Verlag* seien an dieser Stelle herzlich gedankt für die großzügige Bereitstellung der Korrekturfahnen im Vorfeld der Publikation von *Das Tier und*

von Repräsentation aufzuzeigen“, deren Potenz Marin vor allem im Zugriff auf die Macht bildhafter Zeichen gesehen hat.¹¹ Für die Frage, welche Rolle Wolf und Lamm in La Fontaines Fabel „Le Loup et L’Agneau“ übernehmen, und wie Derrida diese Rollen ausdeutet, spielt Marins Analyse der absolutistischen Macht des Königs eine Rolle, der seine souveräne Position durch bestimmte, machtvolle Bilder oder Zeichen, durch Malerei oder Literatur, legitimiert.¹² Obwohl Derrida einerseits seine eigene Interpretation von der Marins abgrenzt, betont er doch gleichzeitig deren Überkreuzungen. Vor allem verweist er auf den oben angedeuteten Bezug zu Port Royal, insofern Marin „eine historische Verbindung zwischen mehreren Texten“ vorschläge, die ein zeitgenössisches Ensemble bilde: nämlich „die [...] Fabel von La Fontaine, die *Allgemeine Grammatik* und *Die Kunst des Denkens* von Port-Royal, sowie schließlich Pascals berühmter Gedanke über die Beziehung von Gerechtigkeit und Gewalt“.¹³

Ich möchte diese La Fontaine-Lektüre, die Derrida, über Wolf und Lamm als Metapher hinausgehend, zur Grundsatzkritik an der Fabel als Gattung benutzt, nicht nur im Hinblick auf mein Thema ausführlich würdigen, sondern gleichsam einer detaillierten Kritik unterziehen. Denn Derridas Deutung des Fabelwerks, die sich – da dieser in seinen Schriften zwar die anthropologische Differenz immer im Blick hatte, aber erst in den letzten Lebensjahren sich ihr in systematischer Weise widmete – über Jahrzehnte hinweg erstreckt, stellt ein eindrückliches Zeugnis für eine politische Instrumentalisierung der Fabel dar. Typisch für sie ist, dass Wolf und Lamm quasi synonym mit der Fabel überhaupt gesetzt werden, was zur Konsequenz hat, dass Derrida seine grundlegende Kritik an der literarischen Gattung, ja am Narrativen überhaupt, am Leitfaden der verfeindeten Fabeltiere entfaltet. Auch im Zuge seiner Genealogie des

der Souverän I. Ersterem danke ich überdies für das ein oder andere intensive und anregende Gespräch über Jacques Derridas Tierphilosophie.

¹¹ Beyer/Vorhoeve: „Nichts dahinter“, S. 9.

¹² Pascal steht im Mittelpunkt der intensiven Auseinandersetzung Marins mit Port Royal, die er zunächst in *La critique du discours: études sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal* (1975) grundlegend entfaltet, die sich aber in späteren Jahren, wie Vera Beyer und Jutta Voorhoeve in ihrer Einleitung zum Band *Das Bild ist der König. Repräsentation nach Louis Marin* (München, 2006, S. 7–23, hier S. 8) betonen, etwa mit dem Sammelband *Pascal et Port Royal* (1997), fortgesetzt hat. Port Royal ist für Marin zu einer Art Ausgangspunkt seiner Politischen Theologie geworden.

¹³ Derrida: *Das Tier und der Souverän I*, S. 28 f.

Wolfes, die dem Wolf als *dem* politischen Tier überhaupt gerecht zu werden versucht, und die wiederum im Zentrum einer Auseinandersetzung um Tier und Souveränität steht, wird der Fabel, wie bald zutage treten wird, eine außerordentliche Beweiskraft aufgebürdet. Die vorliegende Studie vermag Derridas weiträumigen und bisweilen etwas zu schematischen Entwurf einer Genelykologie, deren Wert sich für die Frage der politischen Tiere erst noch erweisen muss, zu ergänzen; gleichsam will sie dieser, mit Blick auf die Fabel, deren Mitwirkung an der Fundierung einer anthropologischen Differenz sich weitaus komplexer ausnimmt als von Derrida angenommen, widersprechen.

1. The good, the bad & ugly: Gilles Corrozets Emblemfabel „Du Loup & De L'Aigneau“

Gilles Corrozets Fabelsammlung *Les Fables du très ancien Esope, mises en rithme françoise* von 1542, der mein erstes Analyseobjekt entstammt, bildet, vollständig dem Geist der Emblemliteratur verpflichtet,¹⁴ eine zeittypische Erscheinung. Eine gewisse Ironie scheint darin zu liegen, dass Marin in seinem Bemühen, La Fontaine und seine Fabeln, mit der dogmatischen Philosophie und Theologie, die sich in Port Royal bündelt, in Übereinstimmung zu bringen, daran scheitert, dass er mit dem von ihm gewählten Gegenstand ausgerechnet das unzutreffendste aller möglichen Beispiele bemüht. Eine viel größere Nähe scheint hingegen, wie sich in Kürze herausstellen wird, zwischen Port Royal und der Fabel von Gilles Corrozet zu bestehen.

In ihrem Versuch, eine Typologie der französischen Fabel zu entwerfen, die mit Abstrichen auf eine gesamteuropäische Fabel ausgedehnt werden kann, kommt Friederike Hassauer auf den Funktions- und Strukturwandel der französischen Fabel der Aufklärung zu sprechen. Hassauers Studie hat sich zum Ziel gesetzt, einen *historischen Wandel der Gattungsfunktionen* nachzuzeichnen. Dem am häufigsten vorkommenden Typus nennt die Autorin – bezogen auf den unscharfen Epochenbegriff wie bereits angemerkt etwas zu stark verallgemeinernd – „traditionelle

¹⁴ Grundlegend hierzu nach wie vor die Monographie von Tiemann, *Fabel und Emblem. Gilles Corrozet und die französische Renaissancefabel*.

Fabel“, worunter wir die „Fabel des europäischen Mittelalters und der Renaissance“¹⁵ zu verstehen haben. Gestützt auf eine breite Basis von Quellen wird die Funktion der traditionellen Fabel auf „Vermittlung eines festen Gefüges von sozialem Wissen auf der Ebene sprichwörtlicher Weisheit“ terminologisch festgelegt.¹⁶ Man wird darunter die Verknüpfung von Fabel und Sprichwort sehen dürfen, ähnlich wie bei Martin Luther und der deutschen Reformationsfabel, allerdings zielt der Ausdruck „sprichwörtliche Weisheit“ nicht zwingend auf die Verwendung sprichwörtlicher Redensarten hin. Hassauer scheint allgemeiner eine bildhafte Verdichtung der in der Fabel modellierten Situation anzupeilen, gemäß dem Fall etwa, dass Fabel und Emblem oder Fabel und Allegorie einander angenähert werden. Insbesondere wird die ‚traditionelle Fabel‘ epistemologisch dadurch definiert,

Ratschläge für den Erfolg von Lebensklugheit gegen Macht und Dummheit zu geben. Die sprichwörtliche Weisheit der traditionellen Fabel ist als Enklave von Alltagswissen zwar von einem übergeordneten Bereich religiösen Wissens nicht vollständig zu trennen, aber Moral im Sinn ethischer Programmatik ist nicht das Thema dieses Fabeltyps; besteht doch sein Charakteristikum darin, daß er ‚gerade keine ethische Unterweisung erteilt, sondern ein amoralisches Wissen um den Lauf der Welt ausdrückt.‘¹⁷

Feiner justiert wird die Kennzeichnung der traditionellen Fabel im Hinblick auf die „Renaissancefabel“ – gewissermaßen als Subtypus der traditionellen Fabel, der einen epochenspezifischen Zeitraum abdeckt –, auf deren Verbindung mit der „Gattung der Emblemliteratur“ Hassauer nachdrücklich insistiert. Durch solcherart Kollaboration hätte sich die „Funktionstradition des ‚erbaulich-unterhaltsamen Bilderbuchs‘“ begründet.¹⁸

Auch Corrozets Mitte des 16. Jahrhunderts entstandene Bearbeitung von Wolf und Lamm („Du Loup & De L’Aigneau“) ließe sich auf den Seiten eines solchen erbaulich-unterhaltsamen Bilderbuchs wiederfinden,

¹⁵ Hassauer: *Philosophie der Fabeltiere*, S. 21.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

imprägniert, wie Tiemanns Corrozet-Studie an vielerlei Stellen ausdrücklich belegt, vom „Geist der christlichen Morallehre“. ¹⁹ Dieser drückt sich in weiten Teilen durch die für die Renaissance außergewöhnlich wichtige Verbindung von Fabel und Emblem bzw. Fabel und Bild aus, da die Fabel ganz vom Sinn und Aufbau des Emblems her entworfen wird. Dasselbe zeichnet sich grundsätzlich durch seine dreiteilige Anlage aus und kann wie folgt beschrieben werden:

Sein Bild zunächst, die *P i c t u r a* (icon, Imago, auch Symbolon), ein kleiner Holzschnitt oder Kupferstich, zeigt beispielsweise eine Pflanze oder ein Tier, Geräte, Tätigkeiten oder Vorgänge des menschlichen Lebens, eine historische, mythologische, biblische Figur oder Szene. Aus vielen Quellen wird diese Motivik gespeist. Ägyptische Hieroglyphen, Gemmen und Skulpturen des Altertums, römische Münzen und Medaillen, zahllose antike Bildstoffe auch, die durch das Mittelalter überliefert und umgedeutet worden sind, Bestiarien und Herbarien, der ‚Physiologus‘ insbesondere, auch Werke der Renaissancemaler und bebilderte wissenschaftliche Werke der neueren Zeit haben dazu beigetragen, die Bibel natürlich und die antike Mythologie, Dichtung, Geschichtsdarstellung und Naturbeschreibung, Fabeln, Anekdoten und Sprichwortsammlungen, aber ebenso die eigene Beobachtung der Natur und des menschlichen Lebens. ‚Nulla res est sub Sole‘, formulierte 1687 Bohuslaus Balbinus, ‚qvae materiam Emblematis dare non possit‘. Über dieser *Pictura*, bisweilen noch in ihr Bildfeld einbezogen, erscheint eine kurzgefasste Überschrift, die lateinische, mitunter auch griechische oder volkssprachliche *I n s c r i p t i o* (Motto, Lemma), die nicht selten antike Autoren, Bibelverse oder Sprichwörter zitiert. Sie gibt in manchen Fällen nur eine Bezeichnung des Abgebildeten, häufiger eine aus dem Bild abgeleitete Devise oder knappe Sentenz, eine sprichworfahfte Feststellung oder ein lakonisches Postulat. Unter der *Pictura* schließlich steht die *S u b s c r i p t i o*, die das im Bild Dargestellte erklärt und auslegt und aus dieser Bildbedeutung häufig eine allgemeine Lebensweisheit oder Verhaltensregel zieht: zumeist ein Epigramm von unterschiedlicher Länge, an dessen Stelle aber in manchen Emblembüchern auch ein Prosatext von größerem Umfange tritt. Mit der in Prosa gefassten *Subscriptio* freilich ist schon die Auflösung der

¹⁹ Vgl. Tiemann: *Fabel und Emblem*, S. 13.

emblematischen Grundform vorgebildet, die am Ende etwa dazu führt, daß die *Inscriptio* zur Kapitelüberschrift, die *Pictura* zum Initialbild, die *Subscriptio* zum Predigttext ausartet [...]

Miteinander übernehmen *Inscriptio*, *Pictura* und *Subscriptio* des Emblems die Doppelfunktion des Darstellens und Deutens, des Abbildens und Auslegens.²⁰

Gemessen an dieser umfassenden Beschreibung des emblematischen Baus eines Textes weist das Promythion von Corrozets Fabel „Du Loup & De L'Aigneau“ – gemäß der für das Emblem so typischen Dreiteilung *Inscriptio*, *Pictura* und *Subscriptio* – starke Parallelen zum emblemhaften Motto auf, das im vorliegenden Beispiel lautet: „Der Böse sucht nach Gelegenheiten, um dem Unschuldigen zu schaden.“²¹ („Le Mauvais cherche occasion de faire mal a l'innocent.“) Das Motto enthält in der Überschau bereits die Essenz der Handlung der kompletten Fabel, im Grunde – gemäß Lessings Diktum der Fabel – einen einzigen moralischen Satz, aus dem heraus die Handlung und ihre anschließende Auslegung erfolgt:

Vom Wolf und vom Lamm. – Der Böse sucht nach Gelegenheiten, um dem Unschuldigen zu schaden. – Man sagt im Volksmund: Wer seinem Hund übel will, sagt, auch wenn dem in Wirklichkeit gar nicht so ist, daß er die Tollwut hat. – Ein ganz grauer, listiger und bösertiger Wolf und ein Lamm von ganz einfachem und gutem Gemüte tranken beide nach ihrer Gewohnheit in einem reizenden und anmutigen Bächlein, das Lamm unten, der Wolf weiter oben, der in gespielter Wut dem Lamm vorwarf: ‚Warum trübst du so sehr diesen schönen Bach, an dem ich mich laben möchte.‘ Das Lamm antwortet ganz bedächtig: ‚Gnädiger Herr, ich habe das Wasser mit Sicherheit nicht getrübt, ich stehe ja unterhalb und ihr oberhalb.‘ – ‚Dein Vater spielte mir eines Tages ganz übel mit‘, sprach da der Wolf, ‚und seinetwegen sollst Du sterben; da hilft kein Bitten und kein Beten; niemals wirst du mehr aus diesem Bache trinken.‘ Dann erwürgte er es trotz seiner geschickten Gegenrede. In diesem Fall hatte die Gewalt kein sachliches Argument auf ihrer Seite. Genauso

²⁰ Arthur Henkel und Albrecht Schöne: „Vorbemerkungen der Herausgeber“, in: *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, hg. v. Arthur Henkel und Albrecht Schöne, Stuttgart/Weimar 1996 [1967], S. IX–XXXI, hier S. XII.

²¹ Corrozets Fabel wird hier, wenn nicht anders angegeben, zitiert nach der Übersetzung von Linder in *Fabeln der Neuzeit*, S. 272 f.

unrechtmäßig unterdrücken die Großen die Kleinen, ohne daß jene sie beleidigt hätten. Durch irgendeine List, einen juristischen Trick, durch arrogante Reden, Gewalt oder mit seinem Reichtum tötet und verletzt der Böse den Unschuldigen. Er gerät in solche Habgier, daß er sich von dessen Gütern dick und fett frißt und an seinem Blut weidet, bis sein Bauch prall gefüllt ist.²²

Besonders kennzeichnend für die durch den Auftaktsatz angestrebte Sinnbildung ist die Gegenüberstellung zweier, insbesondere unter Erwägungen der christlichen Moral interessanter idealtypischer Charaktere: der Böse und der Unschuldige. Oder treffender, um das emblematische Moment substantivisch stärker herauszuarbeiten: das Böse und die Unschuld.

Auf das Lemma folgen einige weitere Sätze in Sprichwortform. Sie markieren eine Art Übergangsstadium zum Handlungsteil oder, aus Sicht der Emblemik, *Pictura*. Besondere Beachtung muss an Corrozets Fabel das Bild-Text-Verhältnis finden, genauer: ein Holzstich, der sich durch eine „reiche Rahmung“ auszeichnet: eine Art monumentales Säulenportal (vgl. Abb. 4), in das das Bild von Wolf und Lamm am Fluss, gemeinsam trinkend, eingelassen ist.²³ Die *Pictura* steht somit im Zentrum der Bildkomposition, über und unter ihr findet sich die symmetrisch in zwei Hälften geteilte *Inscriptio*. Die Rahmung verleiht dem Text-Bild-Gebilde eine ausgesprochen erhabene Anmutung, die beinahe an eine moderne Kinoleinwand erinnert. Durch sie wird die universelle Bedeutung der moralischen Maxime, die sich über dem Bild befindet („Der Böse sucht nach Gelegenheiten, um dem Unschuldigen zu schaden.“) unterstrichen. Es ist ein typischer Zug des Emblems, „ins Allgemeingültige und überpersönlich Verbindliche“ auszugreifen. Emblematischer, wie die allgemeinen Forschungen zum Emblem enthüllen, geben oft mehr „als eine bloße Erläuterung der Bildbedeutung“; diese wird von ihnen nicht selten in einen „Appell überführ[t]“, aus dem „bestimmte Forderungen an das menschliche Verhalten“ abgeleitet werden.²⁴ So spricht aus dem

²² Ebd.

²³ Vgl. Christian L. Küster: „Die gedruckte Fabelillustration im 15. und 16. Jahrhundert“, in: *Fabula docet. Illustrierte Fabelbücher aus sechs Jahrhunderten*, Braunschweig 1983, S. 34–49, hier S. 43.

²⁴ Henkel/Schöne: „Vorbemerkungen der Herausgeber“, S. XII.

Emblem oder der dem Emblem nachempfundenen Fabel ein „imperativische[r] Maximencharakter“.²⁵

Mag auch auf den ersten Blick das auf dem Holzstich abgebildete Zusammentreffen der beiden feindlichen Parteien friedlich wirken – auf den zweiten Blick machen die mächtigen Proportionen des Wolfs gegenüber dem Lamm, das unterhalb seines Angreifers aus dem Fluss trinkt, einen einschüchternden, ja boshaften Eindruck. Ebenso unterscheiden sich die Gesichter der Fabeltiere, insbesondere durch die unterschiedliche Mimik, deren gegensätzliche Züge durch wenige Striche angedeutet werden. Während der Wolf grimmig, mit hochgezogenen Augenbrauen, vor sich hinblickt, wirkt das Lamm freundlich.

Interessant für den hier vorliegenden Kontext ist das unter den Fabeltieren eingeritzte Sprichwort, dessen Thema und Machart für einen Wiedererkennungseffekt sorgen: „Man sagt im Volksmund: Wer seinem Hund übel will, sagt, auch wenn dem in Wirklichkeit gar nicht so ist, daß er die Tollwut hat.“ („On dict en vulgaire langaige, Qui veult faire mal à son chien,/ Presupposé qu’il n’en soit rien/ Toutesfoi dict qi’il a la raige“.) Mit dem vorliegenden Sprichwort, das beinahe deckungsgleich mit jenen Sätzen erscheint, die Luther in seiner Fabel „Vom Wolff und Lemlin“ verwendet hatte („Wenn man dem hunde zu wil, so hat er das ledder gefresen.“), versucht Corrozet mit dem Bild der Verleumdung des Hundes durch seinen Herrn – offenbar mit dem Ziel, sich durch Vorspiegelung einer nicht vorhandenen Krankheit (Tollwut), die als gemeingefährlich eingestuft wurde und zwangsläufig zur Tötung des Hundes führen musste – eine Empörung seines Lesepublikums hervorzurufen.

²⁵ Ebd.

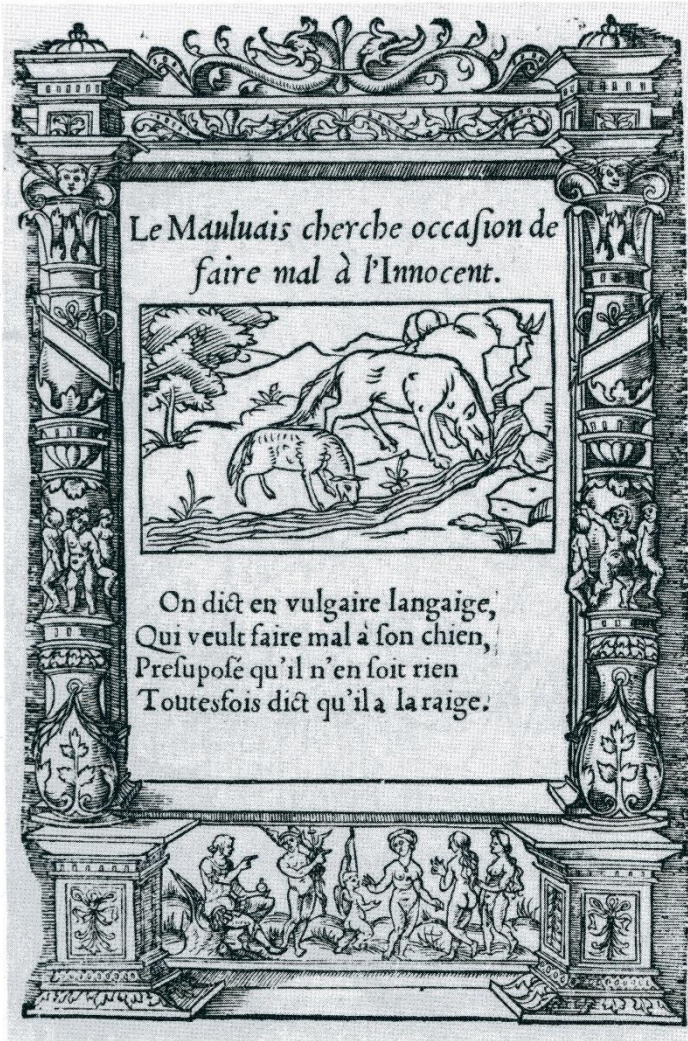


Abb. 4: Der hier abgebildete Holzschnitt zur Fabel „Du Loup & De L'Agneau“ erschien 1542 in Gilles Corrozets *Les Fables du très ancien Esope, mises en rithme françoise* bei Denis Janot.

Trotz deutlicher Parallelen zwischen Luther und Corrozet lassen sich durchaus auch gewichtige Unterschiede an der Einbindung des Sprichworts in die Fabel herausarbeiten. Während Luther es ausschließlich auf eine enge Verzahnung von moralischem Satz und Sprichwort im Rahmen des Epimythions abgesehen hat – eine Verbindung, die auf engstem Raum dem Satz vom Recht des Stärkeren Anschauung und moralische Qualität hinzufügt –, tritt bei dem Renaissancedichter noch eine andere Intention in den Vordergrund.

In der von Corrozet modellierten Begegnung zwischen Wolf und Lamm verschmelzen nämlich moralischer Satz und Sprichwort zu einer Einheit, jedoch mit dem Unterschied, dass Luther eine juristische Frage mit einer theologischen respektive einen juristischen mit einem theologischen Code verknüpfte hatte. Oder besser noch: den juristischen Code, der die Frage des Rechts des Stärkeren problematisiert, theologisch beantwortet hatte. Wer fromm sein will, müsse leiden, dieses Weltbild legt Luthers Fabel nahe, da Gewalt stets über das Recht triumphiere. Dahingehend standen Wolf und Lamm nicht nur metaphorisch Pate für nur eine momentane Entwicklung; sie dienten der Prophezeiung, dass es sich für alle Zeiten so verhalten sollte. Mit dieser pessimistischen Sicht auf die Zukunft der menschlichen Gesellschaft wird das Recht des Stärkeren keineswegs begrüßt oder ausdrücklich affirmiert, allerdings als göttliche Einrichtung hingenommen oder vielmehr legitimiert.

Anders bei Corrozet: Hier wird der juristische Diskurs nahezu komplett ausgeklammert; zumindest verliert er deutlich an Kontur. Stattdessen ist die Wolf-und-Lamm-Szene im Sinne der Illustrierung einer erbaulichen, christlich fundierten Moral angelegt. Mit den Fabeltieren als Aktanten wird ein in weiten Zügen dualistisches Weltbild entworfen, das Fragen um gut und böse, um Schuld und Unschuld verhandelt.

Erstes Anzeichen einer solchen Intention ist die in das vorangestellte Sprichwort eingeflochtene parataktische Wendung „auch wenn dem in Wirklichkeit gar nicht so ist“, ohne die das Sprichwort selbst nicht nur verständlich bliebe, sondern sogar griffiger direkter zum Ziel seiner eigentlichen Botschaft käme – es lautete dann nämlich: „Wer seinem Hund übel will, sagt, dass er die Tollwut hat.“ Vor diesem Hintergrund muss es eine besondere Bewandnis mit Corrozets Satz auf sich haben, die darin zu suchen ist, dass sein Sinn auf eine erste Konkretisierung des Prototyps

des schlechten oder bösen Menschen hinauswill. Auslegen lässt sich der Eingangssatz überdies als Anspielung auf den Dekalog, dessen achtes Gebot (nach dem evangelischen Katechismus) „Du sollst nicht Falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten“ lautet. Wenn man etwas behauptet, obwohl dem nicht so ist, so handelt es sich um eine Lüge – eine aus christlicher Sicht zu verurteilende Todsünde. Aus Sicht der moraltheologischen Tradition gilt die Lüge – zusammen mit der List – als „moralisch verwerflich“.²⁶ Ein gewisses „Pathos der Wahrhaftigkeit“, von Augustinus und Thomas von Aquin ausgehend, unterstellt jedem, der auf List oder Lüge zurückgreift, eine „tieferliegende Verkehrung“; wer gegen das Gebot der Wahrhaftigkeit verstößt, gilt als „gemeinschaftsunfähig“.²⁷ Bereits zu Beginn also offenbart sich die Fabel ganz und gar als Instrument geistlicher Moraldidaxe. Inwiefern sich der böse Charakter, der gleich zu Beginn als solcher identifiziert wird, auf der ständigen Suche nach Gelegenheiten zu befinden scheint, um dem Unschuldigen zu schaden, wird im Fortgang des Sprichworts nicht nur veranschaulicht, sondern auch insofern konkretisiert, als sich hier bereits die erste Spur einer allgemeinen, poetisch ins Werk gesetzten *Physiognomie des Bösen* abzeichnet: Böse Menschen erkennt man nach dem Willen des Promythions daran, dass sie zur Lüge neigen. Angelehnt an die augustinische Tradition, nach der der „Widerspruch zwischen Wahrheit und Lüge mit dem kontradiktorischen Gegensatz zwischen Gut und Böse zusammenfällt“,²⁸ erscheint die Fabel wie eine Umsetzung des assertorischen Satzes *Alle Lügner sind böse*.

Wie aber sieht man ‚bösen Menschen‘ ihre Bosheit an? Dass die Darstellung der Fabelcharaktere im Hinblick auf ihre stereotypischen Eigenschaften ganz im Sinne emblematischer Verdichtung von Zeichen den Kern von Corrozets Renaissancefabel ausmachen, erkennt man auch am Verhältnis des Handlungsteils zum Sachteil: Während Luther den Katalog der Anklagen im Prozess gegen das Lamm mit Blick auf Babrios' antike Wolf-und-Lamm-Fabel noch erweitert, kehrt Corrozet nicht bloß zur Struktur der von Phädrus gestalteten Handlung zurück; er reduziert den Handlungskern sogar nachdrücklich, indem, bezogen auf den zweiten

²⁶ Vgl. Eberhard Schockenhoff: „List und Lüge in der theologischen Tradition“, in: *Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag*, hg. v. Margot Schmidt und Fernando Dominguez Reboiras, Stuttgart-Bad Cannstadt 1998, S. 489–507, hier S. 492.

²⁷ Ebd., S. 491 ff.

²⁸ Ebd., S. 498.

Punkt der Anklage (Zweite Anklage des Wolfs: [B] Verleumdung des Wolf-Vaters) dem Lamm die Antwort (Zurückweisung von [B] durch das Lamm) verwehrt bleibt. Anders gewendet lässt Corrozet seinen Fabelwolf von vornherein jede nur mögliche Gegenrede unterbinden, was, wie sehr bald zum Vorschein kommen wird, mit der Verfasstheit des Charakters des Aktanteurs zu tun hat. Zurückführen kann man diese gewisse ‚Armut‘ der Fabel im Hinblick auf ihre syntagmatische Achse durch den emblematischen Bau. Er verpflichtet dazu, die paradigmatische Achse der Erzählung, die ganz auf die Explikation zweier sich ausschließender Charaktere gerichtet ist, in den Vordergrund zu stellen, was den bereits sehr ausgeprägten Hang der Fabel zur Didaktik nachdrücklich verstärkt.

Diesbezüglich legt Corrozet einen kaum zu überschätzenden Akzent auf die physiologische Gestalt seiner Fabeltiere: Auf der einen Seite das mittels dreier Hauptattribute beschriebene „ganz graue“ („tout gris“), „listige“ („fin“), am Ende sogar das mit dem Attribut „bösaartig“ („malicieux“) belegte Wolfstier; auf der anderen Seite ein Lamm von „überaus einfachem und gutem Gemüte“ („tout simple & debonaire“). Mit dieser Zusammenballung prägender Eigenschaften auf engstem Raum versucht Corrozets Fabel „Du Loup & De L’Aigneau“ schon anfänglich jeden Zweifel daran zu zerstreuen, welches Ziel sie ansteuert. Die von christlichen Normen und Werten gesättigte Fabel lässt ihre Leser an dem ‚ewigen Kampf zwischen gut und böse‘ teilhaben, wobei Wolf und Lamm nicht bloß eine ‚gewöhnliche‘, sozusagen immanente Feindschaftssituation verbildlichen: die Tierakteure erscheinen als Agenten eines *ethischen Welt dualismus*.

So macht die Fabel keinen Hehl daraus, welche ihrer Akteure Sympathie hervorrufen soll und welches der beiden Tiere zur positiven Identifikationsfigur erhoben wird. Es handelt sich ohne Zweifel um das Lamm. Ihm wird von Corrozet, was den Hang der Fabel zur Allegorie nun vollends freilegt, ein wichtiges Element zugeordnet: der Fluss. Auf diese Weise gelangt nun endlich die in den bislang betrachteten Begegnungen von Wolf und Lamm sehr ‚stiefmütterlich‘ behandelte Landschaft zu höheren Ehren. Das bislang statisch gebrauchte Inventar der Fabel wird nun in produktiver Weise als Nebenakteur in die Sinnbildung einbezogen. Die idyllische Beschreibung des Gewässers als „reizende[s] und anmutige[s]

Bächlein“ („vng ruyseau plaisant & gracieux“) korreliert mit dem einfachen und guten Gemüte des Lamms, das als (symbolische) Quelle der Reinheit und Schönheit erstrahlt. Kurz: Was anhand der Verbindung von Quelle und Lamm von Corrozet ins Werk gesetzt wird, verkörpert die ideale Vorstellung von Reinheit und Schönheit der moralischen Unschuld.

Noch besser als an der Übertragung ins Deutsche tritt der raffinierte Bau der Fabel an der Syntax des französischen Originals hervor, aus dem in erster Linie die adjektivisch gebrauchten Doppelformeln hervorstechen. Je mehr Mühe eine Fabel zur Implementierung ihrer Akteure als Aktanten aufbietet – so könnte eine Grundhypothese lauten –, desto höher wird die Anzahl an adjektivisch gebrauchten Lexemen oder, wie man im Deutschen sagt, „Eigenschaftswörtern“ sein. Tritt ein solcher Fall ein, dann steht zu vermuten, dass weniger die Handlungen als die Figuren selbst, besser gesagt: die inneren und äußeren Merkmale, die den Charakter ausmachen, im Vordergrund stehen. Dem Wolf, dem Lamm und dem Bach wird je ein Vers zugeeignet, wobei der Wolfscharakter allein deshalb aus der Rolle fällt, da bezüglich seiner Gestaltung die *trias* der Eigenschaften insgesamt nicht an die Schönheit heranreicht, die kurze Zeit später die Rede des Lamms abstrahlt, deren symmetrischer Bau sich im Fluss gewissermaßen widerspiegelt. Landschaft und Tier werden zu einer syntaktischen und semantischen Einheit verschmolzen; die dem Fluss zugeschriebenen Eigenschaften („plaisant & gracieux“) mit denen des Lamms („simple & debonaire“) symmetrisch in Übereinstimmung gebracht. Fast grotesk sticht die Beschreibung des Fabelwolfs von diesem Schema ab. Während das Gute – im Singular – von den positiven Eigenschaften des Lamms verkörpert wird, getragen von einem poetisch klaren und unkomplizierten Bau der Verse, wirkt der Wolf wie dessen negatives Spiegelbild. Die Trias grau – listig – böseartig nimmt sich gegenüber der dualen Struktur eher hässlich aus:

Vng Loup tout gris, fin & malicieux,
 Et vng Aigneau tout simple & debonaire
 Dans vng ruyseau plaisant & gracieux
 Beuoient tous deux selon leure ordinaire [...] ²⁹

²⁹ Lindner: *Fabeln der Neuzeit*, S. 98.

Vor dem bereits hinlänglich aufgerissenen Horizont zur Fabel von Wolf und Lamm, vor allem vor dem Hintergrund von Phädrus' Fabel „Lupus und Agnus“, die in Mittelalter und Neuzeit über den Umweg der Romulus-Paraphrasen zur Matrix weiterer Versionen wurde, kann es nicht sonderlich erstaunen, dass auch Corrozet den Zorn („fureur“) des Wolfes beibehält. Der Zusatz „prouque & semond“ jedoch – in dieser von eigenschaftsbestimmenden Wörtern gesättigten Fabel – legt nahe, dass der wölfische Zorn nur gespielt oder vorgespiegelt ist. Damit gibt der Renaissancedichter seiner Fabel eine bis dato so nicht da gewesene Richtungsänderung, die das Verhalten des Wolfes betrifft. Der solcherart beschriebene Zorn dient im vorliegenden Fall nicht zur Kennzeichnung des impulsiven tyrannischen Charakters oder Herrschers, der sich als Affekt jeden Moment in Gewalt entladen kann; zwar gipfelt auch bei Corrozet das Geschehen in dem scheinbar unvermeidlichen Gewaltakt; allerdings ist dieser anders motiviert. Der Zorn des Wolfes ist nicht echt, er ist lediglich gespielt. Die Kennzeichnung alles Bösen – und der Wolf soll das Böse im Allgemeinen auf sich als Fabeltier vereinen – orientiert sich in erster Linie an der Gabe der Verstellung. „Seht, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe. Seid darum klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben.“ (Mat. 10,16), so lautet das bekannte, im Matthäus-Evangelium formulierte Ideal der Wahrhaftigkeit. Hiergegen verstößt der Gebrauch der List. Die Geißelung der Lüge im Promythion wird durch den Hinweis auf die List des Wolfes im Handlungsteil wieder reproduziert. Dieses ansonsten für den Fuchs vorbehaltene Attribut³⁰ ist eine relativ spärliche Erscheinung in Tiererzählungen, insbesondere dann, wenn Fuchs und Wolf als Charaktere gemeinsam auftreten – die Dummheit, Gier und Kraft des Wolfes prallt dann häufig auf die Klugheit des Fuchses –, während Legenden von listigen Wölfen in naturkundlichen Werken der Neuzeit (von Aristoteles bis Brehm) nicht selten verbreitet wurden.³¹

Mit Blick auf die Lügenhaftigkeit des Wolfscharakters wäre nachdrücklich an die Relevanz „sechs grundlegende[r] Faktoren der verbalen

³⁰ Zur Rolle der Fuchsfigur in im Tierepos und der politischen Theorie der Neuzeit vgl. Bühler, *Zwischen Tier und Mensch*, vornehmlich Kap. V, „Politische Semantik im Tierepos: Reineke Fuchs“ (S. 95–142).

³¹ Vgl. Birgit Kehne: *Formen und Funktionen der Anthropomorphisierungen in Reineke Fuchs Dichtungen*, Frankfurt a. M./Berlin u. a. 1992 (Kap. III, „Das Bild des Fuchses und des Wolfes in naturkundlichen Werken von der Antike bis in die Neuzeit“, S. 36–69).

Kommunikation“ zu erinnern, die sich an literarischen Kunstwerken immer wieder in unterschiedlicher Ausprägung festmachen lassen. Mit Roman Jakobsons Modell hält die literaturwissenschaftlich-linguistische Betrachtung von Texten noch immer ein mehr als brauchbares Instrument für die Mikroanalyse von erzählten Handlungen in den Händen. Die in Corrozets Fabel auffällig oft zum Einsatz kommende Funktion hat Jakobson „referentiell“ genannt:³² Wird von Zeit zu Zeit eine spezifische Botschaft, die der Text aussendet, wiederholt, so soll seine Sinnhaftigkeit gegen anderen Konkretisationen als der vom Verfasser intendierten abgesichert werden. Das praktizierte Verfahren dient anders ausgedrückt der Vereindeutigung von Sinn und gleichzeitig der Vermeidung von Mehrdeutigkeit. Corrozet bezweckt auf diese Weise, die fehlerlose Übertragung seiner Kernbotschaft zu gewährleisten: nämlich, dass man den bösen Menschen an seinen Lügen erkennt. Dreimal bringt die Fabelerzählung Hinweise auf kleinstem Raum in dieser Richtung unter: 1) im Sprichwort, das besagt, wie man sich seines Hundes mit der Hilfe einer Lüge entledigt, 2) durch das nur wenig später erscheinende Adjektiv „listig“ – eines der insgesamt drei Attribute, das den Wolf beschreibt, 3) durch den Hinweis auf die „gespielte Wut“ des Wolfes. Wie gekonnt die inneren und äußeren Charaktermerkmale ineinander verflochten werden, verdeutlicht das einzige Adjektiv, das die äußere Gestalt des Fabelwolfs einfängt, der uns als „grau“ vorgestellt wird. List und Bosheit spiegeln das innere Wesen wider. Die Interpretation mag hier zu weit führen, da Wölfe, legt man das Erscheinungsbild der realen Tiere zugrunde, nicht selten als grau beschrieben werden. Dennoch impliziert die Farbe Grau, im Gegensatz zu dem reinen Schwarz oder Weiß, Unreinheit. Wer die Farben Schwarz und Weiß mischt, erhält Grau. Es handelt sich mit anderen Worten um eine uneindeutige Farbe; eine Farbe, die etwas zu verbergen scheint – und nicht zuletzt deshalb ideal die Lüge zu visualisieren vermag.

Überhaupt scheint es sich bei dem Menschentyp, den der Fabelwolf im übertragenen Sinn kenntlich macht, um keinen besonnenen und frommen Christenmenschen zu handeln. Ein solcher Mensch benötigt keine überzogene Rhetorik; übermäßiger Redeschmuck ist ihm nicht von

³² Roman Jakobson: „Linguistik und Poetik, in: Ders.: *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971*, hg. v. Elmar Holenstein und Tarcus Schelbert, S. 83–121, hier S. 94.

Nöten. Die erste, uns inzwischen bestens bekannte, an das Lamm adressierte Anklage ist in einem solchen hohen und feierlichen Stil abgefasst, dass man sie aus dem Mund eines Wolfes kaum erwarten mag: „Warum“, spricht der, „trübst du so sehr diesen schönen Bach, an dem ich mich laben möchte“. Die Worte, vielleicht etwas geschwollen, aber doch von ausgesuchter Höflichkeit, wirken im Mund dessen, der von Beginn an als böse erscheint, merkwürdig übertrieben und verdächtig. Die Gegenrede des Lamms ist von bestechender Schlichtheit – wie man es von jemandem, der seine Worte mit Bedacht wählt, kaum anders erwarten kann; das einfache und gute Gemüt gibt das Idealbild eines in der Religion ruhenden Menschen ab. Die Bedachtheit des Lamms ist nur ein literarischer Ausdruck der uralten Kardinaltugend der Besonnenheit, die das Tier hier an den Tag legt. Und Höflichkeit ist ein rhetorischer Topos, den auch das Lamm beherrscht, freilich wirkt die Höflichkeit des Lamms im Gegensatz zur gespielten Höflichkeit des Wolfes nicht grotesk verzerrt: „Gnädiger Herr“, antwortet das Lamm, „ich habe das Wasser mit Sicherheit nicht getrübt, ich stehe je unterhalb und Ihr oberhalb.“

Was Corrozet zunächst in der an den Wolf adressierten Anrede anklingen lässt, ist die Bitte um Gnade im Angesicht des tyrannischen Menschen, der das Recht des Stärkeren an einem schwächeren gegenüber erprobt. Sprachlich ist die Rede ohne jede überflüssige Ornamentik und daher mit allem gebotenen Respekt vor der Obrigkeit vorgetragen. Sie verweist ihr gegenüber – wie die Rede aller anderen Lämmer, die bereits zur Sprache kamen – auf die logische Unmöglichkeit, die hinter dem Vorwurf des Wasser-Trübens steckt. Das von Corrozet entworfene Fabellamm trägt seine Rede aber eher als flehende Bitte vor, statt seinem – freilich rein physisch überlegenen – Widersacher die Stirn zu bieten. Ähnlich aufgebaut wie die Fabel von Luther, kann auch die vorliegende Renaissancefabel, die im selben Zeitraum entstanden ist, recht eindeutig mit Hassauers Typus der „christlichen Lehrfabel“ in Verbindung gebracht werden. Zur Erinnerung: Hassauer hatte im Zuge ihrer systematischen Überlegungen zu „historische[n] Fabeltypen“ die traditionelle Fabel durch ihren Zugriff auf ein „Alltagswissen“ bestimmt, das in „amoralischer“ bzw. „thematisierender“ Attitüde aufträte; den „Mischtyp der christlichen Fabel“ hingegen dadurch, dass dieser „mit seiner moralischen Programmatik“ eine „höhere Wissensform“ anstrebe. Demnach

scheint es der traditionellen Fabel auf die Produktion „pragmatische[r] Normen“ anzukommen, während die christliche Lehrfabel auf „Idealnormen“ abhebt. Unter die letzte Kategorie fallen sowohl Luthers Fabel als auch die Corrozets. Trotzdem fehlt „Du Loup & De L'Aigneau“ die Tiefenschärfe jener juristisch-theologischen Dimension, die in „Vom Wolff und Lemlin“ erreicht wird – was andererseits intendiert gewesen sein dürfte, da die Regeln der Emblematik geradezu eine oberflächliche Erzählung provozieren, die grob oder holzschnittartig bleibt. Zu belegen ist diese These durch den Vergleich der Lamm-Akteure bei Luther und Corrozet. In beiden Fabeln wird dem Lamm das Signifikat „Unschuld“ zugeordnet – gleichwohl existieren unübersehbar gewichtige Unterschiede in der Konfiguration des Sinns. Mehr noch als bei Luther haften dem Lamm in der Erzählung des französischen Renaissancedichters deutlich allegorische Züge an. Das Fabellamm strahlt, insbesondere hervorgerufen durch die Korrelation von Landschaft und Tier, die Aura heiliger Reinheit und Unschuld aus. Man erkennt hieran die Handschrift einer die Fabelerzählung organisierenden dualistischen Ethik, unter deren Dach sich binäre Oppositionen wie an einer Schnur aufreihen: gut/böse, rein/unrein, wahrsprechen/lügen usw. Das Bild, das Corrozets Fabel vom Lamm malt: seine Zartheit, Reinheit, Hilflosigkeit, die – wenn man sich noch einmal die von Illies' gegebene, im *common sense* übliche, symbolische Deutung des Lamms ins Gedächtnis ruft – die Menschen rühre, dem Wunsch überantworte, dem Lamm ähnlich zu sein, und die Hoffnung nähre, es möge etwas von der „Sanftheit“ und „Reinheit der Empfindungen“ auf uns alle übergehen, scheint sich in der europäischen Kultur durchgesetzt zu haben.

Corrozets emblematisch gebaute Volksfabel war offenkundig genau zu diesem Zweck ins Werk gesetzt worden: jedes narrative Element darauf geeicht, möglichst breite Kreise und Bevölkerungsschichten zu erreichen. Nichts wäre zu diesem Zweck wohl ungeeigneter gewesen als die narrative Spiegelung einer komplexen Ethik. Die moralische Botschaft musste vielmehr möglichst schnell und unproblematisch an den Handlungen der Fabeltiere ablesbar sein, um die dahinterliegenden moralischen Grundsätze klar und ungetrübt transportieren zu können. Das von Corrozet in Szene gesetzte Böse, verkörpert im Wolf, fungiert in der Fabel nicht nur als Gegenteil des Guten: es erscheint in einem religiösen Sinne

als die absolute, die ungetrübte, reine Essenz des Bösen. Man richte seine Aufmerksamkeit allein auf den Umstand, wie die Handlung nach dem ersten Angriff des Wolfs sich fortsetzt: War das Lamm in Phädrus' Versfabel und bei Luther noch zu Wort gekommen, so gestattet der zweite Vorwurf des Corrozetschen Fabelakteurs seinem Opfer keinen weiteren Einwand mehr. „Dein Vater spielte mir eines Tages ganz übel mit“, bringt der Ankläger stattdessen seine gewohnte Beschuldigung hervor, „seinetwegen sollst Du sterben; da hilft kein Bitten und kein Beten; niemals wirst Du mehr aus diesem Bache trinken“.

Dieser Wolf handelt im wahrsten Sinne des Wortes *souverän* im Hinblick auf eine Durchsetzung des Rechts des Stärkeren, womit die Souveränität durchaus nicht seine hierarchische Funktion im gesellschaftlichen Gefüge bezeichnet; denn nichts deutet in dieser Fabel zwingend daraufhin, dass es sich bei dem Wolf um einen Adligen oder gar einen König handelt. Soziale Klassenunterschiede hatte Corrozet mit seiner Fabelerzählung gewiss nicht im Sinn: Wolf und Lamm werden im Epimythion lediglich die Attribute groß und klein zugeordnet. Als souverän handelnd entpuppt sich der Wolf während seiner Anklage an das Lamm. Diese finale Beschuldigung ist, gerade wegen der geschickten Verteidigungsstrategie des potenziellen Opfers, ganz und gar darauf angelegt, jeglichen Widerspruch unmöglich zu machen. Dass „die Gewalt“, wie es in der Fabel im Anschluss an die mörderische Tat geschrieben steht, „kein sachliches Argument“ auf ihrer Seite hat, verunsichert den äußerst kühl und kalkuliert wirkenden Wolf nicht. Keine Spur von Scham und Zorn zeichnen sich im Text ab, keine Aufwallung von Gefühl lässt ihn auch nur einen Moment lang zaudern. Die Bosheit besitzt kein Herz, kein Gefühl. Nicht damit genug, dass das Fabellamm sein Leben einbüßt, es muss überdies noch den Hohn auf seine Frömmigkeit im Angesicht des Todes über sich ergehen lassen. Corrozets Wolfscharakter gleicht Hesiods Habicht in dem Zynismus, den beide Fabeltiere an den Tag legen. Gleich Hesiod lehnt auch Corrozet die Gewalt, die hier in einem theologischen Sinne, vom unergründlichen, aber in der Welt seienden Bösen ausgeht, ab. Freilich war die moralphilosophische Zurückweisung des Faustrechts von Seiten des hellenischen Philosophen noch frei von dem christlichen Moralin, das die allegorische Fabel des Renaissancedichters ihren Lesern zu injizieren versucht. Im Gegensatz zu den Anstrengungen argumentativer

Art, die der griechische Philosoph und Dichter unter Zuhilfenahme der Fabel unternimmt, um sich gegen das Recht des Stärkeren in Stellung zu bringen, bestätigt Corrozets emblematische Idylle die Welt wie sie sich einem christlichen Vernehmen nach darstellt. Der Gipfelpunkt dieser Gleichgültigkeit offenbart sich in dem Abtreten der Verantwortung an eine allzu einfach gestrickte Weltanschauung, die sich zu zwei Seiten hin, nach gut und böse, auseinanderdividieren lässt. So flüchtet sich auch das Epimythion in eine Wehklage über das radikal Böse, das sich an den Dekalog klammert, um boshafte, ‚wölfische‘ Menschen zu bannen; das von Corrozet entworfene Exemplar wirkt kaum noch menschlich, sondern weist stattdessen ausgeprägte Züge des Dämonischen auf: „Durch irgendeine List, einen juristischen Trick, durch arrogante Reden, Gewalt oder mit seinem Reichtum tötet und verletzt der Böse den Unschuldigen. Er gerät in eine solche Habgier, daß er sich von dessen Gütern dick und fett frißt und sich an seinem Blut weidet, bis sein Bauch prall gefüllt ist.“

In nuce enthält diese Beschreibung des Wolfes ein Panorama nahezu aller sieben Todsünden: Es lassen sich aus ihr die Anti-Tugenden *superbia* (Hochmut, Stolz), *ira* (Zorn, Rachsucht), *avaritia* (Habgier) sowie *gula* (Maßlosigkeit, Gefräßigkeit, Selbstsucht) als erste, zweite, vierte und fünfte Todsünde herauslesen.

Insbesondere mit dem Epimythion stellt sich heraus, dass Gilles Corrozets Politik der Verbindung von Fabel und Emblem keinerlei moralische Reflexion über die gesellschaftlichen Missstände impliziert. Die Fabel entpuppt sich am Ende als Abbild einer christlichen, dualistischen Ethik. Vor dem Hintergrund der christlichen Lehrfabel im 16. Jahrhundert überhaupt bedeutet der Eintritt in das 17. Jahrhundert mit La Fontaine einen Wendepunkt in der bewegten Geschichte von Wolf und Lamm. In einer zuvor nie da gewesenen Weise wird das Recht des Stärkeren in der Fabel, ja die Intention der Fabel als Gattung überhaupt problematisiert.

2. Im Zeichen der Genelykologie: Derridas La Fontaine-Lektüre

1668, inmitten des barocken Zeitalters des höfischen Absolutismus, ereignete sich eine der politisch einflussreichsten Begegnungen literarischer Natur zwischen Wolf und Lamm. Der französische Fabeldichter Jean de la Fontaine (1621–1695) setzte mit seiner Fabel „Le Loup et L’Agneau“ einmal mehr das Aufeinandertreffen der ewigen Kontrahenten in Szene. Die besagte Fabel findet sich in La Fontaines erstem, im selben Jahr veröffentlichten Fabelbuch. Eine geradezu erstaunliche Berühmtheit erlangte die Fassung des Franzosen wohl vor allem durch ihr auf den ersten Blick geradezu skandalös anmutendes Promythion, das besagt: „La raison du plus fort est toujours la meilleure:/ Nous l’allons montrer tout à l’heure“.³³ Jacques Derrida, der sich in eine lange Reihe der La Fontaine-Interpreten einreihete³⁴, hätte sich in seinem Gegenstand, der Fabel „Le Loup et L’Agneau“, nicht mehr täuschen können, als er am Beginn der 1990er Jahre zum ersten Mal – in dem Vortrag „Force de loi“ – für seine Verhältnisse äußerst deutlich und eindringlich, geradezu apodiktisch, vor der „zynischen Moral der Lafontainschen Fabel *Der Wolf und das Lamm*“ warnte, die uns „lehr[e]“, „daß ,der Stärkste immer recht [habe]“.“³⁵ Derridas Kritik, die, wie an späteren Anmerkungen die *causa* La Fontaine be-

³³ Jean de La Fontaine: *Sämtliche Fabeln. Französisch/Deutsch*, übers. u. kommentiert v. Jürgen Grimm, durchgesehene und überarbeitete Ausgabe, Stuttgart 2009, S. 34. Wenn nicht anders angegeben, beziehe ich mich in meinen Ausführungen auf die Übersetzung von Grimm.

³⁴ Einen ausführlichen Abriss der von zahlreichen Interpreten vorgenommenen *Politisierung* des Lafontainschen Fabelwerks gibt Jürgen Grimm in seiner Monographie *La Fontaines Fabeln*, Darmstadt 1976, vor allem auf den Seiten 70–91. Schon einige Jahre zuvor hatte Karlheinz Stierle in seinem Aufsatz „Poesie des Unpoetischen“ die wichtigsten Stationen einer Wirkungsgeschichte herausgearbeitet. An neueren und neuesten Arbeiten zu La Fontaines Fabeln – nebst Derrida und Marin – lassen sich mit Blick auf „Le Loup et L’Agneau“ besonders hervorheben: Patricia Oster: „Poesie als Vollendung der Moralistik: Die Fabeln La Fontaines“, in: Behrens/ Moog-Grünewald (Hg.): *Moralistik*, S. 223–248; Patrick Dandrey: *La fabrique des Fables. Essais sur la poétique de La Fontaine*, Paris 1992; vgl. überdies, angrenzend an Louis Marin, Marc Fumaroli: *Le Poète et le roi. Jean de la Fontaine en son siècle*, Paris 1997.

³⁵ Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, übers. v. Alexander García Düttmann, Frankfurt a. M. 1991, S. 26.

treffend abzulesen ist, zur gleichen Zeit eine Generalanklage an die Adresse der Fabelerzählung impliziert, erscheint in *Gesetzeskraft* in Verbindung mit einem Textfragment von Blaise Pascal, das von Gesetz, Gerechtigkeit und Gewalt handelt. Während Pascals Gedanken eine mögliche „Tragweite“ zugestanden wird, die sich jenseits eines „konventionalistischen oder utilitaristischen Relativismus“, „jenseits eines alten oder modernen Nihilismus“ bewege, der „vom dem Gesetz“ nichts zurückbehalte „als ein ‚masked power‘“ und sich dadurch „jenseits der zynischen Moral der Lafontainschen Fabel befände,³⁶ werde ich in der Folge eine andere Lesart der Fabel „Der Wolf und das Lamm“ vorschlagen. Sie verortet den französischen Fabeldichter des 17. Jahrhunderts in nahezu derselben Umgebung von Texten, allerdings nicht in Übereinstimmung mit ihnen, sondern als Gegenentwurf. So gesehen, erscheint La Fontaine dabei gerade nicht als tragende Säule eines im 17. Jahrhunderts herrschenden politischen Regimes, sondern aus der Perspektive einer Gegenbewegung, die von der sogenannten französischen Moralistik ausgeht.³⁷ Im Grunde zielt meine Beweisführung auf die Umkehrung der Derridaschen These, wonach gerade nicht Pascals Gedanken den konventionellen Diskurs zu transzendieren vermögen. La Fontaines Fabeln sollen hier vielmehr als Antwort „auf die essentiellen Positionen der französischen Moralisten La Rochefoucault und Pascal“ begriffen werden. Diese Position, der ich im Prinzip folge, wird in Patricia Osters Beitrag „Poesie als Vollendung der Moralistik: Die Fabeln La Fontaines“ vertreten; in der Hauptsache orientiert an den Fabeln „L’homme et son image“ sowie „Le chêne et le roseau“

³⁶ Ebd.

³⁷ Die durchaus zwiespältige Rolle der französischen Moralistik im Port-Royal-Diskurs kann hier nicht über Gebühr beleuchtet werden – eine kurze Einführung des Problems mag an dieser Stelle genügen: „[T]rotz des forciert a-theologischen Ansatzes“ konstatieren Rudolf Behrens und Maria Moog-Grünwald eine „partielle Konvergenz mit bestimmten Theologen besonders augustinischer Provenienz“, vgl. Rudolf Behrens/Maria Moog-Grünwald: „Vorwort“, in: Dies. (Hg.): *Moralistik*, S. VII–XIII, hier S. VIII. Dabei handelt es sich um eine Auffassung, die mit Marin konform geht, der, wie wir gesehen hatten, Descartes und Augustinus als die philosophisch-theologischen Kronzeugen herausarbeitet, auf die sich die im Zuge von Port Royal entstandene Weltanschauung in erster Linie zu beziehen scheint. Was die Moralistik nach Auffassung von Behrens und Moog-Grünwald jedoch von der herrschenden Ideologie Port-Royals unterscheidet, betrifft die Überlegung, „daß der anthropologische Diskurs der Moralistik bei aller Pointiertheit im einzelnen als ganzer instabil, brüchig und widerspruchsvoll“ bleibe, weswegen man ihn nicht als „direkte und unmittelbar umzusetzende Handlungsanweisung“ (S. VIII) begreifen könne.

versucht Oster nachzuweisen, dass in der Lafontainschen Fabel „die Eindeutigkeit des moralischen Exempels“ (etwa bei Pascal) „der Vielfältigkeit der moralistischen Einsicht in eine fragwürdig erscheinende Natur“ weiche.³⁸ Die Verfasserin erkennt in den von ihr durchleuchteten Fabeln gerade nicht „eine Instrumentalisierung des Poetischen für die Moralistik“, sondern „das Zu-Ende-Führen der Moralistik im Poetischen“: „Das Moralistische geht im Poetischen und das Poetische im Moralistischen auf.“³⁹

Derrida expliziert solcherlei subtile Betrachtungen im Hinblick auf La Fontaines Fabel „Der Wolf und das Lamm“ zunächst auffällig spät. Wie anfänglich ausgeführt, setzt das Vorwort von *Schurken* mit einem Motto und zwei darauffolgenden Absätzen ein, die das Thema des ersten Vortrages, der sich mit dem Recht des Stärkeren auseinandersetzt, auf Jean de La Fontaine und seine Fabel „Le Loup et L’Agneau“ bezieht. Der Verdacht, der Fabeldichter habe mit seiner kurzen, modellhaften Erzählung eine Apologie des Rechts des Stärkeren ins Werk gesetzt, wird im Anschluss an *Gesetzeskraft* erneut aufgegriffen; immerhin erscheint die negative Sicht auf La Fontaines Fabel nun ein wenig mehr kontextualisiert, jedoch keineswegs transparent begründet. Mehr *performativ* als deskriptiv⁴⁰ dient Derrida ihr Promythion „La raison du plus fort est toujours la meilleure:/ Nous l’allons montrer tout a l’heure“ als negativ gefärbtes *Leitmotiv*, das in eine Auseinandersetzung mit der Souveränität einmündet. Die anfänglichen Sätze der Fabel erscheinen losgelöst vom Handlungsteil, vom Rest der Erzählung. Sie werden in den Rang einer autonomen Fabelmoral gehoben; mit dem Effekt, dass die Dekonstruktion zu Beginn mit La Fontaine ein Feindbild konstruiert, das sich schon kurze Zeit später als literarische Speerspitze einer vornehmlich philosophischen Traditionslinie herausstellen wird:

³⁸ Oster: „Poesie als Vollendung der Moralistik“, S. 245.

³⁹ Ebd. Gewürdigt werden soll an dieser Stelle, dass die These einer Sonderstellung La Fontaines im Diskurs der französischen Moralistik auf Karlheinz Stierles bedeutenden Aufsatz „Poesie des Unpoetischen“ zurückgeht, auf den ich im Verlauf der weiteren Ausführungen noch mehrfach zurückkommen werde.

⁴⁰ Das *Performative* haben Bernhard Waldenfels und Hans-Dieter Gondek zum entscheidenden Begriff des Derridaschen Spätwerks erhoben, vgl. Hans-Dieter Gondek und Bernhard Waldenfels: „Derridas performative Wende“, in: *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, hg. von Hans-Dieter Gondek und Bernhard Waldenfels, Frankfurt a. M. 1997, S. 7–18.

Aus welcher politischen Geschichte können wir heute, in derselben Tradition, diese fabelhafte Moral ziehen? Lehrt sie uns, wie man oft annimmt, daß Gewalt ‚vor‘ Recht geht? Oder, was nicht dasselbe ist, daß der Begriff des Rechts selbst, daß die juristische Begründung a priori den möglichen Rekurs auf Zwang und Zwangsmittel, also auch auf irgendeine Gewalt einschließt? Diese Deutung war zum Beispiel diejenige Kants, und sie stellte nicht notwendigerweise den Standpunkt des Wolfs dar. So wenig wie den des Lamms.

Und vor allem: woher stammt eigentlich diese unermeßliche Tradition, die Gewalt und Recht paart und die weit über La Fontaine, über Bodin, Hobbes und Grotius, Pascal und Rousseau zurück- und hinausreicht, von Platon bis zu Carl Schmitt? Stehen wir noch in dieser unruhigen und zugleich unverrückbaren Abstammungslinie? Und ganz abgesehen von Gewalt: läßt sich Gerechtigkeit auf Recht zurückführen?⁴¹

Bezogen auf die genannte Tradition scheint La Fontaines Fabelerzählung eine per Definition ungeteilte und absolute Souveränität zu bejahen, von der zugleich behauptet wird, sie würde sich direkt an Platon anschließen: begonnen mit der Rede des Kallikles oder des Thrasymachos, „die beide“, wie Derrida mit Seitenblick auf Marin und Bennington zurecht behauptet, der Ansicht gewesen seien – wobei Machiavelli, Hobbes und Pascal ebenfalls in diese Tradition eingeordnet werden –, „das Gerechte oder das Recht (*dike, dikaion*) lägen auf der Seite der Interessierten des Stärkeren“.⁴² Und da es nicht gelungen sei, das Gerechte stark zu machen, hätte man innerhalb der angesprochenen Traditionslinie Macht gerechtfertigt.⁴³

Nun sieht Derridas politische Philosophie keineswegs vor, Souveränität als politische Option *per se* zu verdammen – im Gegenteil: Die Dekonstruktion verzichtet, um sich als Gerechtigkeit vollziehen zu können, keineswegs auf Ausübung einer gewissen politischen Gewaltoption. Vielmehr schlägt Derrida vor, dass Souveränität, wo immer sie zum Vorschein kommt, zerstreut werden sollte, um reine, nicht teilbare Formen der Souveränität zu unterbinden:

⁴¹ Derrida: „Vorwort“, S. 7.

⁴² Zu den Reden von Kallikles sowie Thrasymachos vgl. *Philosophie der Gerechtigkeit*, S. 35–39.

⁴³ Derrida: „Das Recht des Stärkeren“, S. 132.

In gewisser Weise gibt es keinen Gegensatz der Souveränität, wenn es auch anderes gibt als Souveränität. Selbst in der Politik (und es bleibt die Frage, ob der Begriff der Souveränität ein durch und durch politischer ist), selbst in der Politik besteht die Wahl nicht zwischen Souveränität und Nicht-Souveränität, sondern zwischen mehreren Formen von Teilungen, Aufteilungen, Abteilungen, Bedingungen, die eine Souveränität antasten, die als unteilbar und unbedingt vorausgesetzt wird. Daher die Schwierigkeit, die Verlegenheit, ja die Aporie, und die Langsamkeit, die stets ungleiche Entwicklung einer solchen Dekonstruktion. Diese ist weniger denn je das Äquivalent einer Destruktion. Doch anzuerkennen, dass die Souveränität teilbar ist, dass sie sich teilt und aufteilt, und zwar gerade da, wo noch eine übrigbleibt, das bedeutet bereits, damit begonnen zu haben, einen reinen Begriff der Souveränität, der die Unteilbarkeit voraussetzt, zu dekonstruieren. Eine teilbare Souveränität ist keine Souveränität mehr, keine Souveränität, die dieses Namens würdig ist, das heißt rein und unbedingt.⁴⁴

Die in Derridas Augen zu verbannende „reine“ und „unbedingte“ Souveränität ist es aber gerade, die die Fabel von La Fontaine in einem Akt literarischer Repräsentation zu verkörpern scheint – anders wäre die Konstellation nicht verständlich, die uns in *Schurken* entgegentritt: indem nämlich die paradoxe Figur des Schurken, im Sinne der eben zitierten Passage, eine andere, unreine Form der Souveränität (nicht unmittelbar gegen diese gerichtet, sondern diese langsam zerstreudend) gegen die scheinbare Intention der Lafontainschen Fabel etabliert.⁴⁵ In ihr, so Derridas Behauptung, habe „der Schurke keinen Platz“, „weder aus der Sicht La Fontaines oder des unterzeichnenden Fabeldichters, der sagt:

„La raison du plus fort est toujours la meilleure./ Nous l’allons montrer tout à l’heure [Der Stärkere hat immer recht / Wie wir sogleich sehen werden]“; *noch auch* aus der des Wolfes, jener Gestalt der Fabel, die deren Beweisführung in vier Phasen und drei Schritten

⁴⁴ Derrida: *Das Tier und der Souverän* I, S. 120.

⁴⁵ Wenig weiterführend in kritischer Hinsicht, obwohl explizit den Essay „Das Recht des Stärkeren“ in den Blick nehmend, ist der Beitrag von Samuel Weber: „Die ‚kommende Demokratie‘: Zu einer Poetik des Unmöglichen“, in: *Mnema. Derrida zum Andenken*, übers. v. Nicola Behrmann, Bielefeld 2007, S. 31–41.

entwickelt; *noch auch* aus der des Lamms, das der wölfischen Conclusio zum Opfer fällt. Der Wolf ist prinzipiell kein Schurke, da er die souveräne Macht darstellt, die das Recht setzt und sich recht gibt [qui donne et se donne le droit], die recht gibt [qui donne raison], die sich ins Recht setzt [qui se donne raison] und gegenüber dem Lamm die Oberhand und recht behält [qui a raison de l'agneau]. Das Lamm ist kein Schurke, natürlich nicht, und Schurken sind keine Lämmer.⁴⁶

Ist es aber wirklich ausgemacht, dass der Wolf keinen Schurken darstellt – oder das Lamm? Ist es überhaupt zutreffend, dass sich La Fontaines Fabelerzählung auf die Seite des Rechts des Stärkeren – auf die Seite von Akteuren wie Kallikles aus Platons Dialog *Gorgias* – schlägt; dass die Fabel mit anderen Worten das Modell unumschränkter Herrschaft affirmiert und verbreitet?

Eine Begründung für sein Urteil liefert Derrida nahezu zeitgleich zum Essay „Das Recht des Stärkeren“, zumindest im gleichen Jahr, da er in *Schurken* darauf verweist, Wolf und Lamm im „diesjährigen Seminar eine endlose Analyse gewidmet“ zu haben.⁴⁷

Man wird die während des Seminars gegen La Fontaine vorgebrachten Vorwürfe, inklusive der hier vorgebrachten Einwände gegen sie, weitaus besser nachvollziehen können, wenn man seine Aufmerksamkeit zuvor noch auf einen weiteren Beitrag Derridas zur französischen Literatur richtet, der noch drei Jahre vor *Gesetzeskraft* in der Monographie *Psyche* (1987) zur Publikation kam.⁴⁸ In *Psyche* findet sich ein kurzes Kapitel („Fabeln. Jenseits des Speech Act“), das noch nicht explizit auf La Fontaines „Le Loup et L'Agneau“ eingeht, wohl aber den Fabeldichter und das dazugehörige Werk – wenn auch eher am Rande – bereits zum Gegenstand hat. Im Fokus steht der Text „Fabel“ von Francis Ponge:

Fabel

*Mit dem Wort mit beginnt also dieser Text,
Dessen erste Zeile die Wahrheit sagt,*

⁴⁶ Derrida: „Das Recht des Stärkeren“, S. 102.

⁴⁷ Ebd., S. 132.

⁴⁸ Jacques Derrida: *Psyche. Erfindung des Anderen*, übers. v. Markus Sedlaczek, Wien 2011. (In Frankreich ist die Schrift 1987 unter dem Titel *Psyché. Invention de l'autre* erschienen.)

Doch diese Spiegelfolie unter der einen und der anderen,
Kann sie denn geduldet werden?
Lieber Leser, da magst Du schon
Unsere Schwierigkeiten beurteilen . . .

(Nach sieben Jahren Unglück
zerbrach sie ihren Spiegel).⁴⁹

Seine Analyse wird mit den Sätzen eingeführt: „Diese bis in die abschließende ‚Moral‘ hinein wie eine Fabel konstruierte Fabel mit dem Titel *Fabel* wird von der Fabel handeln. Die Fabel, das Wesen des Fabelhaften, dessen Wahrheit auszusprechen sie vorgeben wird, das wird auch ihr allgemeines Sujet sein. *Topos*: Fabel.“⁵⁰

Mir geht es an dieser Stelle weniger darum, über die am meisten adäquate Interpretation des Textes zu streiten, noch darum, bis ins letzte Detail zu prüfen, ob Derridas Ponge-Interpretation zutrifft. Mein vordringliches Interesse zielt auf die Rolle, die Ponge innerhalb der Fabeltradition zugeordnet wird, vor allem im Hinblick auf La Fontaine, der in Derridas Text unmissverständlich als Repräsentant eines Diskurses fungiert, der „klassische Fabel“ genannt wird, während Ponges Gedicht eher als *moderne Fabel* erscheint.

In Derridas Ponge-Interpretation scheint als oberste Prämisse zu gelten, dass es sich bei „Fabel“ um einen Beitrag zur gleichnamigen literarischen Gattung der Fabel handelt. Demzufolge ist es von nicht unbeträchtlicher Relevanz, sich zu verdeutlichen, dass der Interpret in anderen Texten zur Fabel den Begriff „Fabel“ in mehrdeutiger Weise gebraucht oder pointierter formuliert: in *eindeutig* mehrdeutiger Weise. In *Das Tier und der Souverän I* etwa wird das Wort „Fabel“ fast durchgehend *nicht* im Sinne einer literarischen Gattung verwendet; vielmehr ist der *fiktionale Sprechakt* gemeint. Als Synonyme zum „Fabelhaften“ greift Derrida auf Lexeme wie „Simulakrum“, „Rede“, „Narration“, gelegentlich „Phantasma“ oder „*persona*“ (Maske) zurück, obwohl immerhin allgemein die Möglichkeit in Erwägung gezogen wird, dass „das Fabelhafte“ „die Fabel

⁴⁹ Ebd., S. 22.

⁵⁰ Ebd., S. 21.

im Allgemeinen“ (beispielsweise eine narrative Sequenz, Szene, Erzählung) als auch „eine bestimmte literarische Gattung im europäischen Abendland“ bezeichnet.⁵¹

[W]ie ihr lateinischer Name anzeigt, ist eine Fabel immer und vor allem eine Rede – for, fari, das heißt reden/sprechen [parler], sagen, feiern, singen, vorhersagen, und fabula, das ist zunächst ein Reden, ein familiär vertrauliches Sprechen, eine Konversation, sodann eine mythische Erzählung, ohne historisches Wissen, eine Legende, bisweilen ein Theaterstück, in jedem Falle eine Fiktion, die behauptet, uns etwas zu lehren, eine Fiktion, von der angenommen wird, zu wissen zu geben, eine Fiktion, von der angenommen wird, wissen zu machen, und zwar wissen zu machen [faire savoir] im doppelten Sinne: 1) in dem Sinne, dem Anderen ein Wissen zur Kenntnis zu bringen, den Anderen zu informieren, etwas dem Anderen mitzuteilen, dem Anderen bekannt zu machen, und 2) in dem Sinne, Wissen „vorzumachen“ [„faire“ savoir], das heißt den Eindruck zu vermitteln, etwas zu wissen, den Effekt des Wissens zu erzeugen, einem Wissen zu ähneln, wo es nicht unbedingt eines gibt: Im letzteren Falle des „Wissen-(vor)machens“, den Effekt zu wissen zu erzeugen, ist das Wissen ein behauptetes Wissen, ein falsches Wissen, ein Wissens-Simulakrum, eine Wissensmaske [...].⁵²

Dem narrativen Akt an sich, unter dessen Bezeichnung Derrida so heterogene literarische Formen wie „Legende“, „mythische Erzählung“, „Theaterstück“, letztlich Fabel und Sprichwort versammelt, wird mit größtem Misstrauen begegnet. Ein Problem erzählender Literatur scheint ihre doppelte Codierung: Einerseits wird das *Erzählen* als neutrale Form der Übermittlung von Wissen, als Wissenstransfer anerkannt; andererseits scheint von „dem Fabelhaften“, von erzählerischen Strategien überhaupt, die Gefahr der Suggestion eines bestimmten Wissens auszugehen, das Andere korrumpieren könnte.

Hinter Derridas Skepsis gegenüber narrativen Formen verbirgt sich eine nicht systematisch entwickelte, sondern vielmehr an verstreuten Plätzen, vor allem im Rahmen einzelner Analysen entfaltete Philosophie der Literatur. Ausgerichtet wird diese an der *Wahrheit* der Literatur als

⁵¹ Derrida: *Das Tier und der Souverän I*, S. 64, vgl. auch S. 27.

⁵² Ebd., S. 64.

Text, wie eine jüngere Studie Achim Geisenhanslukes herausarbeitet, die sich intensiv mit der „Wahrheit in der Literatur“ auseinandersetzt.⁵³ Bezogen auf die Kritik Richard Rortys vermag Geisenhanslüke zunächst zu zeigen, dass der von Derrida entwickelte „Begriff der Schrift“ allgemein dazu tendiert, „den Unterschied zwischen Philosophie und Literatur aufzuheben“,⁵⁴ und zwar „[i]m Zuge einer philosophischen Kritik der Metaphysik, unter die auch die historische Institution der Literatur fällt“.⁵⁵ Daran schließt sich eine für den vorliegenden Sachverhalt sehr zentrale Schlussfolgerung an: „Für Derrida“ existiere „sehr wohl Wahrheit in einem Text“ – und damit auch die Wahrheit in der Literatur –, aber diese „Wahrheit“ sei „abhängig von einem Begriff der Textualität, der sich als beständige Infragestellung der Wahrheit des Subjekts zu erkennen“ gebe.⁵⁶

Ein literarischer Text ist durchaus in der Lage, diesem Ideal zu entsprechen, wie Geisenhanslüke exemplarisch an Derridas Celan-Lektüre demonstriert. Vor dem Hintergrund ist es umso bemerkenswerter, wie Celan in *Das Tier und der Souverän I* gegen La Fontaine ausgespielt wird: innerhalb der Grenzen einer Meditation, die sich (anhand Celans Büchnerpreisrede *Der Meridian*) auf das Wort „Majestät“ beziehend, seine lateinische Wurzel (*majestas*) näher in den Blick nimmt.⁵⁷ Somit bleibt die Souveränität oder besser: der *Umgang* mit Souveränität der Dreh- und Angelpunkt, an dem die Spreu vom Weizen, Celan von La Fontaine, getrennt wird. Während Celans Text an der Dekonstruktion von Souveränität interessiert scheint, verhalte es sich laut Derrida bei La Fontaine genau anders herum.

Dieselbe Frontstellung lässt sich in der Stellung von Ponge zu La Fontaine beobachten: Ausgehend von der These, bei Ponges Text „Fabel“ handle es sich um einen Beitrag zur Dekonstruktion der Fabelgattung, gewinnt zunächst der schlichte Titel Wahrheitswert: „Dieser Text nennt sich

⁵³ Vgl. Achim Geisenhanslüke: *Die Wahrheit der Literatur*, München 2015, S. 137. Geisenhanslüke stellt in seinem Buch verschiedene, durch den Wahrheitsbegriff miteinander verbundene Philosophien der Literatur nebeneinander (vgl. insbesondere für das hier entfaltete Thema das 6. Kapitel „Disseminale Lektüren. Derrida und die Literatur“).

⁵⁴ Ebd., S. 145.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ein Begriff, dem wir indirekt auch in Jean de La Fontaines Fabel „Le Loup et L’Agneau“ begegnen werden.

Fabel. Dieser Titel ist sein Eigenname, er trägt, wenn man so sagen kann, einen Gattungsnamen. Ein Titel, immer singular wie eine Signatur, fällt hier mit einem Gattungsnamen zusammen, wie ein Roman, der mit *Roman* betitelt wäre [...].⁵⁸

Wie genau aber soll man die begrifflichen Komponenten, gebildet aus „Eigenname“, „Gattungsname“, „Signatur“ zusammenbringen? Diese Frage ist nicht zuletzt deshalb von größter Relevanz, weil im Zusammenhang mit La Fontaine und seiner moralischen Reflexion über den Satz vom Recht des Stärkeren die *trias* Eigenname – Gattungsname – Signatur wiederum zur Sprache kommt: vor allem an jenem Punkt, an dem Derrida die Interpretation der Fabelerzählung auf die Vorrede des ersten Fabelbuchs ausweitet und sich die Interpretation auf einen Paratext stützt, der den gesamten Schreibakt mit der politischen Wirklichkeit im höfischen Absolutismus zu Zeiten der Regierung Ludwig des XIV. in Übereinstimmung bringt. Zu Ungunsten des französischen Dichters wird von einem „Loblied auf den Monarchen“ gesprochen,⁵⁹ dessen Inhalt ich im Zusammenspiel mit meiner eigenen Interpretation der Fabel wieder aufgreifen werde. Text und Paratext, die Fabel „Der Wolf und das Lamm“ sowie die Vorrede zum ersten Fabelbuch, wirken wie unverzichtbare Bestandteile des Begriffes der „Signatur“, die den Schreibakt oder *speech act*, was wiederum Achim Geisenhanslücke genauestens aus dem Derridaschen Werk herauspräpariert hat, auf drei „Modalitäten“⁶⁰ herunterbricht. Diese setzen sich zum Begriff der „Signatur“ zusammen, den Derrida übrigens in Auseinandersetzung mit dem Werk von Ponge (im Zuge des Textes *Signéponge*)⁶¹ gewinnt. „Der erste [Modus] betrifft den Eigennamen: ‚Die, die man im eigentlichen Sinn als Signatur bezeichnet, repräsentiert den Eigennamen.‘ Die zweite [Modalität]“, führt Geisenhanslücke weiter aus, richtet sich „auf die der Signatur eigene Zeichendimension, auf die ‚idiomatischen Einschreibungen, die der, der signiert, in seinem Produkt aufgibt oder kalkuliert“, während der dritte „den Akt des Signierens in den Kontext eines allgemeinen Begriffs der Signatur“ stelle,

⁵⁸ Derrida: *Psyche*, S. 21.

⁵⁹ Derrida: *Das Tier und der Souverän I*, S. 297.

⁶⁰ Geisenhanslücke: *Die Wahrheit der Literatur*, S. 150.

⁶¹ Vgl. Jacques Derrida: *Signéponge*, Paris 1988.

„den Derrida auch als ‚Signatur der Signatur‘ bezeichne, wo ‚die Schrift sich selbst bezeichnet, beschreibt und einschreibt als Akt [...]‘“.⁶²

Man wird die „theoretischen Prämissen der Dekonstruktion“ nicht ohne Weiteres nachvollziehen können, ohne die Idee der Signatur zu verstehen. Denn, wie Geisenhanslücke an dem Text „Signatur Ereignis Kontext“ im Vorfeld seiner Überlegungen zur Signatur zu verstehen gibt, meint Derrida mit Signatur nicht nur den *Text*, sondern übergreifender das, was er „Schreibakt“ nennt: die Bestätigung der „Singularität eines Ereignisses, das zugleich auf der Wiederholbarkeit eben der Signatur gegründet ist, die die Einmaligkeit des von ihr Unterschriebenen anzeigen soll.“⁶³ Konkreter: Im Mittelpunkt des Signaturbegriffs steht die Frage, „wie die Schrift eine Form der Präsenz anzeigt, die sie in ihrer Form als Schrift zugleich durchkreuzt.“⁶⁴

Exakt in dieser sich selbst auslöschenden Präsenz – im Gegensatz zur Repräsentation – wird die dekonstruktive Qualität von „Fabel“ ausgemacht. Der Eigenname ist zugleich der Name der Gattung, auf den sich „Fabel“ zu richten scheint. Demnach hätten wir es nicht mit einer Fabel zu tun, sondern mit einem Abbild, dem bloßen *Anschein* einer Fabel. Ebenso ernsthaft wie den Titel einer Fabel – der, wie man Derridas Interpretation zugutehalten kann, wohl so gut wie nie den allgemeinen Gattungsnamen in Anspruch nimmt (oft führt er schlicht das in der Fabel vertretene Personal auf) – muss man das Ende einer Fabel betrachten. Wie bereits an prägnanten Beispielen erläutert, stellen die meisten Fabeln im Epimythion noch einmal den Kern ihrer moralischen Botschaft aus. Umso mehr konzentriert sich Derridas Aufmerksamkeit auf den zweizeiligen Fabelschluss von Ponge, dem in Parenthesen eingeschlossenen Satz: „NACH sieben Jahren Unglück/ zerbrach sie ihren Spiegel.“ Tatsächlich scheint sich dieser von herkömmlichen Sätzen, die in der Geschichte der Gattung als Epimythion Gestalt angenommen haben, durch Form und Inhalt abzugrenzen. Die Unterschiedlichkeit beginnt bereits beim Einsatz der Parenthesen, die das Gesagte unter Vorbehalt setzen oder den Inhalt wie mit vorgehaltener Hand preisgeben. Nimmt man Derridas Beschreibung, wie die Fabel einen Wissensdiskurs inszeniert –

⁶² Geisenhanslücke: *Die Wahrheit der Literatur*, S. 150 f.

⁶³ Ebd., S. 150.

⁶⁴ Ebd.

nämlich in heimlicher, versteckter Weise – als Arbeitshypothese ernst, so scheint „Fabel“ diese Intention einerseits noch zu verstärken, indem sie den Lesern ihre Botschaft zuzuflüstern scheint. Andererseits, auch diese Annahme ist möglich, ließen die Klammern im Vergleich zum herkömmlichen Fabelschluss die Heimlichkeit der Fabelrede überhaupt erst sichtbar hervortreten. In diese Richtung zielt auch Derridas Interpretation: einerseits leiste der in Klammern stehende Fabelschluss „die klassische Rolle einer Art ‚Moral‘“, gleichzeitig jedoch würde der „Sinn oder die Richtung des abergläubischen Sprichworts um[ge]kehrt“.⁶⁵

Es bietet sich an, an dieser Stelle kurz innezuhalten, um sich eine uneingestandene Prämisse der Ponge-Exegese (gewissermaßen einen blinden Fleck der Analyse) näher vor Augen zu führen, die den erfahreneren Fabelforscher aufhorchen lässt und zur Kritik herausfordert. Denn das Epimythion von Ponges Fabel wird hier nicht nur mit der Moral der Fabel an sich gleichgesetzt – ich hatte vor dieser problematischen Verknüpfung bereits anfänglich gewarnt –, sondern mit einer literarischen Form verglichen, die ich bereits im Luther-Kapitel auf den Prüfstand gestellt hatte, die Rede ist vom Sprichwort. Derrida mag während seiner Ausführungen durchaus an Hegel gedacht haben, dessen allgemeine Gleichbehandlung von Fabel und Sprichwort ich bereits mit einem Fragezeichen versehen hatte. Dieses Missverständnis ist es aber insbesondere, aus dem die Gegnerschaft von Ponge und La Fontaine resultiert; ein Missverständnis, das, Jahre später, in essentieller Weise La Fontaines Position zum Recht des Stärkeren betreffen wird, wenn von dem Epimythion, das Ponge seiner Fabel „Fabel“ verleiht, behauptet wird: „*Umgekehrt* als bei den klassischen Fabeln ist diese ‚Moral‘ das einzige explizit narrative (sagen wir also allegorische) Formelement. Eine Fabel von La Fontaine macht es im Allgemeinen umgekehrt: eine Erzählung, *dann* eine Moral in Form einer Spruchweisheit oder einer Maxime.“⁶⁶

⁶⁵ Derrida: *Psyche*, S. 33.

⁶⁶ Ebd.

Abgesehen davon, dass der *normative* Begriff des „Klassischen“ wissenschaftlich bedenklich ist, worauf schon Gadamer in *Wahrheit und Methode* hingewiesen hat⁶⁷ – vor allem weil Derrida ihn implizit als Gegenbegriff zur modernen (Fabel) Dichtung platziert –⁶⁸, kommt in Derridas Sätzen noch etwas anderes zur Sprache. An ihnen erweist sich wiederum der Wert von Geisenhanslückes Hinweis darauf, dass die Unterschiede zwischen Philosophie und Literatur im Zuge eines Textbegriffs eingegeben würden, der den Eigenwert verschiedener narrativer Textgattungen, deren Grenzen sich historisch unzweifelhaft herausgebildet haben, beinahe willkürlich außer Kraft zu setzen scheint. „Narration“ wird hier auf eine Stufe mit „Allegorie“ gesetzt – aus literaturwissenschaftlicher Sicht eine merkwürdige und eher unbefriedigende Analogie, die Geisenhanslücke an Derridas Auseinandersetzung mit Celan einer kritischen Betrachtung unterzieht, indem er die These aufstellt, dass Derrida Celans Gedicht „Schibboleth“ zur „Allegorie [...] für die philosophische Suche nach Wahrheit“ mache.⁶⁹ Analog zu Celans „Schibboleth“ wird die Fabel „Fabel“ als „einzigartige Kreuzung von Ironie und Allegorie“ gedeutet – ähnlich „einem Poem der Wahrheit“. ⁷⁰ „Fabel“ präsentiere sich „ironisch als eine Allegorie, deren ‚erste Zeile die Wahrheit sagt‘: Wahrheit der Allegorie und Allegorie der Wahrheit, Wahrheit als Allegorie.“⁷¹ Die Allegorie, so steht es auf der nachfolgenden Seite, trage „die Struktur eines Ereignisses“, bedingt „durch ihre narrative Form“. ⁷² Demnach kann „der Dekonstruktions-Effekt“ auch von der „Kraft eines literarischen Ereignisses“ abhängen.⁷³

⁶⁷ Vgl. Stierle: „Die Modernität der französischen Klassik“, S. 82 f.

⁶⁸ Indem Stierle (ebd., S. 81), Gadamer paraphrasierend, nachvollzieht, wie sich das Klassische mit der Horizontverschmelzung verbindet, kann er die hermeneutische Entlastung des Klassikbegriffs für die eigene Definition der französischen Klassik fruchtbar machen: Das Klassische erscheint im Gewand der Horizontverschmelzung dann nicht mehr, wie bei Derrida, als „Gegenbegriff“ zur Moderne. Als „Horizont der Moderne“ käme „der französischen Klassik eine Geltung zu“, die sie „prinzipiell von allen anderen europäischen ‚Klassikern‘ der Neuzeit“ unterscheide.

⁶⁹ Geisenhanslücke: *Die Wahrheit der Dichtung*, S. 157.

⁷⁰ Derrida: *Psyche*, S. 23.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd., S. 24.

⁷³ Ebd., S. 31.

Für die Hinüberleitung zur Lafontainschen Fabel „Der Wolf und das Lamm“ wird uns die auf den vorangegangenen Seiten beschriebene Interpretation der Fabel „Fabel“ noch beschäftigen, vor allem deswegen, weil diese als „poetischer Performativ“ erscheint, ein Performativ – hier kommt wiederum die Idee der Signatur ins Spiel –, „der in derselben Zeile seine eigene Erzeugung *beschreibt* und *bewirkt* – denn: „nicht alle Performative“ – was jeder Literaturwissenschaftler sofort bestätigen wird – seien „reflektiert“.⁷⁴ So wird „Fabel“ nachdrücklich darauf festgelegt, „von ihrer ersten Zeile an performativ und konstativ zugleich“ zu sein. Für Derrida hängt nun die Frage, ob Literatur überhaupt zum *Ereignis* werden kann – diese Fragestellung ist durchaus von „Fabel“ auf andere Texte übertragbar – vor allem mit der „Konfiguration“ der beiden Pole zusammen. „Fabel“ verhält sich diesbezüglich, wie es scheint, prototypisch:

Sie erfindet mittels des bloßen Aussageaktes, der zugleich tut *und* beschreibt, operiert *und* konstatiert. Das „und“ verbindet hier zwei unterschiedliche Gesten. Die Konstatierung ist der Performativ selbst, da sie nichts konstatiert, was ihr vorausginge oder fremd wäre. Sie wirkt performativ, indem sie konstatiert, indem sie das Konstatieren vollzieht – und nichts anderes. Überaus einzigartiger Selbstbezug, Reflexion, die das Selbst der Selbstreflexion produziert, indem sie das Ereignis durch eben die Geste produziert, die es erzählt. Eine unendlich schnelle Zirkulation, solcher Art ist *die Ironie*, die Zeit dieses Textes.⁷⁵

Wenn Derrida seine Einsichten hinsichtlich La Fontaine zu großen Teilen der Lektüre Marins verdankt, so zeigt sich im Hintergrund der Überlegungen zu Ponge Paul de Man als *spiritus rector*. Aus *Allgorien des Lesens*, genauer: aus de Mans pointierter Nietzsche-Deutung („Rhetorik der Persuasion“) gewinnt Derrida die Möglichkeit, *Literarizität* als Rhetorizität zu denken.⁷⁶ Dabei erscheint in De Mans Augen aber keinesfalls jede beliebige Literatur (etwa eine Erzählung oder ein Roman) automatisch als

⁷⁴ Ebd., S. 26.

⁷⁵ Ebd., S. 28 f.

⁷⁶ „*Literarizität* heißt bei de Man die ‚Befreiung‘ der Sprache von den Einschränkungen in den Möglichkeiten der Bezugnahme‘ (auf ‚Referentialität‘), die die Sprache ‚in erkenntnistheoretischer Hinsicht äußerst fragwürdig und unbeständig‘ macht“ – so wird de Man von Bettine

Rhetorik. Gemeint ist mit Literatur vielmehr eine Art Literarisch-Werden der Philosophie sowie gleichzeitig ein Philosophisch-Werden der Literatur; ein Textmodell, für das insbesondere Nietzsche als Kronzeuge aufgerufen wird. Bei ihm ereigne sich eine „Kritik der Metaphysik“, als „eine Aporie“, die „zwischen performativer und konstativer Sprache strukturiert“ sei.⁷⁷ Gemeint sind gewissermaßen zwei verschiedene Sprechakte, die, wie Derrida sich ausdrückt, „einander parasitieren“.⁷⁸

Ich komme diesbezüglich noch einmal zurück auf das Begriffspaar Allegorie/Ironie, das im Zusammenhang mit der binären Opposition performativ/konstativ insofern eine strukturelle Gemeinsamkeit aufweist, als Derrida den Beweis zu führen versucht, dass die beständig changierende Opposition Ponges Text quasi implodieren lässt. Abermals ist der Einfluss Paul de Mans hervorzuheben, dessen „Rhetorik der Zeitlichkeit“ die Folie darstellt,⁷⁹ auf der Derrida die Ironie als „synchrone Struktur“ kennzeichnen kann, während „die Allegorie als Modus des Nacheinander“ – mit anderen Worten als diachron – bestimmt wird, „aus der“, wie De Man schreibt, „eine Form der Dauer hervorgeht, die eine um ihren illusionären Charakter wissende Illusion von Kontinuität ist“.⁸⁰ Wenn man, wie Derrida, Paul de Man folgend, den Literaturbegriff gänzlich in Rhetorik aufgehen lässt, verengt sich dieser dermaßen, dass Widerspruch aus den Reihen der Literaturwissenschaftler unumgänglich ist – formuliert worden ist er wiederum von Geisenhanslücke:

Die Funktion, die sie [die Dekonstruktion] der Literatur zuweist, ist die, von dieser Unmöglichkeit [der Wahrheit als „Präsenz, Ursprung, Stimme oder Leben“] Zeugnis abzulegen. Damit aber kann sich [...] die Literaturwissenschaft kaum zufrieden geben. Für sie ist die Literatur weniger das Zeugnis der Möglichkeit oder der Unmöglichkeit von Wahrheit und der Lesbarkeit oder der Unlesbarkeit von

Menke zitiert, die dessen Einfluss auf Derridas Philosophie der Literatur kurz und prägnant herausstellt. Vgl. Bettine Menke: „Dekonstruktion – Lektüre: Derrida literaturtheoretisch“, in: *Neue Literaturtheorien. Eine Einführung*, hg. v. Klaus Michael Bogdal, Opladen 1997, S. 242–263, hier S. 262.

⁷⁷ Derrida: *Psyche*, S. 31 f.

⁷⁸ Ebd., S. 34.

⁷⁹ Vgl. Paul de Man: „Die Rhetorik der Zeitlichkeit“, in: Ders.: *Die Ideologie des Ästhetischen*, hg. v. Christoph Menke, übers. v. Jürgen Blasius, Frankfurt a. M. 1993, S. 83–130.

⁸⁰ Derrida: *Psyche*, S. 36.

Bedeutung, sondern zunächst etwas grundsätzlich anderes als die Wahrheit, die die Philosophie sucht. Die Literatur ist keine Allegorie der Philosophie, ihre Andersrede kein struktureller Bezug zur philosophischen Wahrheit als deren Erfüllung oder Enttäuschung, sondern nichts anderes als ein Beleg dafür, dass die Literatur eine andere sprachliche Form mit anderen Gesetzen als die Philosophie ist.⁸¹

Ungeachtet der Zustimmung zur der von Geisenhanslüke formulierten Einsicht, insbesondere hinsichtlich der unhintergehbaren Grenzziehung zwischen Philosophie und Literatur, wäre der Begriff „Regel“ vielleicht glücklicher als der des „Gesetzes“ gewählt gewesen – zumindest dann, wenn man die Affinität der Literatur, zumindest einer bestimmten Literatur, zum *Spiel* betonen möchte. Im Hinblick auf eine „Kunst des Spiels“, dieser Aspekt wird noch wichtig werden, hat Lotman nicht umsonst die Fertigkeit herausgestellt, „sich zweischichtig zu verhalten“,⁸² woraus sich eine weitere auffällige Nähe ergibt: die vom Spiel zur Ironie. Einer Idee Karlheinz Stierles folgend, zeichnet sich besonders in der französischen Moralistik eine Nähe zum Spiel ab, deren literarische Ausprägung im Wesentlichen durch La Fontaines Fabelwerk bestimmt wurde: „In einer negativen Anthropologie“, schreibt Stierle, „gewinnt das ludistische Element epistemologische Dignität“.⁸³

Ich werde im Folgenden anhand der Derridaschen Interpretation von „Le Loup et L’Agneau“, in deren Rekonstruktion ich mich sukzessive – kommentierend und korrigierend – einschalten resp. einschreiben werde, zu zeigen versuchen, dass die Verkennung des Ludischen im Fabelwerk La Fontaines Derrida zu der Fehlannahme verleitet hat, es handle sich im Fall der Fabel „Der Wolf und das Lamm“ um eine Affirmation des Satzes vom Recht des Stärkeren.

⁸¹ Ebd., S. 160.

⁸² Jurij M. Lotman: *Die Struktur des künstlerischen Textes*, hg., mit einem Nachwort und einem Register v. Rainer Grübel, Frankfurt a. M. 1973, S. 104.

⁸³ Stierle: „Was heißt Moralistik?“, S. 22. Ich möchte die Erläuterung hinsichtlich dessen, was Stierle unter „negative Anthropologie“ versteht, noch einen Moment lang zurückstellen. Ich komme an geeigneter Stelle darauf zurück.

3. Jean de La Fontaine: „Le Loup et L’Agneau“

Vergegenwärtigen wir uns zunächst noch einmal den Auftakt der Fabel, die ersten beiden umstrittenen Zeilen, die das Promythion darstellen: „Das Recht des Stärkeren ist stets das bessere./ Wir werden es sofort beweisen.“ Diese starke, die *political correctness* fraglos irritierende Behauptung, dieses vermeintliche Postulat, an das der Erzähler die Ankündigung eines Beweises anschließt, wirft die Frage der von der Fabel eingenommenen *Perspektive* auf das Recht des Stärkeren auf.

In den bisherigen Analysen (bei Hesiod, in der *Collectio Augustana*, bei Phädrus und Luther) war, vermittelt durch das literarische Medium Fabel, stets eine moralisch begründete Absage an das Recht des Stärkeren sichtbar geworden, obgleich, wie ebenfalls hervortrat, seine Zurückweisung in allen Fällen mit einer pessimistischen, zumindest melancholisch zu nennenden Sicht auf den Menschen und seiner Fähigkeit zur politischen Revolution verbunden war.

Vor dem Hintergrund nun scheint sich im Angesicht von La Fontaines Umsetzung der Fabel das genaue Gegenteil dessen zu ereignen, was Otto Crusius ihr zusprach. Die Gattung wäre demnach nicht ein Instrument in den Händen der Kleinen und Schwachen, um sich der Mächtigen zu erwehren, sondern ein Mittel zum Machterhalt: eines, das nicht *bottom-up*, sondern *top-down* funktionierte; ein Instrument zur Erhaltung des Status Quo.

Derrida freilich wagt sich sehr weit aus der Deckung, wenn er die Fabel (womit nicht unbedingt nur die Fabel im engeren Sinn gemeint sein muss) mit einer anthropomorphen Zähmung gleichsetzt: „Die Fabel“, so wird es von ihm mit Blick auf die Stellung der Literatur im Hinblick auf die Tierphilosophie behauptet, „*man kennt die Geschichte*, bleibt eine anthropomorphe Zähmung, eine moralisierende Unterwerfung, eine Domestizierung. Immer noch ein Diskurs des Menschen; über den Menschen; ja sogar über die Animalität des Menschen, aber für den Menschen und im Menschen.“⁸⁴

⁸⁴ Derrida: *Das Tier, das ich also bin* [kursive Hervorhebung, H. S.], S. 65.

Aber kennt man *die* Geschichte der Fabel wirklich? Kann Derrida ernsthaft behaupten, sie zu kennen, der sich, ebenfalls mit aller nur denkbaren Vehemenz in seiner Schrift *Das Tier, das ich nun also bin* insgesamt gegen die Benennung des Tieres im Singular verwahrt, ihn aber im Fall der Fabel in bedenklich sorgloser Weise ausspricht?⁸⁵ Muss diese über Jahrhunderte verlaufende Geschichte, indem man die vielen kleinen Geschichten zusammensetzt, nicht erst noch geschrieben werden – gerade im Hinblick auf die *Cultural Animal Studies*?

Untersucht man die Fabel im Zusammenhang mit dem Satz vom Recht des Stärkeren, so nimmt La Fontaine zweifellos eine Schlüsselposition ein. Dies sah auch, wie wir wissen, Carl Schmitt so, indem er sich unter anderem die Lafontainsche Fabel vom Wolf und Lamm als modellhafte literarische Veranschaulichung des Politischen vorstellte. Derrida waren die Überlegungen Schmitts im Zusammenhang mit Hobbes' *Leviathan* nur allzu präsent. Das wird allein daraus ersichtlich, dass in *Das Tier und der Souverän I* nicht nur häufiger Schmitts Hobbes-Interpretation in den Vordergrund tritt, sondern explizit auch jene Stelle aus seiner Schrift *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* nicht außer Acht gelassen wird, die auf den Dichter der französischen Klassik Bezug nimmt. Dem gesamten Verlauf der Vorlesung ist abzulesen, dass, wie schon in *Schurken*, dessen Texte parallel zum Seminar über das Tier und den Souverän entstehen, eine beständige Nähe zwischen Schmitt und La Fontaine erzeugt wird.⁸⁶ Schmitts vermeintlicher Ansatz, einzig jene Theorien des Politischen als „würdig“ anzuerkennen, die „auf einer pessimistischen Anthropologie, einer Sichtweise des schlechten, korrumpierten, gefährlichen, verängstigten oder gewalttätigen Menschen“ gegründet seien,⁸⁷ wird von Derrida scharf kritisiert – und mit ihm die Fabel, die als der literarisch verlängerte Arm einer *pessimistischen Anthropologie* erscheint.

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 79 f.

⁸⁶ Vgl. etwa die erste Sitzung (*Das Tier und der Souverän I*, S. 15), in der Derrida die „Unterwerfung des Tiers unter die politische Souveränität“ beklagt. Als „philosophische“, „rhetorische“, „politische und andere Indizien“ für diese in Derridas Worten „überdeterminierte Analogie“ wird von den „Fabeln von La Fontaine“ sowie der „Tradition“ gesprochen, „die ihnen vorausging oder folgte“: „Texte von Machiavelli, Carl Schmitt usw.“.

⁸⁷ Derrida: *Das Tier, das sich also bin*, S. 78.

Schmitt und der Fabel setzt Derrida den Geist der politischen Philosophie Rousseaus entgegen, dessen Gegnerschaft insbesondere zu Hobbes mehrfach anklingt. In Anlehnung an Rousseau wird eine Prämisse expliziert, auf die ich ganz zu Beginn bereits verwiesen habe. Demnach spiegeln dessen Werk zwei verschiedene Auffassungen zum Recht des Stärkeren wider: „zum Einen“, wie Derrida herausarbeitet, dass „das Recht des Stärkeren‘ *de facto* das beste sei, dass es *de facto* obsiegt habe und noch obsiege [...]“ – was in der Tat die Position des Kallikles bezeichnen würde –, zum Anderen die gegenteilige Auffassung, dass, „wenn das Recht des Stärkeren *de facto* obsiegt, es *de jure* nicht das beste sei, nicht das Beste sein dürfe, nicht das beste gewesen sein dürfe, nicht hätte Recht haben [*avoir raison*] dürfen“.⁸⁸

Wie sich Jean de La Fontaines Fabel „Der Wolf und das Lamm“ nun zu dieser Frage verhält, hängt in der Tat nicht unbeträchtlich davon ab, wie man das Promythion zusammen mit dem Rest der Fabel wird auslegen dürfen, die wir uns zunächst komplett zu Bewusstsein führen sollten:

Das Recht des Stärkeren ist stets das bessere.
Wir werden es sofort beweisen.

Ein Lämmchen stillte seinen Durst
in eines klaren Wassers Lauf.
Da kommt, ganz nüchtern noch, ein Wolf hinzu, der sich
einen glücklichen Fang erhoffte
und den der Hunger in diese Gegend lockte.
,Was mach Dich so verwegen, meinen Trank zu trüben?‘,
sprach das Tier voller Zorn,
,für deine Vermessenheit wirst Du gezüchtigt werden.‘
,Herr‘, sprach das Lamm, ‚mögen Euer Gnaden
sich nicht erzürnen,
sondern vielmehr in Betracht ziehen,
dass ich meinen Durst doch lösche
stromabwärts,
mehr als zwanzig Fuß von Euch,
und dass folglich in keiner Weise
Euer Getränk ich trüben kann.‘ –
,Und dennoch trübst du es‘, erwiderte das grausame Tier,

⁸⁸ Derrida: *Das Tier und der Souverän I*, S. 36.

,und ich weiß, dass du letztes Jahr schlecht von mir geredet hast.' –
,Wie hätt' ich's können, da ich noch nicht einmal geboren war',
erwiderte das Lamm, ,ich sauge noch an Mutters Brust.' –
,Wenn du es nicht bist, dann ist es eben dein Bruder.' –
,Ich hab gar keinen.' – ,Dann ist es also einer von den Deinen;
denn ihr verschont mich kaum,
ihr, eure Schäfer und eure Hunde.
Man hat es mir gesagt; ich muss mich also rächen.'
Daraufhin schleppt in den tiefen Wald der Wolf das Lamm
und frisst es dann ohne viel Federlesens.⁸⁹

Bezogen auf das skandalös anmutende Promythion muss man in der Tat dem „semantischen Angelzapfen des Wortes „*raison*“, wie Derrida sich ausdrückt, höchste Aufmerksamkeit schenken, das eindeutig mehrere Optionen zum Recht des Stärkeren eröffnet: „Wenn letztere [die Fabel] sagt „*La raison du plus fort est toujours la meilleure* [...] was genau ist dann der/die/das Beste: die Vernunft/der Grund [*raison*] selbst, der gute Grund, der berechtigteste Grund, der wahre Grund, oder der gegebene Grund, der vom Stärksten (Caligula oder dem Souverän oder dem Wolf aus der Fabel) angeführte Grund? Und der/die/das ‚Beste‘ kann immer noch zwei radikal heterogene Dinge besagen: Entweder das, was de facto obsiegt, oder im Gegenteil das, was de jure und der Gerechtigkeit gemäß obsiegen sollte.“⁹⁰

Sollte La Fontaine mit seiner Fabel nun tatsächlich das Recht des Stärkeren gutgeheißen haben, gar ein Plädoyer für die ewige Geltungskraft dieses politischen Paradigmas unternommen haben?

Derrida scheint diese Behauptung, trotz der verwirrenden Vielfalt der Perspektiven, die er bezüglich des Promythions herausarbeitet, aufrecht erhalten zu wollen. Die vermeintlichen Beweise für das Vorurteil, das zum ersten Mal in *Gesetzeskraft* auf den Plan tritt, werden erst in *Das Tier und der Souverän I* (insbesondere innerhalb der achten Sitzung des Seminars, zu Beginn des Jahres 2002) zum ersten Mal dezidiert ausgearbeitet

⁸⁹ La Fontaine: *Fabeln*, S. 35.

⁹⁰ Derrida: *Das Tier und der Souverän I*, S. 36.

präsentiert. Bemerkenswert ist, dass die klare Position zu La Fontaine in der achten Vorlesung unter der Oberfläche zu bröckeln scheint, obwohl „Der Wolf und das Lamm“ in den Sitzungen zuvor als literarisches Vehikel einer pessimistischen Anthropologie vorgeführt wird. Wie schon am Eingang von *Schurken* erfüllt das von der Fabel zunächst gänzlich abgekoppelte Promythion in Derridas Vorlesung die Funktion eines *performativ* eingesetzten Leitmotivs – Derrida selbst spricht mit einem auffälligen Bezug zu Marin von einem „tautologischen Satz“⁹¹, indem der prozessuale Charakter des zweiten Satzes, der das Promythion komplettiert („Wir werden es gleich sehen“), im Sinne eines Aufschiebs eingesetzt wird: Die Analyse dreier Fabeln von La Fontaine verschiebt sich aufs Neue. Der daraus resultierende Effekt erinnert an eine Initiation, die der Vortragende zu einem späteren Zeitpunkt der Vorlesung reflexiv an die „Gesetzeskraft“ seiner Sprecherposition bindet, „in Anbetracht“ der „akkreditierten Position als Professor [...] autorisiert“ zu sein, „Stunden, Wochen und Jahre lang *ex cathedra* zu sprechen“.⁹² So gesehen führt sich Derrida in der Funktion des Lehrenden selbst in der Rolle desjenigen vor, der das Recht des Stärkeren für sich in Anspruch nimmt und somit souverän agiert – freilich in gebrochener, besser gesagt: in *ironischer* Manier, die sich nicht nur performativer, sondern gleichermaßen auch *konstativer* Sprechakte versichert. Die scheinbare Nähe zu La Fontaine verwandelt sich urplötzlich in eine Distanz, indem demonstriert wird, was einen dekonstruktiven von einem konventionellen Text unterscheidet:

Da das Recht des Stärkeren stets das beste ist, berufe ich mich auf das Recht des Stärkeren (der ich hier, aufgrund der Situation, durch Fremd- oder Selbstsetzung bin), um den Moment aufzuschieben [*différer*], da ich zeigen oder beweisen werde, dass das Recht des Stärkeren stets das beste ist; in Wirklichkeit [*en fait*] aber habe ich es bereits bewiesen, ich habe bereits de facto bewiesen, durch das Faktum des Aufschiebens selbst, mir das Aufschieben zu erlauben, ich habe den Beweis dieses Vorrangs des Faktums [*fait*] vor dem Recht bereits erbracht [*j'ai fait*]. Mein Beweis ist gewissermaßen performativ *avant la lettre*, und er ist eher pragmatisch als juristisch, rational oder philosophisch. Ich zeige durch die Bewegung selbst,

⁹¹ Ebd., S. 123.

⁹² Ebd.

indem ich sie vollziehe, indem ich vorwärtsgehe, indem ich das Ereignis produziere, von dem ich spreche oder von dem zu sprechen ich ankündige, ich beweise, dass die Stärke [*force*] über das Recht obsiegt und das Recht bestimmt, und zwar unverzüglich. Denn das ist bereits in dem Moment bewiesen, in dem ich ankündige, dass man noch ein wenig warten müssen. [...] Das Recht des Stärkeren ist eben hier am Werk, in eben dem Moment, da ich behaupte, es zu befragen, ja es in Frage zu stellen oder auch nur seinen Beweis aufzuschieben. Der Beweis hat bereits stattgefunden, im Versprechen selbst und im Aufschub [*différance*], im Akt, den Beweis aufzuschieben. Vorausgesetzt, man ist nicht stärker als ich, um mich Lügen zu strafen, aber indem man mich Lügen straft, indem man mir widerspricht, wird man nur den Ort der größeren Stärke verschieben, das Recht des Stärkeren, das stets das beste ist.⁹³

Gerade das Changieren zwischen konstativen und performativen Sprechakten, zwischen behauptend und fragend voranschreitender Argumentation sowie zwischen Allegorie und Ironie, markiert die Grenze, die Differenz zur Textualität La Fontaines. Es ist – worauf vor allem der letzte Satz des Zitates verweist – gleichzeitig die Grenze, von der aus sich die Ausübung vollkommener, also *ungeteilter* Souveränität im herkömmlichen Sinn zu derjenigen Dissoziation von Souveränität unterscheidet, die die Dekonstruktion bezweckt bzw. im Sprechakt zu verwirklichen sucht: das Paradox einer schwachen oder depotenzierten Souveränität, die ihre eigenen blinden Flecke entblößt, um Raum für Widerspruch einzuräumen. Denn obwohl die Dekonstruktion überzeugen, ja, politische Gemeinschaften stiften will, arbeitet sie gleichzeitig darauf hin, dass Souveränität nicht unteilbar bleibt, sondern sich im Gegenteil verschiebt, im ständigen Fluss befindet, und auf diese Weise folglich geteilt wird.

Diese Fähigkeit eines gleichzeitig thetischen und reflexiven Vermögens spricht Derrida nicht nur einigen Texten, sondern *per se* ganzen Textgattungen ab. Das Promythion der Lafontainschen Fabel, das auch in *Das Tier und der Souverän I* häufig als *Repräsentation* der gesamten Fabeltradition dient, erscheint in Analogie zum Sprichwort, genauer: in Analogie zur französischen Redewendung „à pas de loup“, die der Übersetzer mit der deutschen Wendung „auf leisen Wolfssohlen“, wiedergibt. Diese

⁹³ Ebd., S. 123 f.

von mir bereits mehrfach kritisierte Gleichsetzung von Sprichwort und Fabel bildet ein vorbereitendes Fundament für die Lektüre von „Le Loup et L’Agneau“; sie hängt zusammen mit der ebenfalls kritisierten Gleichschaltung philosophischer und literarischer Texte. Derrida macht es sich gerade mit zurecht literaturwissenschaftlich viel diskutierten Begriffen wie etwa dem der *Fiktion* zu leicht. Fabel und Sprichwort lassen sich aus guten erzähltheoretischen Gründen eben nicht gleichermaßen als Fiktionen ansehen. Pointierter ausgedrückt entbehrt das Sprichwort gerade jenes Weltbezugs, über den die Fabel als literarische Gattung ihrerseits verfügt: Fiktionalität. Das Sprichwort richtet sich – auch wenn die Geschichte zahlreiche Beispiele eines Austauschs zwischen beiden Formen kennt – auf die *Wirklichkeit*, während ein realer Weltbezug in der Fabel gerade suspendiert wird – daran ändert auch das Pro- oder Epimythion nichts, mit dem die Fiktion gewissermaßen eine Brücke zur Wirklichkeit errichtet. Aus dieser Vermischung zweier ontologisch voneinander unterschiedener Textformen erhellt sich die starke Fixierung Derridas auf die ersten zwei Zeilen, in denen der Erzähler noch im Vorfeld der eigentlichen Handlung auf sich selbst zeigt und somit die Annahme geradezu provoziert, er sei mit dem Autor identisch. Das Sprichwort jedoch erschafft keine Welt, die durch Figuren und deren Handlungen zum Leben erweckt. Es kann, wie sich an Luther erkennen ließ, auf eine Fabel verweisen, die Essenz einer Fabel *formelhaft* zum Ausdruck bringen. Obwohl sich einige Fabeln in Sprichwörtern erhalten haben, was etwa Dolf Sternbergers Essay *Figuren der Fabel* eindrucksvoll demonstriert – ich werde auf einige Beispiele im nachfolgenden Kapitel zu sprechen kommen –, resultiert ein Sprichwort keinesfalls zwingend aus einer Fabel. Luthers gelegentliche, situativ bedingte Verkürzung der Wolf-und-Lamm-Fabel zu einem solchen stellt bereits eine beträchtliche *Deformation* der fiktionalen Welt dar, die den Eigenwert des Literarischen außer Kraft setzt und das Erzählte erst Recht im Dienst eines moralischen Satzes aufgehen lässt.

An der Auffassung, dass der Erzähler in La Fontaines Fabel gleichzeitig die Weltsicht seines Schöpfers, des Autor-Subjekts wiedergebe, scheiden sich überhaupt die Geister. Ohne den nahezu endlosen Zusammen treffen von Wolf und Lamm, die sich in vielen Jahrhunderten Fabelgeschichte ereignet haben, ohne also der ausgeprägten Intertextualität der

Fabel, mehr noch der Intertextualität des gesamten Lafontainschen Fabelwerks Aufmerksamkeit zu schenken, reaktualisiert Derrida den tradierten Stoff in einer Weise, der ironischer Weise an Carl Schmitts Annäherung an Wolf und Lamm erinnert – freilich unter anderen Vorzeichen: Während der Fabelwolf von Schmitt in seiner schematischen Skizze als Souverän eines nach *außen* gerichteten Staates entworfen wird – Schmitts kurze Einlassung scheint die Fabel, der übergreifenden Wahrnehmung der zeichenhaften Bedeutung des Paares angemessen, eher als *Feindschaftssituation* auszulegen –, betrachtet ihn Derrida, die Fabel interpretierend, als Figuration des Staatsoberhauptes, spricht: des Souveräns. So gesehen wird der Wolfsakteur aus La Fontaines Fabel zum Souverän „mächtige[r] Staaten“, die, wie Derrida scharf kritisiert, „immer Gründe [*raisons*] angeben, und sich diese geben, um sich zu rechtfertigen, die aber nicht unbedingt Recht haben [*n’ont pas raison*], nun, sie überwältigen [*ont raison de*] die weniger mächtigen; sie wüten dann selbst wie grausame, wilde oder wütende Tiere [*bêtes*]“. ⁹⁴

Dass der Wolf in „Der Wolf und das Lamm“ nicht *irgendeinen* ungerechten Menschen darstellt, ferner nicht bloß einen regionalen Herrscher oder höheren Machträger des Staates, sondern einzig und allein den *Souverän* eines Staates – wobei kein Wort der Fabel explizit macht, dass das absolutistisch regierte Frankreich im 17. Jahrhundert gemeint sein muss –, darin ist Derrida zunächst recht zu geben. Dadurch, dass dem Wolfsakteur eine solch elaborierte Funktion übertragen wird, führt der Fabeltext ein einzigartiges Novum im Vergleich zu den tradierten Bearbeitungen des Stoffes ein. Zu entnehmen ist diese Besonderheit dem ersten Widerstreit zwischen den Protagonisten, genauer der Anrede, mit der das Lamm den Wolf adressiert:

‚Herr‘, sprach das Lamm, ‚mögen Euer Gnaden
sich nicht erzürnen,
sondern vielmehr in Betracht ziehen,
dass ich meinen Durst doch lösche
stromabwärts,
mehr als zwanzig Fuß von Euch,

⁹⁴ Derrida: *Das Tier und der Souverän I*, S. 293.

und dass folglich in keiner Weise
Euer Getränk ich trüben kann.‘ –

Bereits die Sprache, in der der wölfische Souverän seine Vorwürfe vorträgt, legt den außerordentlich hohen Rang des Anklägers nahe:

„Was mach Dich so verwegen, meinen Trank zu trüben“,
sprach das Tier voller Zorn,
„für deine Vermessenheit wirst du gezüchtigt werden.“

Das Lamm erkennt die große Gefahr, in der es schwebt. Es wählt daher eine standesgemäße Anrede, die mit größter Demut vorgetragen wird: „Herr“ [„Sire“], so lautet der Auftakt der Entgegnung, der zunächst noch innerhalb der Unterscheidung Herr/Knecht verbleibt. Daran schließen sich Verb und Anrede an: „[...] ‚mögen Euer Gnaden [Votre Majesté] / sich nicht erzürnen‘ [...]“ Spätestens aus diesen Worten wird allzu deutlich, dass das Lamm (im Sinne des Überlebens) die einzig mögliche und treffende Bezeichnung für sein Gegenüber findet. Die etymologischen Wurzeln des französischen Substantivs *majesté* verweisen auf das lateinische *majestas*. Jean Bodin, der als erster Theoretiker der Souveränität gilt, hat in seiner 1583 erschienenen Studie über die Souveränität (*Sechs Bücher über den Staat*) historisch hergeleitet, dass bereits „die alten Römer“ *majestas* als gängige Zuschreibung für den obersten Souverän gebrauchten, eine Bezeichnung die exklusiv nur für den Ersten im Staat reserviert ist, „weil ‚maiestas‘ demjenigen zukommt, der das Steuerruder der Souveränität in der Hand hat.“⁹⁵

Dieses Duell zwischen König (Wolf) und Untertan (Lamm) hat zu vielerlei Spekulationen Anlass gegeben. Nicht wenige Interpretationen

⁹⁵ Jean Bodin: *Sechs Bücher über den Staat. Buch I-III*, übers. u. mit Anmerkungen versehen von Bernd Wimmer, eingeleitet u. hg. v. P. C. Mayer-Tasch, München 1981, S. 290. Über seine Definition hinaus führt Bodin eine Reihe von Beispielen an, die zeigen, warum sich selbst Herzöge „nicht als Majestäten betiteln, sondern Hoheit nennen“. (Ebd.) Derrida verweist ebenfalls auf die *majestas* als Verkörperung des Souveräns, sieht darin gemäß seiner These aber nur eine positive Kennzeichnung von Louis XIV, vgl. Derrida: *Das Tier und der Souverän I*, S. 298. Zur Einordnung von Jean Bodin in die Geschichte des politischen Denkens vgl. Wolfgang E. J. Weber: „Jean Bodin, Sechs Bücher über den Staat (1576)“, in: *Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch*, hg. v. Manfred Brocker, Frankfurt a. M. 2007, S. 151–166.

konnten der Verführung nicht widerstehen, hinter den Worten die konkrete Intention des Autors dechiffrieren zu wollen. Dahingehend stammt eine der berühmtesten Deutungen von René Jasinski⁹⁶, der in Jean de La Fontaine den Vertreter einer „heimliche[n] ‚Résistance-Dichtung“ im 17. Jahrhundert sah.⁹⁷ Zur Verteidigung seiner These stützte sich Jasinski wesentlich auf die Fabel „Le Loup et L’Agneau“, indem er diese (die Parallelen zu Phädrus und dem Aufstand der Fabel sind unübersehbar) mit einem zentralen Ereignis aus La Fontaines Biographie in Verbindung brachte: der durch Ludwig XIV. (Mitte des 17. Jahrhunderts der mächtigste Alleinherrscher Europas) veranlassten lebenslangen Inhaftierung seines Finanzministers Nicolas Fouquet (1615–1681), der gleichzeitig Mäzen und Freund des Dichters war.⁹⁸ Jasinski mutmaßt, das Ereignis hätte La Fontaine, der eigens eine Petition zu Gunsten seines adeligen Schirmherrn und Förderers einreichte, dazu inspiriert, die Auseinandersetzung zwischen dem König und seinem Minister in der genannten Fabel verschlüsselt niederzulegen. So glaubte Jasinski in Fouquet das Lamm wiederzuerkennen, während der Wolf unschwer als Ludwig XIV. entziffert werden konnte.⁹⁹

Es ist bemerkenswert, dass Derridas Interpretation ebenfalls Werk und Biographie des Dichters einander annähert. Die eigentliche Brücke zwischen Biographie und Text bildet wiederum die Idee der Signatur, dergestalt, als der eigentliche Fabeltext, wie erwähnt, mit der Vorrede, mit der La Fontaine in das erste seiner insgesamt zwölf Fabelbücher einführt, als dem wichtigsten Paratext einer Fabelsammlung verschaltet wird. Die Argumentation versucht vor allem aus dem Umstand Kapital zu schlagen, dass die Fabel, mit Derridas eigenen Worten, „im Jahre 1668 wie die anderen Fabeln La Fontaines, wie der gesamte Band der *Fabeln*, Monseigneur le Dauphin gewidmet war“.¹⁰⁰ Mit der Verschmelzung von Widmung und Fabel wird ein Zusammenhang zwischen zwei Textentitäten

⁹⁶ Vgl. René Jasinski: *La Fontaine et le Premier Recueil des Fables*, 2 Bde., Paris 1966.

⁹⁷ Vgl. Jürgen von Stackelberg: *Die Fabeln La Fontaines*, München 1995, S. 12 f. Von Stackelberg verweist auf die im Kontext von Wolf und Lamm nicht unwichtige Tatsache, dass Jürgen Grimm (*La Fontaines Fabeln*) die revolutionäre Lesart von Jasinski übernommen und in die deutschsprachige Wissenschaftslandschaft eingeführt hat.

⁹⁸ Vgl. von Stackelberg: *Die Fabeln La Fontaines*, S. 12 f.

⁹⁹ Ebd., S. 57 f.

¹⁰⁰ Derrida: *Das Tier und der Souverän I*, S. 296.

hergestellt, die phänomenologisch betrachtet (ähnlich wie im Fall von Fabel und Sprichwort) eine unterschiedliche Intentionalität aufweisen, da sich die in Prosa verfasste Widmung auf die Wirklichkeit richtet, während die in Versen verfasste, zehnte Fabel des ersten Buches den situativen Ausschnitt einer modellhaften, fiktionalen Welt darstellt. Ungeachtet der zwei voneinander verschiedenen Wirklichkeitsmodi versucht Derrida zu zeigen, dass ein identischer Sprachgestus sie zu gegenseitigen Spiegelbildern mache. Dabei geht die Blickrichtung nicht von der Fiktion aus, sondern von der Wirklichkeit, die nicht ohne Gewalt der Fabel übergestülpt wird:

Der Wolf stellt den König dar [*figure*], die Größe und Hoheit des Königs und des Dauphin, des Kronprinzen, eine Größe und Hoheit, die die Widmung buchstäblich evoziert. Wenn man für diesen Typus von Widmungsanreden erst einmal eine Konvention oder ein Gesetz der Gattung in Betracht gezogen hat, kommt man nicht umhin, eine gewisse Analogie oder magnetische Anziehung von Lexiken zu bemerken, wenn man sich *Der Wolf und das Lamm* in Erinnerung ruft, und vor allem die Sprache des Lamms, in der ein demütiger Bürger sich an den Souverän, Seine Majestät den Wolf, wendet.¹⁰¹

Nachdem Derrida die Entgegnung des Lamms auf die erste Anklage des Wolfes zitiert hat, um die gestische Qualität beider Texte herauszuarbeiten, die sich in Demut gegenüber der wölfischen Übermacht zu üben scheinen, folgt die explizite Bestätigung dafür, dass die Widmungsanrede quasi in die Wolf-und-Lamm-Fabel hineinprojiziert wird: „Man kommt also nicht umhin“, folgert Derrida, „die Widmung, oder eher Zueignung beziehungsweise Sendung [*envoi*] in Prosa [zu bemerken], noch vor der Widmung in Versen.“¹⁰²

Dass die Fabel „Der Wolf und das Lamm“ lediglich als „Widmung in Versen“ gedacht war, die literarisch gewissermaßen das Lob an die Größe des Souveräns nur ausbuchstabierte – was Derrida durch einen längeren, bisweilen bemerkenswert tautologischen, psychoanalytischen Exkurs zu

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Ebd., S. 297.

untermauern versucht, der den Begriff der männlichen Größe und Zeugungskraft umspielt, dem es jedoch an Beweiskraft mangelt –¹⁰³, ist aus literaturwissenschaftlicher Sicht schwer zu belegen. Nicht einmal für sich genommen spricht die Widmung eine so deutliche Sprache wie von Derrida behauptet.¹⁰⁴ Es ist sicher schwer zu leugnen, dass der Text der Widmungsepistel, überschrieben mit den Worten „Seiner königlichen Hoheit dem Dauphin gewidmet“, im zweiten Drittel zunächst eine überschwänglich klingende Würdigung des Königs und seines sechseinhalbjährigen Thronfolgers ist: „ERLAUCHTER SPROSS EINES FÜRSTEN, den die Götter/ lieben“, heißt es im siebten Vers, nachdem der Dichter die ersten sechs Verse dazu genutzt hatte, sich in eine genealogische Linie mit dem „Vater“ der Fabel, mit Äsop, zu stellen und kurz das Programm zu umreißen¹⁰⁵, um darauf folgend die zu erwartenden Taten des Königssohnes zu besingen. Der Dauphin ist es nun, „auf den die ganze Welt die Augen“ richten soll,

¹⁰³ So schreibt Derrida, nachdem er einige Einzelheiten der Widmung hervorgehoben hat, zum Beispiel: „Alles konvergiert, so kann man hier sagen, in der Figur der Größe, in der eminenten, eminent phallischen Aufrichtung, exzellent eminenten und exzellent phallischen Aufrichtung [...] der souveränen Hoheit, ihrer Transzendenz, der politischen Größe, aber auch der ‚Seelengröße‘, die der Dauphin von seinem Vater geerbt hat [...]“ (S. 297)

¹⁰⁴ Derridas Behauptung relativiert sich mit Blick auf eine Reihe anderer Dokumente zur Widmungspraxis. Zunächst lässt sich mit Schwitzgebel, *Nicht genug der Vorrede*, allgemein zur Vorrede von Fabelsammlungen bemerken, dass in dem Typus des Prologs oder der Vorrede „häufig ein Gönner genannt oder direkt angesprochen wurde“ (S. 3). Es handelte sich also um eine in der Neuzeit recht verbreitete Legitimationspraxis, die Derridas weitgehende Schlussfolgerung nachdrücklich in Frage stellt. Dieselbe Schlussfolgerung legt Genettes intensive Betrachtung der Widmung im Zuge wichtiger Paratexte des 17. Jahrhunderts nahe, wenn dieser auf La Fontaine zu sprechen kommt, ohne die in die Fabelbücher eingeschriebenen Widmungen besonders hervorzuheben. „Wie jeder weiß“, schreibt Genette, „eignete La Fontaine den ersten Band seiner *Fables* dem Dauphin zu, den zweiten Madame de Montespan und das zwölfte Buch dem Herzog von Burgund“. Vgl. Gérard Genette: *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches*, mit einem Vorwort von Harald Weinrich, übers. v. Dieter Hornig, Frankfurt a. M. 2001, S. 118. Das dritte Beispiel verdankt sich Tiemanns Corrozet-Studie: Auch der Vorläufer La Fontaines hatte seine 1542 publizierte Fabelsammlung dem Dauphin – freilich einem anderen Thronfolger, nämlich dem „premier enfant de France, dem späteren Heinrich II. (1519–1559), der damals 23 Jahre zählte“ – gewidmet. Vgl. Tiemann: *Fabel und Emblem*, S. 108.

¹⁰⁵ „Ich besinge die Helden, deren Vater Äsop ist,/ eine Schar, deren Geschichte, wenngleich erfunden,/ Wahrheiten enthält, die der Belehrung dienen./ Alles spricht in meinem Werk, sogar die Fische:/ Was sie sagen, richtet sich an uns alle./ Ich bediene mich der Tiere, um die Menschen zu belehren.“ (La Fontaine: *Fabeln*, S. 21).

der, da er die stolzesten Häupter dazu bringt, sich vor
ihm zu verneigen,
von nun an seine Tage nach seinen Eroberungen zählen
wird,
ein anderer wird Dir mit kräftigerer Stimme
die Taten Deiner Ahnen und die Tugenden der Könige
verkünden.

Ich möchte Dich mit geringeren Abenteuern unterhalten
und Dir in diesen Versen anmutige Bilder nur entwerfen.
Und wenn ich auch den Preis, Dir zu gefallen, nicht erringe,
hab ich zumindest doch die Ehre, es versucht zu haben.¹⁰⁶

Obwohl die in der Widmung verfassten Worte die Unterwerfung fremder Völker explizit begrüßen, somit eine Politik der Expansion alles andere als missbilligen, gerät die Lobrede, trotz aller Demut, zum Ende hin doppelbödig. Und zwar an jenem Punkt, an dem die Differenz zwischen einer Fabel und einem Heldengedicht markiert wird: Von den „Taten“ der „Ahnen“ des Dauphin und den „Tugenden der Könige“ soll ein anderer Dichter „mit kräftigerer Stimme“ berichten. Damit distanziert sich der Vorredner aber gerade von dem, was er zuvor gesagt hatte. Mehr noch betont er die Ferne zur literarischen Form des Heldenepos dadurch, dass es sich lediglich um die Schilderung „geringere[r] Abenteuer“ handele, um nicht mehr als ein paar „anmutige Bilder“, die kaum das Wohlwollen verdienen würden, obwohl ihm, dem Dichter, „die Ehre“ bliebe, „es versucht zu haben“. Es fällt schwer, auf Grund der im letzten Drittel der Widmung hervortretenden Ambivalenz einen durchgängigen Demutsgestus zu erkennen. Vielmehr sticht der schwebende Charakter der Worte ins Auge, der äußerst geschickt zwischen Huldigung und Herabwürdigung hin und her laviert. Diese narrative Pendelbewegung lässt sich mit Kierkegaards früher Schrift *Der Begriff der Ironie in ständiger Rücksicht auf Sokrates* (1841) als *Ironie* markieren: als „paradoxe Beziehung zum Wissen,

¹⁰⁶ Ebd.

die dieses von seiner Grenze her bestimmt“.¹⁰⁷ Genauer noch hat Kierkegaard die Ironie als „Schweben zwischen leidenschaftlichem Interesse und Distanz“ definiert.¹⁰⁸

La Fontaines Ironie

Vor dem Hintergrund der bislang im vorliegenden Kapitel entfalteten Beobachtungen und Erkenntnisse fällt es nicht sonderlich schwer, Derrida darin zustimmen, dass der Konnex zwischen der übergeordneten Vorrede und der Fabel bzw. *den* Fabeln auch bei La Fontaine alle notwendige Aufmerksamkeit verdient. Entgegen Derridas Auffassung schlage ich jedoch vor, die Widmungsepistel weniger als Beweis einer Kollaboration der Literatur mit dem Regime von Ludwig XIV. zu *fingieren* (denn auch Derrida greift auf das konstruktive Mittel der Erzählung zurück, nicht selten sogar auf *große Erzählungen* wie etwa die Freudsche Psychoanalyse), sondern vielmehr als dessen *Entlarvung* mit den doppelbödigen Mitteln der Ironie zu nehmen. So gesehen – ich komme noch einmal auf Ponges Fabel „Fabel“ zurück – müsste man den vermeintlich ‚modernen‘ Ponge gar nicht in Gegnerschaft zum ‚Klassiker‘ La Fontaine verorten; die ‚moderne‘ Fabel nicht im Gegensatz zur ‚klassischen‘. Sondern der nachgeborene Dichter hätte mit seinem Vorläufer ein geheimes Bündnis über die Jahrhunderte hinweg geschlossen. Demnach hat Ponge La Fontaines ironisches Spiel mit der Fabel zumindest beibehalten, imitiert, am Ende vor dem Hintergrund der modernen Literatur radikalisiert. Im Grunde legt Derrida eine solche Sichtweise selbst nahe, wenn er bezugnehmend auf eine private Äußerung von Ponge vermutet, dieser „hätte seine Fabel sehr wohl La Fontaine widmen können.“¹⁰⁹ So lässt Derrida verlauten: „Ponge hat seine Bewunderung für den, der es verstanden hatte, sowohl der Fabel als auch der Psyche in der französischen Literatur zur Berühmtheit zu verhelfen, oft zum Ausdruck gebracht: ‚Wenn ich La Fontaine – und zwar

¹⁰⁷ Vgl. Elisabeth Strowick: „Ironie des Wissens/Wissen der Ironie. Kierkegaard – Foucault – Lacan“, in: *Wissen/Nichtwissen*, hg. v. Hugo Schmale/Marianne Schuller/Günter Ortman, München 2009, S. 97–119, hier S. 96.

¹⁰⁸ Ebd., S. 97.

¹⁰⁹ Derrida: *Psyche*, S. 37 f.

jede beliebige Fabel – Schopenhauer und Hegel vorziehe, weiß ich genau, warum.“¹¹⁰

Es ist allgemein bekannt, dass auch Kierkegaard sich zeitlebens als erbitterter Gegner der Hegelschen Dialektik präsentierte. Wenn man seine Definition der Ironie, die diese grundsätzlich auf einen paradoxen Standpunkt festlegt, der zwischen leidenschaftlichem Interesse, zwischen Nähe und Distanz pendelt, auf „Der Wolf und das Lamm“ überträgt, stellt sich ein deutlich differenzierteres Bild der Fabel als das von Derrida entworfene ein. Blicken wir diesbezüglich ein weiteres Mal ausführlicher auf das Promythion: Unstrittig scheint sich der Erzähler der moralischen Frage um das Recht des Stärkeren zunächst mit einiger Distanz zu nähern, um nicht zu sagen Kälte. Kann man die ersten beiden Verse „La raison du plus fort est toujours la meilleure:/ Nous l’allons montrer tout à l’heure“, vor allem den ersten, mit „Das Recht des Stärkeren ist stets das bessere“¹¹¹ oder gar mit „das Recht des Stärkeren ist das Beste immerdar“¹¹² übersetzen, ohne den schwebenden Sinn zu beeinträchtigen, der diesem Satz – selbst wenn man sich den Rest der Fabel zunächst noch wegdenkt – innewohnt?

Mit Blick auf das Sprachverständnis des 17. Jahrhunderts hat Hermann Lindner in seiner Analyse der Fabel zunächst auf zwei mögliche Bedeutungen des Wortes „raison“ hingewiesen: a) kann raison „im Verständnis der Klassik generell diejenige Eigenschaft des Menschen“ meinen, „kraft welcher er sich vom Tier unterscheidet“; b) meint „eine andere wichtige Bedeutung des Wortes [...] den Vernunftgrund bzw. den logischen Beweis“.¹¹³

Bezogen auf die erste Möglichkeit müsste man, um zu zeigen, dass diese in „Der Wolf und das Lamm“ für Jean de La Fontaine wirklich in Betracht kam, hinzufügen, dass nicht im eigentlichen Sinne die Frage der anthropologischen Differenz illuminiert würde; etwa, warum sich bestimmte Wesen gemäß einer bestimmten biologischen Ausstattung vom Menschen unterscheiden (eine bestimmte Auffassung von Sprache, der aufrechte Gang, der Werkzeuggebrauch etc.), sondern es existiert, wie es

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Übersetzung von Jürgen Grimm.

¹¹² Übersetzung von Markus Sedlacek, die Derridas Sichtweise widerspiegelt.

¹¹³ Hermann Lindner: *Didaktische Gattungsstruktur und narratives Spiel. Studien zur Erzähltechnik in La Fontaines Fabeln*, München 1975, S. 46 f.

die antagonistischen Begegnungen der Fabelakteure allzu häufig vorführen, unter den Menschen bestimmter Kulturen eine jeweils relative Auffassung darüber, unter welchen Prämissen ein angetroffenes *Verhalten* als menschlich oder tierisch eingestuft wird. Dabei handelt es sich zu meist um verdeckte, mitunter aber auch offene Zuschreibungspraktiken, die Menschen gegenüber anderen Menschen, direkt oder indirekt, permanent vornehmen. Viele dieser Handlungen bleiben harmlos, folgenlos, manche nicht: Im schlimmsten Fall folgen sie dem Zweck, dem Anderen oder Anderen im Namen des Tieres oder tierhaften, ‚unzivilisierten‘ Verhaltens das Menschsein abzusprechen – wenn auch nicht ausschließlich im Namen von Feindschaft und Ausgrenzung. Schon eine klassenspezifische Abgrenzung (die ernsthaft und bedenklich genug ist, weil Feindschaft eine potenzielle nächste Stufe ist) kann, zumindest graduell, auf einer Unterscheidung von menschlichem und tierischem Benehmen basieren: indem Anderen von einer Metaebene herab das Etikett verpasst wird, dumm oder unzivilisiert zu sein.¹¹⁴

Die zweite Möglichkeit hingegen, wie *raison* zu verstehen sein könnte, ruft nun wiederum zwei weitere Optionen auf den Plan: „entweder“, wie Lindner folgert, „das Argument bzw. der Beweis des Stärkeren ist immer das (bzw. der) bessere“, oder ‚Der Stärkere hat immer auch die bessere Verstandesschärfe‘.¹¹⁵ Alle Optionen von Lindner haben eines gemeinsam – sie widersprechen Derridas Annahme, der Auftaktsatz würde das Recht des Stärkeren affirmieren und somit eine „zynische Moral“ offenbaren. Doch selbst wenn man die Mehrdeutigkeit, die im ersten Satz steckt, als Zustimmung zu einer radikalen Rechtsauffassung interpretiert, somit La Fontaine als geistigen Bruder von Kallikles ansieht, hieße das nicht automatisch, in La Fontaine oder um genauer zu sein: im *Erzähler* einen Verfechter des Faustrechtes sehen zu müssen. Man dürfte sich dahingehend jedoch nicht nur auf eine *intratextuelle* Analyse verlassen, sondern sollte diese *intertextuell* ausweiten, mit anderen Worten: die Fabel des Franzosen in den historischen Raum hinein verlängern.

¹¹⁴ Wofür Derrida in *Schurken, Das Tier, das ich nun also bin* sowie in *Das Tier und der Souverän I*, häufig orientiert an der Mehrdeutigkeit des französischen Lexems „bête“, das sowohl das Tier im neutralen Sinne bezeichnen kann, als außergewöhnliche, geradezu ‚viehische Dummheit‘ (vgl. Derrida: *Das Tier und der Souverän I*, S. 39), eine Reihe unterschiedlichster Beispiele anführt.

¹¹⁵ Lindner: *Didaktische Gattungsstruktur und narratives Spiel*, S. 47.

So gesehen kann das Promytion noch einmal in ganz anderem Licht erscheinen, wie es Karlheinz Stierles noch immer lesenswerter und erkenntnisreicher Aufsatz „Poesie des Unpoetischen“ beweist. Sein Verfasser versetzt die Fabel „Le Loup et L’Agneau“ in ein synchrones und diachrones Gespräch mit der philosophischen und literarischen Vergangenheit. Ähnlich wie Marin, bloß unter umgekehrten Vorzeichen, erscheint La Fontaine zum Einen im Spiegel des historisch-politischen Kontextes seiner Zeit: Es ist jedoch nicht die Nähe zu Port Royal und ihren geistigen Begründern, sondern die gerade die *Distanz*, die herausgearbeitet wird. „Negative Anthropologie“ – so lautet Stierles Begriff für die entschiedene Abwehrhaltung gegen einen als dogmatisch empfundenen Rationalismus, der ein Denken und bestimmte Denker unter einer Geisteshaltung subsummiert, die man allgemein als *Moralistik* gekennzeichnet hat.¹¹⁶ Die französische Moralistik des 16. und 17. Jahrhunderts, der man, als berühmteste Vertreter, Pascal, La Rochefoucault, La Fontaine und – mit Abstrichen – Montaigne zurechnen kann, stellte sich, mit allen ihr zur Verfügung stehenden philosophischen und literarischen Mitteln, einer „positiven Anthropologie“ im Zeitalter der Klassik entgegen, wie besonders Descartes sie in seinem Traktat *Les passions de l’âme* oder im *Discours de la methode* sehr wirkungsmächtig vertrat.¹¹⁷ Überhaupt sieht Stierle „[i]n der französischen Klassik“ die Frage nach dem Menschen gänzlich neu gestellt,¹¹⁸ die „Unlösbarkeit der Frage nach der ‚menschlichen Natur‘ sei ‚ihr eigentliches Thema“. Pascal wie Montaigne hätten sich beide von Descartes abgesetzt, wobei Stierle Montaignes *Essais* nicht als *umfassenden* Ausdruck einer negativen Anthropologie anerkennt. Demnach hätten diese zwar den „Möglichkeitstraum einer negativen Anthropologie“ vorgezeichnet, doch seien die darin vollzogenen Reflexionen letzten Endes immer noch „auf einen Fixpunkt der unwandelbaren Positivität“ bezogen gewesen: auf „die Idee der Natur selbst“.¹¹⁹ Pascals negative Anthropologie hingegen, wie Stierle argumentiert, „tilgt den positiven Bezugspunkt der Montaigneschen

¹¹⁶ Vgl. hierzu grundlegend Behrens/Moog-Grünewald, *Moralistik*. Zur Vertiefung sei an dieser Stelle insbesondere Stierles programmatischer Aufsatz „Was heißt Moralistik?“ empfohlen.

¹¹⁷ Vgl. Stierle: „Die Modernität der französischen Klassik“, S. 85.

¹¹⁸ Ebd., S. 84.

¹¹⁹ Ebd., S. 86.

Anthropologie radikal.¹²⁰ Pascal wird somit zum Ausgangspunkt eines Denkens der Negativität, das den Weg für La Rochefoucault und Jean de La Fontaine (als einzigem literarischen Vertreter dieses Denkens) vorzeichnet. Der Hauptanspruch der Moralistik war folglich – so lautet mein an Stierle orientierter Haupteinwand gegen Derridas und Marins La Fontaine-Lektüre – nicht in der Implementierung eines (positiven) „Wissen[s]“ zu suchen, sondern in „eine[r] offene[n] Bewegung der Reflexion“.¹²¹

Konsequent ist im Hinblick auf die Prämisse einer von der Moralistik ausgehenden „offenen Reflexion“ Stierles Deutung der beiden Auftaktsätze von „Le Loup et L’Agneau“, in denen er die Inszenierung eines abgründigen, *ironischen Spiels* erkennt, das La Fontaine mit seinen Lesern und in Kommunikation mit der Tradition der Fabel eröffnet habe:

[Z]umeist ist die Trivialität des Sprichworts als Eingang oder Fabelende ironisch eingesetzt, wie das berühmte ‚La raison du plus fort est toujours la meilleure‘, das durch die folgende Fabel von Wolf und Lamm ‚belegt‘ werden soll. Die triviale Moral des Sprichworts ist nur eine andere Form des Verzichts auf moralische Explikation, oder besser, eine Provokation des Lesers, durch eigene Reflexion fortzusetzen, was in der trivialen Reduktion des Sprichworts zu einem gewaltsamen Ende gebracht wurde. Doch auch, wo der Erzähler dem Leser die Reflexion zu überlassen scheint, ist ihre Richtung durch die perspektivische Darstellungsweise ironischer Distanz schon vom Erzähler her bestimmt.

In der ironischen Distanz des Erzählers verwandelt sich der geschlossene Horizont der Lehre einer schon bereitliegenden Sprichwortmoral in den offenen Horizont der Reflexion, die das Sich-sperren gegen Reflexion wettmacht, das in La Fontaines Fabeln das eigentliche, in unendlicher Variation wiederkehrende Thema ist. Reflexion vom Blickpunkt der subjektiven Erfahrung aus ist das entschieden Neue, das La Fontaine in die Geschichte der Fabel einbringt.¹²²

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Ebd., S. 89.

¹²² Stierle: „Poesie des Unpoetischen“, S. 532.

Diese interessante Hypothese liefert nicht zuletzt eine einleuchtende Erklärung für die ungewohnte Positionierung des Satzes vom Recht des Stärkeren, der sich in sehr vielen Umsetzungen der Fabel, auch in sämtlichen Beispielen, die an diesem Ort bislang zur Sprache kamen (man denke an Phädrus, Luther oder Corrozet), am Ende findet, eingesetzt als Epimythion. Indem La Fontaine ihn an den Beginn der Fabel verlegt, wobei Stierle die „triviale Reduktion“ nicht wie Derrida als ernste Absicht versteht, sondern, als „ironische Distanzierung“ von anderen Epimythien begreift,¹²³ lässt sich zeigen, dass die Fabel gewissermaßen ihre eigene Konvention konterkariert – nichts anderes meint Hassauer, wenn sie die Lafontainsche Fabel als „programmatisch nicht-normativ“ einstuft, vielmehr würde mit dieser eine „Problematisierung des Prinzips normativer Vermittlungsstrategien“ erreicht.¹²⁴ Damit stellt sich La Fontaine der Entfaltung *normativen Wissens* entgegen, wie man es am Leitfaden von Hassauers Typologie in der traditionellen, der christlichen und wiederum in der Fabel der Aufklärung finden kann.¹²⁵ Selbst wenn man konzidiert, dass eine solche Typologie per Definition stets schematisch bleibt, so erlaubt es die Auseinandersetzung mit der Tradition von Wolf und Lamm ausdrücklich, in La Fontaine ein singuläres Phänomen zu erkennen. Dadurch, dass dieser seine Erzählerfigur einen moralischen Tabubruch begehen lässt, konnte sich, infolge eines erheblichen Irritationspotenzials, hervorgerufen durch die Maske des Bösen, die Aufmerksamkeit für das bekannte Problem des Rechts des Stärkeren im literarischen Medium der Fabel aufs Neue bilden.

Zu diesem nachhaltigen Irritationspotenzial trägt der zweite Satz „Nous l’allons tout à l’heure“ maßgeblich bei, wenn der Erzähler nicht nur das Recht des Stärkeren als das im moralischen Sinne beste Recht aller Zeiten zu preisen scheint, sondern im selben Atemzug einen Beweis

¹²³ Von Stackelberg (*Die Fabeln La Fontaines*, S. 56) stellt das Promythion der Fabel ebenfalls unter ‚Ironie-Verdacht‘, indem er, allerdings zu dogmatisch, feststellt, dass das französische Substantiv ‚la meilleure‘ in ‚La raison du plus fort est toujours la meilleure‘ nicht ‚gut‘ oder ‚besser‘ in einem ‚moralischen Sinn‘ bedeute, ‚sondern so viel wie ‚siegreich‘ oder ‚durchsetzbar‘, was im Gegensatz zu den von Lindner aufgezeigten Optionen zu konfus im Hinblick auf die Mehrdeutigkeit des Sinns bleibt. Ebenso unausgegoren ist der Ironiebegriff, den von Stackelberg anführt, obwohl treffend auf den schwebenden Sinn der von La Fontaine verwendeten Worte aufmerksam gemacht wird.

¹²⁴ Hassauer: *Philosophie der Fabeltiere*, S. 30.

¹²⁵ Vgl. ebd.

für die urplötzlich in den Raum gestellte Hypothese ankündigt. Die Semantik, mit der im zweiten Satz der Kontakt aufrechterhalten wird, ist auffällig indexikalisch gefärbt. Das Deiktikon „tout a l’heure“ betont sozusagen den baldigen Beginn der Beweisaufnahme für die zuvor geäußerte These; ihr vermeintlich skandalöser Inhalt wird so nachdrücklich bestätigt. Der Erzähler ergreift dermaßen leidenschaftlich und selbstbewusst für das Recht des Stärkeren Partei, dass man dieser Parteinahme zu misstrauen beginnt. Es tritt gewissermaßen das ein, was Derrida an Ponges Fabel „Fabel“ herausstellt: der Beginn von „Der Wolf und das Lamm“ kippt vom Konstativen ins Performative. Beständig auf dieser Grenzlinie zu wandeln, bedeutet das Ins-Werk-setzen von Ironie. Rousseau, der La Fontaines Fabelexperimente als zu wenig kindgerecht erachtete, spricht in seinem *Emile* (was weniger für die poetische Qualität des Fabelwerks sprechen sollte als vielmehr *dagegen*) sehr zutreffend von einer „Hineinverwobenheit“ der Moral in die Erzählung¹²⁶, was nach Stierle einer dezidiert „subjektiven Dimension des Erzählens“ zu verdanken ist, die sich „der objektiven Dimension der Gattung“ quasi aufpfropfe. Folgt man dieser Kennzeichnung der Lafontainschen Fabelerzähler, zeichnet sich ein erheblicher Verstoß gegen die konventionelle Erzählhaltung der „traditionellen Fabel“ ab, da letztere „sich gleichsam von selbst erzähl[e]“, da „Fall und Lebensregel [...] in unmittelbarer, durch kein Dazwischentreten eines Erzählers gebrochener Beziehung“ stünden.¹²⁷ Mit dieser traditionellen Erzählung bricht La Fontaine:

[Z]ur objektiven Dimension der Fabel [tritt] die subjektive Dimension des Erzählers hinzu. Auch die antike Fabel kennt zuweilen schon, etwa bei Horaz in der eingelegten Fabel von Stadtmaus und der Landmaus [...] den Zusammenhang von Detail und Erzählhaltung. Aber dort geht es nur darum, die Fabel zum behaglich erzählten Genre-Bild auszurunden; die Erzählhaltung gewinnt keine subjektive, moralisch-relevante Dimension; im Gegenteil, das Subjektive des Zusammenhangs der Satire soll sich in ihr objektivieren. Bei La Fontaine wird die Fabel nicht einfach erzählt, sondern

¹²⁶ Jean-Jacques Rousseau: *Emile oder Über die Erziehung*, vollst. Ausgabe in neuer deutscher Fassung besorgt von Ludwig Schmidts, 13. Auflage, Paderborn/München u. a. 1998 [1971], S. 95.

¹²⁷ Stierle: „Poesie des Unpoetischen“, S. 530.

„wiedererzählt“. Der Erzähler geht in seiner Erzählfunktion nicht auf, er bringt sich selbst ins Spiel und setzt damit eine perspektivische Distanz, in der die Fabel erscheint.¹²⁸

Wenn wir allein nur die christlich-emblematische Behandlung des Themas durch Corrozet mit La Fontaines Version vergleichen, dann müsste klar zum Vorschein kommen, warum dessen außergewöhnlicher Umgang mit der Erzählinstanz der Fabel, deren sprachliche Handlungen eine „perspektivische Distanz“ erzeugen, im 17. Jahrhundert eine erstaunliche Innovation bereitstellt. Diese setzt sich in der gesamten Handlung fort, wie sich zeigen lässt, insofern man sich den Methoden der Literaturwissenschaft anvertraut, die sich auf die Behandlung von narrativen Gebilden spezialisiert und zu dem Zweck die notwendigen heuristischen Instrumente geschaffen haben. Nur wenn man der Stimme des Erzählers auch über den gesamten Verlauf des Handlungsteils hinweg Gehör schenkt, stößt man auf die paradoxe moralische Position, die vom Fabeldichter konsequent durchgehalten wird. Im Mittelpunkt steht dabei eben gerade nicht eine Apologie absoluter Souveränität. Offen gelegt werden im Dialog der Fabeltiere vielmehr verschiedenartige *Funktionen* von Souveränität. Diese Erkenntnis wendet sich auch an Derridas Souveränitätskritik, gegen die Friedrich Balke einleuchtend eingewendet hat: „Wenn man wie Derrida Metaphysikkritik als Souveränitätskritik betreibt, unterschätzt man möglicherweise die Ambivalenzen und gegenseitigen Inanspruchnahmen der Figuren und Subjektpositionen, die die souveräne Rede eröffnet. Im metaphysischen *Prinzip (arche, princeps)* fallen theoretischer und politischer Alleinherrschaftsanspruch sinnfällig zusammen, aber deshalb ist doch nicht alle Manifestation von Souveränität bloßer Ausdruck einer zu überwindenden *metaphysischen* Grundstellung.“¹²⁹

In „Le Loup et L’Agneau“, so meine These, dreht sich alles – womit sich La Fontaine in frappierender Weise von allen bisherigen Wolf-und-Lamm-Fabeln abhebt – um den souveränen Gebrauch der Sprache oder noch allgemeiner: um *den Gebrauch von Sprache im Zeichen der Souveränität*. Diese semantische Bewegung, die sich selbstironisch untergräbt,

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Friedrich Balke: *Figuren der Souveränität*, München 2009, S. 19.

somit also keinen souveränen sprachlichen oder literarischen Akt verkörpert, sondern souveränes Agieren vielmehr ausstellt, beginnt beim ersten Er tönen der Erzählerstimme und setzt sich fort in der Weise, wie die Akteure der Handlung ihre jeweiligen Positionen vertreten. Hat man sich erst einmal der Mühe unterzogen, sich intensiver mit einigen Umsetzungen des Wolf-und-Lamm-Themas in der Fabel vertraut zu machen, wird man das Fabellamm, wie Derrida dies, stark auf die Vorrede fokussierend, irrtümlich tut, nur im ersten Moment als *demütig* und folgsam ansehen können. Im Gegensatz zu anderen Akteuren verfällt es nämlich keineswegs in Ehrfurcht und Zittern. Als besonnener Untertan ruft es im Rahmen seines Widerspruchs keineswegs durch übertriebene Demutsgesten die christliche Barmherzigkeit seines Peinigens an, dessen Gnade es zu erwirken hofft. Es begegnet der Aggression des obersten Souveräns eher mit beachtlichem Selbstbewusstsein, die das Lamm aus seiner *ratio* und seinen beträchtlichen rhetorischen Fähigkeiten gewinnt. Dafür spricht bereits die erste, brilliant aufgebaute Gegenrede, die das anfängliche Argument des Wolfs, das Lamm habe ihm sein Wasser getrübt, mit einer souveränen Erwiderung aus den Angeln hebt:

‚Was macht Dich so verwegen, meinen Trank zu trüben?‘,
sprach das Tier voller Zorn,
‚für deine Vermessenheit wirst Du gezüchtigt werden.‘
‚Herr‘, sprach das Lamm, ‚mögen Euer Gnaden
sich nicht erzürnen,
sondern vielmehr in Betracht ziehen,
dass ich meinen Durst doch lösche
stromabwärts,
mehr als zwanzig Fuß von Euch,
und dass folglich in keiner Weise
Euer Getränk ich trüben kann.‘

Souverän musste die Rede in vielerlei Hinsicht sein, wenn das vom Souverän ins Fadenkreuz genommene Individuum sich retten wollte. Als vorbildlich ist vor diesem Hintergrund die vom Lamm vorausgeschickte Anrede zu bewerten, die auf doppelte Weise – durch die Anrede Herr und seine Majestät – den Herrscher in seiner gottgleichen Position bestätigt. Theoretisch wird dieser Schachzug durch Bodin gedeckt, der in seiner

Abhandlung über die Souveränität (1. Buch, Kap. 10, „Die wahren Merkmale der Souveränität“) die Rituale der Ehrerbietung festhält, die dem Monarchen zuteilwerden sollten:

Da es auf Erden nächst Gott nichts Höheres gibt als die souveränen Fürsten und weil sie von Gott als seine Stellvertreter dazu berufen sind, den übrigen Menschen zu gebieten, muß man sich ihres Ranges bewußt sein, um ihrer Majestät in aller Ergebenheit die gebührende Achtung und Ehrerbietung zu erweisen und ihnen in Gedanken und Worten jegliche Ehrerbietung entgegenbringen. Wer nämlich seinen souveränen Fürsten schmätzt, der schmätzt Gott, dessen Ebenbild auf Erden er ist.¹³⁰

Danach freilich vertritt das Lamm seine Position in der Sache unerbittlich, häufig mit einer Ausdrucksfähigkeit, die eher einen rhetorisch geschulten, gebildeten Bürger, vielleicht einen Minister, Juristen oder Philosophen als Opfer des Königs nahelegt. So sind die Erwiderungen gegen den Wolf, worauf Lindner aufmerksam gemacht hat, durchzogen von „Versatzstücken logisch diskursiven Sprechens“ (*mais plutôt, car, donc* etc.).¹³¹ Im Vergleich zur lateinischen Fabel (des Phädrus) tritt die Intelligenz des Lamms dadurch in besonderer Weise hervor, dass nicht der Erzähler eingangs auf die Position des Lamms (stromabwärts) verweist, sondern das Lamm selbst dem Wolf diesen unwiderlegbaren „Tatbestand“ vor Augen führt.¹³²

Aus solch kleinen, sprachlichen Versatzstücken des Dialogs wird deutlich, dass sich die Fabel nicht etwa darauf konzentriert, das Recht des Stärkeren als das beste darzustellen, sondern es werden die Möglichkeiten seiner sprachlichen Durchsetzung zutage gefördert. Dies zeigt sich insbesondere in kleinsten Details. Stierle hat in solchen „Details“ – beispielsweise gegen Lessing, dessen Überbetonung der „Einheit des moralischen Satzes“ „alles, was die ‚zureichende‘ Bestimmtheit der äsopischen Fabel überschreitet, zur funktionslosen Überbestimmtheit“ verdammt¹³³ – ein narratives Grundprinzip ausgemacht, das der Fabel weniger zur

¹³⁰ Bodin: *Sechs Bücher über den Staat*, S. 284.

¹³¹ Vgl. Lindner: *Didaktische Gattungsstruktur und narratives Spiel*, S. 49.

¹³² Vgl. von Stackelberg: *Die Fabeln La Fontaines*, S. 57.

¹³³ Stierle: „Poesie des Unpoetischen“, S. 522.

„Herstellung von Atmosphäre“ oder „zur Abrundung eines Genre-Bildes“ gedient hätte, als „der moralischen Reflexion“. ¹³⁴ Was damit genau gemeint ist, wird klarer, sobald wir uns noch einmal den Beginn von „Le Loup et L’Agneau“ ansehen:

Ein Lämmchen stillte seinen Durst
in eines klaren Wassers Lauf.
Da kommt, ganz nüchtern noch, ein Wolf hinzu, der sich
einen glücklichen Fang erhoffte
und den der Hunger in diese Gegend lockte.

Zu diesen ersten fünf Zeilen hat Stierle angemerkt, dass „in allen La Fontaine vorausliegenden Fassungen [...] der Durst den Wolf an das Bächlein“ treibe, „an dem auch das Lamm steht.“ ¹³⁵ Die „Rolle des kleinen Details“ geht nach Ansicht des Interpreten „nicht in seiner ästhetischen Funktion auf. Im Hinblick auf die moralische Intention der Fabel ermöglicht das Detail eine in der Fabel bis dahin unbekannte Verfeinerung der Prämissen, aus denen die moralische Einsicht hervorgeht.“ ¹³⁶ Und weil eben der Hunger das *wahre* Bedürfnis hervorhebt, kann „[d]as Trinken“ als „Kriegslist“ erscheinen, um das Lamm zu belangen: „Daß der Wolf sich nicht unterhalb, sondern oberhalb am Bach aufstellt und damit dem Lamm auf den Vorwurf, es trübe sein Wasser, ein unwiderlegbares Gegenargument liefert, beleuchtet zusätzlich seine geistigen Fähigkeiten, die im Streitgespräch mit dem Lamm Zug um Zug bloßgelegt werden.“ ¹³⁷

Wenn es auch nicht die geistigen Fähigkeiten sind, durch die sich der Fabelwolf auszeichnet (man kann freilich nicht davon sprechen, dass er plump oder dumm agiere, da sich die Lafontainsche Fabel im Vergleich etwa mit Corrozet gerade dadurch auszeichnet, keine stereotypen Charaktere aufzurufen), so beherrscht er doch das Geschäft des Politischen in überragender Weise. Wird er, wie wir gesehen hatten, vom Lamm durch dessen überzeugende erste Erwiderung noch auf Distanz gehalten, überträgt er den Vorwurf postwendend auf den Bruder:

¹³⁴ Ebd., S. 530.

¹³⁵ Ebd., S. 529.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Ebd.

,Und dennoch trübst Du es', erwiderte das grausame Tier,
,und ich weiß, dass Du letztes Jahr schlecht von mir geredet hast.' –
,Wie hätt' ich's können, da ich noch nicht einmal geboren war',
erwiderte das Lamm, ,ich sauge noch an Mutters Brust.'
,Wenn Du es nicht bist, dann ist es eben dein Bruder.' –

Das eigentliche Neue, das La Fontaine zu diesem späten Zeitpunkt der Handlung einführt, betrifft nicht die bekannte Übertragung des Vorwurfs auf die Familie des Lamms, das quasi in Sippenhaft genommen wird, sondern eine im ersten Moment kaum merkliche Zuschreibung von Seiten der Erzählinstanz. Abermals verschafft sie sich Gehör, indem sie Partei ergreift, offenkundig moralisiert, kurz: „die Haltung des Sprechers zum Gesprochenen unmittelbar zum Ausdruck“ bringt:¹³⁸ zu Gunsten des Lamms und gegen den Wolfssouverän. Schien es dem Erzähler im Promythion darauf anzukommen, sein Einverständnis mit dem Recht des Stärkeren erzählerisch zu bezeugen, identifiziert er sich nun auf unerwartete Weise mit dem schwächeren Part, auf dessen Seite er sich stellt. Die eindeutige moralische Verurteilung des wölfischen Souveräns als grausame Bestie („bête cruel“) stellt das zweite moralische Urteil dar, das der Erzähler während der Fabel verhängt. Diese subjektive Dimension des Erzählens verdient umso mehr unsere Aufmerksamkeit, weil im Moment des zweiten Urteils, währenddessen die Fabel auf die anfänglich eingeführte Metaebene zurückspringt, die Ironie als paradoxe moralische Institution besonders aufleuchtet. Die vermeintlich positive Haltung des Erzählers zum dem Recht des Stärkeren – Derrida hat sie, wie wir uns erinnern, sogar „zynisch“ genannt – geht über in leidenschaftliche Abwehr. Die plötzliche Parteinarbeit für den Schwächeren erinnert an Phädrus, der in den letzten Zeilen des Handlungsteils die Tötung des Lamms einen „ungerechten Mord“ genannt hat. Dieses moralische Plädoyer gegen den Stärkeren, das bei Phädrus sich allerdings als eindeutig herausgestellt hatte, gerät bei La Fontaine im Zuge der Ironie ins Wanken. Gerade durch das Decouvrieren des Erzählers als verlässliche Instanz büßt die Fabel ihre epistemologische Verlässlichkeit ein, da sich aus ihr keine eindeutige moralische Position zum Recht des Stärkeren mehr ableiten

¹³⁸ Womit in der Fabel eine emotive oder expressive Funktion die Dominanz der referenziellen Dimension unterbricht, vgl. Jakobson: „Linguistik und Poetik“, S. 89.

lässt. Was bleibt, ist der faktische Charakter einer modellhaften poetischen Situation, die den juridischen Code der Fabel ausdehnt und das Recht des Stärkeren aus mehreren Perspektiven betrachtet. Gerade die Multiplikation von Perspektiven zeichnet die Fabel in höchstem Maße aus. Dazu trägt auch der letzte Schachzug des Wolfs bei, der ein weiteres Novum in die Fabel einbringt. Nachdem das Lamm auf die Frage nach der Schuld seines Bruders entgegnet hatte: „Ich hab gar keinen.“, startet er einen dritten Angriff: „– Dann ist es also einer von den Deinen;/ denn ihr verschont mich kaum,/ ihr, eure Schäfer und eure Hunde./ Man hat es mir gesagt; ich muss mich also rächen.“ Jene Worte treiben die bereits erwähnte Fähigkeit des Wolfs erst recht hervor: Seine geistigen Fähigkeiten mögen beschränkt sein, was die Einlassung des Erzählers, der ihn als „bête cruel“ beschimpft, vielleicht am allerdeutlichsten zum Vorschein bringt. Dennoch beherrscht der Wolf das politische Geschäft in solch abgefäimter Weise, dass man den Eindruck gewinnt, er hätte Machiavellis *Der Fürst* rezipiert. Für Carl Schmitt dürfte dies einen Teil seiner Faszination an der Fabel ausgemacht haben und auch Derrida hat diesen Punkt herausgestellt – freilich ohne die Ironie der Fabel zu erkennen. Der Wolf, dem vom Lamm bislang sämtliche Argumente aus der Hand geschlagen wurden, rechtfertigt seinen ultimativen Angriff mit der Behauptung, er sei zuerst attackiert worden – nämlich von der Sippe des Lammes. La Fontaine erweitert hier die Fabel als Rechtsraum, indem er den juridischen Code ausdehnt und am Ende literarisch sichtbar macht, was wahre Souveränität so verführerisch macht: Selbst die Macht eines souveränen Vernunftgebrauchs, die Macht des besseren Arguments, die das Lamm seinem Angreifer entgegenhält, kann *realer politischer Macht* nicht trotzen, die der Wolf qua seiner souveränen Position von Staatswegen ins Feld führt. Der Einzelne steht ohnmächtig der Staatsräson entgegen. In seinem Beitrag zur politischen Zoologie hat wiederum Balke in seiner Eigenschaft als Souveränitätstheoretiker sehr zutreffend festgestellt, dass der Wolf mit seiner finalen Handlung den „Vorwurf der Majestätsbeleidigung vom beschuldigten Subjekt und dessen Familie auf das Kollektiv der Schafe und derjenigen, die sie hüten verschiebt“ und somit „den Punkt des Politischen erreicht“: „Der Vorwurf des individuell zurechenbaren Verbrechens verwandelt sich in den der Feindschaft, der ganz unabhängig vom Vorliegen einer ‚Untat‘ festgestellt werden kann. Das Schaf

ist nicht länger ein individueller Rechtsbrecher, den der Wolf-Souverän ‚bestraft‘ [...], sondern durch seine bloße Zugehörigkeit zu einer Gattung als Feind markiert.“¹³⁹ Mit diesem unwiderlegbaren Argument immunisiert sich der Stärkere gegen jeden Widerspruch.

Demnach hat das Recht des Stärkeren auch in La Fontaines Fabel gesiegt. Nicht jedoch, weil es sich in einem moralischen Sinn als das bessere oder beste, sondern – freilich erst nachträglich – als das wirksamere („la meilleure“) herausgestellt hat. Auf diese Weise offenbart der durch La Fontaine erweiterte juridische Code die Qualitäten einer Art Mikrophysik der Macht, deren dialektische Kraft gleichermaßen etwas Bewahrendes und Zerstörendes hat. Als moralische Instanz wird die Fabel im Zuge ironischer Verfahren decouvert, obwohl sie gleichermaßen und paradoxer Weise als Institution des Wissens gefestigt wird. Dieses Wissen wird jedoch, gegen die Tradition der Gattung gewendet, in nicht-normativer Weise zur Entfaltung gebracht. Es ist Wissen und Nicht-Wissen zur selben Zeit.

¹³⁹ Vgl. Balke: „Wölfe, Schafe und Ochsen“, S. 200.

KAPITEL VI

WOLF UND LAMM, JUGENDFREI



Das 17. Jahrhundert stellte sich als ein äußerst fabelarmes in Deutschland heraus, dem eine Fabeldichtung, die der Originalität La Fontaines das Wasser reichen konnte, fehlte. Erst ab dem 18. Jahrhundert, das für die Fabel einen unvergleichlichen Prestigegegewinn bereit hielt, exakter seit den 1830er Jahren, begann sich ein anderes Bild abzuzeichnen. Im Fahrwasser Christian Wolffs, dem nach Immanuel Kant vielleicht bedeutendsten deutschen Philosophen des 18. Jahrhunderts (zumindest *der* überragenden Figur der Frühaufklärung in Deutschland¹), erhob sich ein wirkungsmächtiger Diskurs um die Fabeldichtung.² Wolffs erste Skizzen zu einem Gebrauch der ‚Fabel‘ als Instrument der praktischen Philosophie³ erschienen zunächst in *Vernünfftige*

¹ Zur überragenden Bedeutung von Christian Wolff für die Zeit der Frühaufklärung vgl. Dieter Kimpel: „Frühaufklärerische Sprachkritik und Literatur 1670–1730“, in: *Geschichte der deutschen Literatur vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Bd. I/1 1700–1848, hg. v. Viktor Žmegač, S. 1–57 sowie *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, hg. v. Werner Schneiders, Hamburg 1983.

² Vgl. hierzu etwa Herbert Kaiser: „Die Pädagogisierung der Fabel am Ende des 18. Jahrhunderts und zu Beginn des 19. Jahrhunderts“, in: Hasubek (Hg.): *Die Fabel*, S. 163–179. Kaiser bemerkt: „Besonders der formale Rationalismus der Wolffschen Schule, aber auch Wolffs Theorie von der anschauenden Erkenntnis wirkten noch bis in die allgemeine Unterrichtslehre und die Fabeldidaktik des ausgehenden Jahrhunderts hinein.“ (S. 164) Vgl. außerdem Caroline Torra-Mattenklott: *Poetik der Figur. Zwischen Geometrie und Rhetorik: Modelle der Textkomposition von Lessing bis Valéry*, Paderborn 2016, insbesondere Kapitel II, „Die Fabel als Figur: Christian Wolffs geometrische Fabeltheorie und ihre kreative Aneignung bei Lessing und Herder“ (S. 63–93). So stellt die Autorin im Hinblick auf den Stellenwert von Christian Wolffs philosophischen Arbeiten fest: „Die Bedeutung der Philosophie Christian Wolffs für die Herausbildung der deutschen Philosophischen Ästhetik im 18. Jahrhundert kann kaum überschätzt werden.“ (S. 229)

³ Auch bezogen auf das 18. Jahrhundert soll noch einmal darauf verwiesen werden, dass der Begriff der Fabel zumindest in der Fabel der Frühaufklärung häufig doppelt codiert war. Bereits der § 302 von Wolffs *Philosophia practica universalis* deutet auf die breit angelegte, allgemeine Bedeutung des Begriffs im Sinne des *Sujets* einer Erzählung hin: „Fabel nennt man die Erzählung irgendeines Geschehens, das erfunden wurde, um eine Wahrheit, zumal eine moralische Wahrheit zu lehren.“ Vgl. Christian Wolff: *Philosophia practica universalis* II 2, § 302–316 (1730) (Auszug), aus dem Lateinischen übertragen von Hermann Kleber und Josef M. Werle, in: *Texte zur Theorie der Fabel*, hg. v. Erwin Leibfried und Josef M. Werle, Stuttgart 1978, S. 34–42, hier S. 34. Jede Fabel wird somit auf die Lehre einer moralischen Wahrheit verpflichtet. Einige Sätze später tritt noch deutlicher hervor, dass der Begriff „Fabel“ die *Fiktion an sich* meint, die sich von einer „Geschichte“ unterscheidet: „Wenn wahre Geschehnisse erzählt werden“, so Wolff, „hat man eine Geschichte, wenn aber erfundene, eine Fabel.“ (S. 35) Nicht wesentlich anders, nur deutlich ausdifferenzierter im Hinblick auf eine Theorie der Dichtung, hat Gottsched die Fabel begrifflich gekennzeichnet. In *Versuch einer kritischen Dichtkunst* (im Kapitel „Von den drey Gattungen der poetischen Nachahmung und insbesondere von der Fabel“) steht im 9. Paragraphen: „Ich glaube derowegen, eine Fabel am besten zu beschreiben, wenn ich sage: sie sey die Erzählung einer unter gewissen Umständen möglichen, aber nicht wirklich vorgefallenen Begebenheit,

Gedanken von der Menschen Tun und Lassen (1720). Vor allem aber widmete er dem Gegenstand einige ausführliche Paragraphen in der Schrift *Philosophia Practica Universalis* (1738/1739), einem weiteren Hauptwerk seiner praktischen Philosophie.

Wolffs Philosophie, die vor allem in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts entschieden aufgegriffen wurde, offenbarte sich als schulbildend. Ich werde mich, gemäß dem eigentlichen Gegenstand meiner Auseinandersetzung, ausschließlich auf seine Fabeltheorie beschränken. Zur Darstellung kommen sollen im vorliegenden Kapitel daher Wolffs grundlegende Überlegungen zu Ontologie und Funktion der Gattung sowie zwei wesentlich auf seinen Überlegungen fußende Poetiken der Fabel.⁴ Die erste findet sich in Johann Christoph Gottscheds *Versuch einer Critischen*

darunter eine nützliche moralische Wahrheit verborgen liegt.“ (S. 150) Deziert diskutiert Eichhorn in *Die Kunst des moralischen Dichtens* die auffallend „heterogene“ Verwendung des Terminus „Fabel“ im 18. Jahrhundert. Es werden diesbezüglich drei verschiedene Begriffsverwendungen unterschieden: 1) die Fabel als Handlung, 2) kann „Fabel“ auf etwas Erfundenes, Fingiertes oder, negativ gefärbt, auf eine Lüge hinweisen, 3) wird Fabel im engeren Sinn als literarische Gattung verstanden. (S. 31)

⁴ Als noch immer einschlägig zur Fabeltheorie im 18. Jahrhundert kann Monika Schraders Monographie *Sprache und Lebenswelt. Fabeltheorien des 18. Jahrhunderts* gelten. Neben Wolff, Lessing und Gottsched sollen die fabeltheoretischen Entwürfe der Schweizer Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger zumindest nicht unerwähnt bleiben, die jedoch, wie Schrader zeigen kann, den Betrachtungen der vorangestellten *trias* Wolff – Gottsched – Lessing in Bezug auf die Fabel als Sittenlehre in Grundzügen entsprechen, was deren zusätzliche Analyse für die vorliegende Studie entbehrlich macht. Während Breitinger die Akteure als Elemente des Wunderbaren deutet – zum Missfallen Lessings, das er in den *Abhandlungen über die Fabel* konsequent artikuliert –, konzentriert sich Bodmer deutlicher auf die *Fabelcharaktere*. „Hintergrund für Bodmers Fabelkonzeption ist [ebenfalls die] rhetorisch-philosophische Theorie fiktiver Rede, wie sie seit Chr. Wolff die Fabeldiskussion bestimmt“, „[d]eutlicher als Wolff, Gottsched und Breitinger hebt er jedoch auf die Funktion der Fabel als moralischem und sozialem Rollentraining ab.“ (Vgl. Schrader: *Sprache und Lebenswelt*, S. 66 f.) Die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts liegenden Fabeltheorien, etwa diejenigen Johann Gottfried Herders sowie Johann Jakob Engels, spare ich ebenfalls aus, weil sie für die Analyse der in diesem Kapitel besprochenen Wolf-und-Lamm-Fabeln keine zusätzlichen Erkenntnisse versprechen.

Weitere Facetten fügt dem Thema Eichhorn hinzu, die Schraders umfassende Monographie um bislang vernachlässigte, theoretische Ansichten ergänzt, die Daniel Wilhelm Triller, Daniel Stoppe, Friedrich von Hagedorn oder Justus Friedrich Wilhelm Zachariäs als Fabeltheoretiker betreffen. Zwar vermag es Eichhorn, den Mehrwert der zusätzlichen Positionen neben den kanonisch gewordenen Theorien herauszustellen, weswegen innerhalb der Positionen der aufklärerischen Fabelpoetik des 18. Jahrhunderts allerdings ausgerechnet die vielleicht grundlegendsten Ansätze Wolffs sowie Gottscheds ausgespart werden, deren Einfluss auf einer Seite (S. 32) unter Vernachlässigung einschlägiger Forschungen zu lapidar abgetan wird, bleibt fraglich.

Dichtkunst (erstmalig im Jahr 1729 erschienen) verwirklicht. Bei der *Critischen Dichtkunst* handelt es sich um eine der wichtigsten ‚Regelpoetiken‘ des 18. Jahrhunderts.⁵ Ein zweiter Untersuchungsgang bezieht sich auf Gotthold Ephraim Lessings *Abhandlungen über die Fabel*.⁶ Die in dem vorliegenden Kapitel hergestellte Verknüpfung zwischen Theorie und Praxis, zwischen der Wolf-und-Lamm-Fabel sowie der Literaturtheorie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist deshalb unverzichtbar, weil Fabeldichtung und Philosophie in der zweiten Blütezeit der Fabel mindestens eine so starke Koalition bildeten wie Theologie und Fabeldichtung im 16. Jahrhundert. Man hat zeigen können, dass sich die Fabeltheorie „zunächst unabhängig von der Fabeldichtung entwickelte“: bis zu den rationalistischen Poetiken des frühen 18. Jahrhunderts hatte es eine eigentliche Theorie der Fabel gar nicht gegeben. Stets waren theoretische Äußerungen über die Gattung zweckgebunden gewesen: als Begründung der Nützlichkeit der Fabel, als Gebrauchsanweisung bzw. als Einleitung zu Fabelsammlungen.⁷ Es lässt sich mit Blick auf Phädrus und weitere Sammlungen wie etwa derjenigen La Fontaines ergänzen, dass die Fabeldichter ihre Ausflüge in die Theorie der Gattung neben der Einleitung respektive der Vorrede häufiger auch in Zwischenreden unterbrachten, die einzelne Fabelbücher voneinander trennten und durchaus – wie an Phädrus zu beobachten war – große Relevanz im Zusammenspiel mit der Vorrede haben konnten. Man hat schon im 16. Jahrhundert, wie sich an der engen Zusammenarbeit von Luther und Melanchthon zeigt, versucht, die Fabel in ein umfassendes Bildungsprogramm einzubinden: als Instrument der

⁵ Zur Wirkung, die Wolff auf die deutsche Literatur der Frühaufklärung ausgeübt hat, insbesondere auf Gottsched, vgl. Gunter E. Grimm: „Christian Wolff und die deutsche Literatur der Frühaufklärung“, in: Goethezeitportal. URL: http://www.goethezeitportal.de/fileadmin/PDF/db/wiss/aufklaerung/grimm_wolff.pdf, [eingesehen am 21.08.2017] [Erstpublikation in: *Akten des 1. internationalen Christian-Wolff-Kongresses*, Halle (Saale), 4.–8. April 2004, Teil 1, hg. v. Jürgen Stolzenberg und Oliver Pierre Rudolph, Hildesheim, Zürich et al 2007, S. 221–245.]

⁶ Den besten Überblick über den Einfluss, den Wolff auf Lessing ausgeübt hat, samt Einbeziehung der neueren Forschungsliteratur, leistet noch immer das *Lessing-Handbuch* von Monika Fick, 3., neu bearb. und erw. Stuttgart u. a. 2010. Besonders beachtenswert sind diesbezüglich die Kapitel „Lessing im Kontext der Aufklärung: Philosophie und Gesellschaft“ (S. 14–43) und „Das Fabelbuch“ (S. 181–199).

⁷ Wilfried Barner: *Lessing. Epoche – Werk – Wirkung*, 5., neu bearbeitete Auflage, München 1987 [1975], S. 225.

Charaktererziehung, als Mittel zur Schärfung des Urteilsvermögens sowie dem „Verständnis der Heiligen Schrift“ dienend.⁸ Es existierte zu diesem Zweck jedoch noch keine ausgearbeitete Theorie – was sich erst mit Antoine Houdart de la Mottes *Discours sur la Fable* (1719) änderte; ein Buch, durch das die Gattung „in den Mittelpunkt dichtungstheoretischer Betrachtungen“ rückte, wurde „[i]m *Discours*“ doch „fast alles angesprochen, was die Auseinandersetzung um das Wesen der Fabel im 18. Jahrhundert beschäftigte.“⁹

Im 18. Jahrhundert änderte sich somit das Umfeld der Fabel, die weitestgehend in den Schoß der Rhetorik zurückkehrte, die ihrerseits von Wolff in eine rationalistische Systemphilosophie integriert wurde. Diese veränderte Entwicklung wirkte sich nicht zuletzt auf den Disput zwischen Wolf und Lamm aus. Blickt man auf die zahlreichen Umsetzungen des Stoffes, dem sich etwa Daniel Wilhelm Triller¹⁰, G. E. Lessing, Samuel Richardson (in England) sowie zahlreiche unbekanntere Fabeldichter zuwendeten¹¹, so verschieben all diese Bearbeitungen den Diskurs um die Fabel. Da die Frühaufklärung diese vor allem als Instrument der moralischen und ästhetischen Erziehung von Kindern und Heranwachsenden ansah¹², stellte die kindgerechte Aufbereitung der Erzählung über Recht,

⁸ Vgl. Dithmar: *Luthers Fabeln und Sprichwörter*, S. 12.

⁹ Barner: *Lessing*, S. 225.

¹⁰ Vgl. Daniel Wilhelm Triller: *Neue Aesopische Fabeln, worin in gebundener Rede allerhand erbauliche Sittenlehren und nützliche Lebenslehren vorgetragen werden*, Hamburg 1740, S. 35 f.

¹¹ Vgl. beispielsweise die Sammlung von A. G. Meißner, *Hundert äsopische Fabeln für die Jugend*, 1791.

¹² Erwähnenswert ist in diesem Kontext die länderübergreifende Kollaboration zwischen der deutschen und englischen Aufklärung, z. B. zwischen G. E. Lessing und Samuel Richardson. 1757 erschien Lessings Übersetzung von Richardsons Fabelsammlung *Aesop's fables: with instructive morals and reflections abstracted from all party considerations, adapted to all capacities, and design'd to promote religion, morality and universal benevolence ... and The Life of Aesop* (1757) unter dem Titel *Sittenlehre für die Jugend in den auserlesensten äsopischen Fabeln* in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu seiner eigenen Fabeltheorie (1759). Als Übersetzer fügte Lessing Richardsons Sammlung eine Vorrede hinzu. Der einleitende Text empfahl die Sammlung ausdrücklich für den Gebrauch in der Schule. Wer könne besser als Richardson, dessen „Sittenlehre“ von Lessing als „nachdrücklich“ und „gemeinnützig“ gepriesen wird, wissen, „was zur Bildung der Herzen, zur Einflößung der Menschenliebe, zur Beförderung jeder Tugend das zuträglichste“ sei? (Samuel Richardson und Gotthold Ephraim Lessing: *Sittenlehre für die Jugend in den auserlesensten Aesopischen Fabeln. Mit dienlichen Betrachtungen zur Beförderung der Religion und der allgemeinen Menschenliebe vorgestellt; mit Kupfern*, Leipzig 1757, Vorrede des Übersetzers [Seitenzahl nicht zu ermitteln, H. S.]). Wie sehr ihm die

Unrecht, Macht und Gewalt eine poetische Herausforderung für alle Fabeldichter dar, die sich dem didaktischen Ideal jener Zeit verpflichtet fühlten.

Abgesehen von den Auftritten, die Wolf und Lamm auf der Bühne der Fabel absolvierten, wollte das 18. Jahrhundert auch übergreifend keineswegs auf den Nutzen verzichten, den die seit Jahrhunderten erprobte Wolf-und-Lamm-Metaphorik versprach, die sich im 18. Jahrhundert partiell in eine *Wolf-und-Schaf-Metaphorik* verwandelte. War es im 16. Jahrhundert vornehmlich das Lamm als Sinnbild christlichen Verhaltens, das *das* Ideal für den guten (Christen-)Menschen abgab, so schwang sich im 18. Jahrhundert das Schaf zu einem Gegenstand positiver Identifikation auf. In Bezug auf die für die Aufklärung so prägende Tugend-und-Laster-Dichotomie bzw. die Unterscheidung zwischen guten und bösen Charakteren hat Ursula Geitner in dem aus dem Matthäus-Evangelium stammenden Vers „Seht, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe. Seid darum klug wie die Schlangen und ohne Falsch“ den „eigentliche[n] Bezugspunkt der Aufklärungsmoral“ erkannt.¹³ Wenn Taube und Schlange – gemäß einer anderen Stelle im Matthäus-Evangelium (10,16) – als christlich geprägte Sinnbilder für Aufrichtigkeit, Klugheit, Redlichkeit, fungierten, also den tugendhaften Menschen repräsentierten, so setzte dies zunächst die pessimistische Annahme voraus, „dass ein Lasterhafter“, mit anderen Worten: ein Wolf, sich jederzeit „in die Gestalt des Schafes verwandeln“ konnte, „um [den Arglosen] zu täuschen“.¹⁴ An die Betrachtungen Geitners angelehnt zeigt sich für das 18. Jahrhundert ein durch christlichen Einfluss bedingter Zusammenhang zwischen Begriff und Metapher:

Mit der Einführung pragmatisch-politischer Techniken in die Redlichkeitsmoral soll deren Fundament, die Trennung zwischen guten und bösen Charakteren, zwischen Tugend und Laster, Schafen und

Sammlung seines englischen Bundesgenossen am Herzen lag, lässt sich auch daran ermes-
sen, dass das letzte Kapitel seiner *Abhandlungen über die Fabel* „dem besonderen Nutzen
derselben in den Schulen“ gewidmet war. Vgl. Barner: *Lessing*, S. 226.

¹³ Vgl. Ursula Geitner: *Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropo-
logischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen 1992, S. 39. Für den Hinweis auf das
Buch von Ursula Geitner sei Antonio Roselli herzlich gedankt.

¹⁴ Ebd.

Wölfen erhalten bleiben, mithin also die Möglichkeit, die Eigentlichkeit des Charakters von bloß episodischem Verhalten und die Menschen von Unmenschen zu unterscheiden.¹⁵

Dabei implizieren Geitners weiterführende Betrachtungen zur Stellung des Charakters in der aufgeklärten Sittenlehre, dass nun auch das Schaf, obgleich kein Christustier wie das Lamm, nicht nur mit der Durchschnittlichkeit oder gar „Dummheit“ des Herdenmenschen gleichgesetzt wird, sondern, im positiven Sinne verstanden, die „edle und echte Einfalt“ eines redlichen Menschen repräsentieren kann.¹⁶

Nach Gegenüberstellung der Fabeltheorien von Wolff, Gottsched und Lessing werde ich in diesem Kapitel anhand zweier Fabeln sowohl das Verhältnis von Wolf und Lamm als auch das von Wolf und Schaf näher beleuchten, womit sich, abgesehen vom poetischen Eigensinn der jeweiligen Fabeln, die Opferrolle innerhalb der politischen Fabel relativieren lässt. Zum einen handelt es sich um einen für die Zeit relativ typischen Versuch über die miteinander im ständigen Clinch liegenden Fabeltiere Wolf und Lamm (die, anders als die Weissagung Jesajas es vorsah, einfach keinen Frieden miteinander schließen wollten...), namentlich die Fabel „Von einem Wolf und Lamm“. Sie findet sich in der 1768 erschienenen, bei und von Georg Peter Monath¹⁷ herausgegebenen Sammlung *Esopi Leben und auserlesene Fabeln mit deutlichen Erklärungen nützlichen Tugend-Lehren und hierzu dienlichen saubern Kupfern. Alles nach dem Begriff der lieben Jugend eingerichtet*.

Zunächst ist die stattliche Länge des Titels für das frühe 18. Jahrhundert keineswegs ungewöhnlich.¹⁸ Derselbe führt eindrücklich vor Augen,

¹⁵ Geitner: *Die Sprache der Verstellung*, S. 39.

¹⁶ Ebd., S. 149.

¹⁷ Georg Peter Monath (1715–1788) übernahm die Buchhandlung und den Verlag *Monath* in Nürnberg von seinem Vater Peter Conrad Monath (1683–1747). Das von G. P. Monath erfolgreich fortgeführte Verlagsprogramm „läßt keinen bestimmten Plan erkennen“, es „reicht von Kinderbüchern bis zu Johann Georg Meintels Totentanz (1736) und umfaßt alle Bereiche des Wissens und der Erbauung.“ Vgl. K. Gutzmer, „Monath“, in: *Lexikon des gesamten Buchwesens*, 2., völlig neu bearbeitete Auflage (LGB²), hg. v. Severin Corsten, Stephan Füssel und Günter Pflug, Bd. 5, M-Photon, Stuttgart 1999, S. 218. Für weiterführende Hinweise zu G. P. Monath danke ich Miriam Moschner.

¹⁸ Der Blick in die umfassende Bibliographie von Eichhorn fördert im 18. Jahrhundert eine Vielzahl ähnlicher ‚Titelungeheuer‘ zu Tage, so zum Beispiel Georg Christoph Weitzler, *Nachrichten von den Sitten der Thiere und Menschen in drey Büchern nebst einem Fabelspiel*

welche bildungspraktischen Ambitionen die Sammlung verfolgt: Neben der obligatorischen Äsopbiographie, die den „schon mehr Erwachsene[n]“ vorbehalten sein soll,¹⁹ und den Fabeln selbst, werden „deutliche Erklärungen“ und „nützliche Tugendlehren“ (zusätzlich aufgewertet durch veranschaulichende Kupferstiche) besonders in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt. Im Untertitel sticht die zielgruppenorientierte Ausrichtung der Publikation auf die „Jugend“ zusätzlich heraus. Es werden für die Aufklärung zentrale Themen wie der Gegensatz von Grausamkeit und Barmherzigkeit aufgegriffen, womit sich die Fabel ganz und gar ihrem Jahrhundert verpflichtet zeigt.

Lessings Versuch über Wolf und Lamm, der in der Fabel „Der Wolf und das Schaf“ seinen Ausdruck findet, verläuft, bezogen auf den Sinn der durch die Fabel vermittelten Moral als auch deren Didaktisierung, auf einer deutlich subtileren, weitaus weniger didaktisch geprägten Bahn. Im Kontrast zur erbaulichen Sittenlehre, für die Wolf und Lamm in der von Monath herausgegebenen Sammlung (über den eigentlichen Verfasser schweigt sich das historische Dokument aus) eingespannt werden, zeigt sich Lessings Fabel sehr viel stärker an der literarischen Umsetzung einer *ars inveniendi*, dem Entwurf einer Kunst der Erfindung interessiert²⁰, die sich dem Rationalismus Wolffs verdankt.²¹ Es zeichnet sich in Lessings Fabel der Versuch ab, die besondere Gabe der Erfindungskraft für die gesamte Gattung fruchtbar zu machen und mit dem primären, für Lessing unhintergehbaren Anspruch der Vermittlung einer moralischen Wahrheit durch die Fabel zu versöhnen. Durch einen besonders ‚gewitzten‘

(1766) oder Dominicus Wenz, *Catholischer Jugend ehrliche Kurtzweil. Bestehend in Erzählung Theils lehrreicher Fabeln, Theils curiöser Begebenheiten, Woraus allzeit ein gute Lehr gezogen wird. Sambt einem Beschluß sowohl sinnreicher, als lächerlicher Reden, so zwischen unterschiedlichen Leuthen vorgefallen* (1738).

¹⁹ Vgl. Georg Peter Monath: „Vorrede“, in: *Esopi Leben und auserlesene Fabeln mit deutlichen Erklärungen nützlichen Tugend-Lehren und hierzu dienlichen saubern Kupfern. Alles nach dem Begriff der lieben Jugend eingerichtet*, hg. v. Georg Peter Monath, Nürnberg 1768, S. II–VII, hier S. II f.

²⁰ Vgl. Dieter Kimpel: „Christian Wolff und das aufklärerische Programm der literarischen Bildung“, in: *Christian Wolff 1679–1754*, S. 203–236, hier S. 209. Die *ars inveniendi* bleibt in Wolffs System, wie Kimpel ausführt, allerdings „unausgeführt und bloß angedeutet“. (Ebd.)

²¹ Vgl. hierzu Torra-Mattenkott: *Poetik der Figur*, S. 63: „Zu Wolffs Grundanliegen gehörte die Ausbildung einer allgemeinen philosophischen Erfindungskunst (*ars inventiois*), d. h. die Zusammenstellung von Regeln, mit deren Hilfe man ‚aus erkannten Wahrheiten andere heraus bringet, die und noch nicht bekannt waren‘.“

Umgang mit den Gattungskonventionen ergibt sich Spielraum für Grenzüberschreitungen, die Möglichkeit einer weitreichenden Umcodierung der Ereignisse am Fluss, die in den vorläufig analysierten Beispielen stets um das Recht des Stärkeren kreisten. Lessing codiert die feindliche Auseinandersetzung vor dem Hintergrund des heraufdämmernden bürgerlichen Zeitalters um. Nicht mehr die von Wolf und Lamm repräsentierte Feindschaft zwischen den Menschen: der Kampf zwischen stark-/schwach, gut/böse, Souverän/Untertan macht den semantischen Kern der Fabel aus. Ins Zentrum rückt nun das Moment gegenseitiger *Anerkennung* zwischen Wolf und Schaf, was nicht zuletzt einen bedeutsamen Wandel im Naturrecht widerspiegelt, für den wiederum Christian Wolff nicht unmaßgeblich verantwortlich war.²²

Um beiden Fabel-Varianten vor dem breiten Horizont des Aufklärungsdiskurses gerecht werden zu können, führt zunächst kein Weg an der Auseinandersetzung mit Wolffs grundlegenden Ansichten zur Fabel vorbei, die Teil eines mit großem Selbstbewusstsein ausgearbeiteten philosophischen Systems sind, das, wie sich der neueren Forschung zu Wolff entnehmen lässt, sich nicht einmal Leibniz zugetraut hatte: gerade *weil* es dabei um ein System ging, das nichts weniger als „den politischen Herrschaftsanspruch“ einer radikalen „Ratiocratie“ formulierte, die zumindest den ihr direkt nachfolgenden Fabeltheorien Gottscheds, Bodmers, Breitingers, Lessings ihren Stempel aufdrückte.²³

1. Wolff, Gottsched und Lessing: Die Fabel als literarisches Instrument der praktischen Philosophie

Ab der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts erreichte die theoretische Reflexion über die Fabel ein bislang ungekanntes Niveau. Bereits für sich genommen spiegeln Lessings *Abhandlungen über die Fabel* einen Gutteil einer gesamteuropäischen Diskussion wider, die von deutscher Seite vor

²² Zur Naturrechtsdebatte in der Frühaufklärung vgl. Hans-Martin Bachmann: „Zur Wolffschen Naturrechtslehre“, in: *Christian Wolff 1679–1754*, S. 161–170 sowie Theo Elm: „Diskurse der Macht. Naturrecht und Fabelkasus im 18. Jahrhundert“, in: *Von der Fabel zur Parabel. Kulturgeschichtliche Prozesse im 18. Jahrhundert*, hg. v. Theo Elm u. Peter Hasubek, München 1994, S. 145–156.

²³ Vgl. Marcel Thomann: „Ideologische Aspekte der praktischen Philosophie Wolffs“, in: *Christian Wolff 1679–1754*, S. 193–201, hier S. 197.

allem mit den Franzosen (Richer, Batteux, La Motte, La Fontaine etc.), jedoch auch mit den Schweizern (Bodmer, Breitinger) oder mit den Vertretern der englischen Aufklärung (Richardson) geführt wurde.²⁴ Trotz der Vorbildfunktion, die Gottsched der französischen Literaturtheorie attestierte (die Franzosen hätten den Deutschen „in allen großen Gattungen der Poesie sehr gute Muster“ an die Hand gegeben), „erfolgte die Übernahme der französischen Fabeltheorien in Deutschland“, wie Monika Schrader in ihrer detaillierten Abhandlung über die (deutschen) Fabeltheorien des 18. Jahrhunderts zeigt, „weitgehend unter jenen philosophischen Prämissen, die Christian Wolff seiner ‚*Philosophica Practica Universalis*‘ zugrundelegt“.²⁵

Während Wolff in seiner Schrift *Philosophica Practica Universalis* der theoretischen Betrachtung der Fabel immerhin stattliche 22 Paragraphen einräumt, finden sich auch in der 1721 erschienenen Schrift *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen* immerhin einige Hinweise auf den Nutzen der Fabel. Wie bei Aristoteles, der eine der leitenden philosophischen Autoritäten Wolffs darstellt – Aristoteles‘ Ethik sagt: „sittlich gut ist, was mit der vernünftigen Natur des Menschen übereinstimmt“ –, sind beide Textformen durch das Band der Rhetorik eng miteinander verknüpft.²⁶ In § 103 wird eine umfassende Sichtweise von Exempel und Fabel entfaltet, die mit der exakten, erkenntnistheoretischen Fundierung der Fabel vorerst noch hinter dem Berg hält. Vielmehr wird ihr praktischer Nutzen fürs Erste allgemein demonstriert, einmündend in eine „aufklärerische Moral“, die „ihr Fundament in einer (*moral-sense*-gefärbten) *positiven Anthropologie*“ hat,²⁷ die nicht nur das Wolffsche System in Gang hält, sondern darüber hinausgehend das 18. Jahrhundert zutiefst geprägt hat.

Bemerkenswert ist, wie sich „die moralische Anthropologie der Frühaufklärung“ unter dem fachkundigen Blick Geitners vom 17. Jahrhundert – und man müsste mit Blick auf Luthers Umgang mit Wolf und Lamm

²⁴ Vgl. Schrader: *Sprache und Lebenswelt*, S. 10.

²⁵ Ebd., S. 21.

²⁶ Vgl. hierzu vor allem Dietrich Harth: „Christian Wolffs Begründung des Exempel- und Fabelgebrauchs im Rahmen der Praktischen Philosophie“, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Jg. 52 (1978), H. 1, S. 43–62, S. 44.

²⁷ Vgl. Geitner: *Die Sprache der Verstellung* [Kursivierung von mir, H. S.], S. 37.

hinzufügen: auch vom 16. Jahrhundert – abhebt. Sie zeichne sich, „beeinflusst von Naturrecht und *moral sense*-Lehre, durch insgesamt positive Annahmen über die natürliche moralische Qualifikation des Menschen aus.“²⁸ Geitner sieht den „Optimismus der ‚lebensweltlich‘ orientierten und orientierenden Traktatliteratur“ in „scharfem Kontrast“ zu den „anthropologischen Pessimismen“ einer „politischen Traktaistik“.²⁹ Fast analog zu Geitner – vor allem an den „Ordnungsvorstellungen“ von Naturrecht und Deismus orientiert – hat Monika Fick das Menschenbild der Aufklärung als querstehend zu der „pessimistischen lutherischen Anthropologie“ beschrieben.³⁰

Zur Entfaltung dieser grundsätzlich optimistischen, positiven Anthropologie sollten Fabel als auch Exempel beitragen. So erachtete Wolff es als eine ihrer wesentlichen Aufgaben, „den Erfolg der guten und bösen Handlungen“ verständlich zu machen. Weiterhin sollten sie dazu dienen „daß man im guten vernünftig wird, auch die Vernunft bei den Sinnen, der Einbildungskraft und den Affekten nicht unterliegen darf, so hat man den Kindern bei sich zeigendem Gebrauche der Vernunft, durch Exempel und Fabeln die Tugenden und Laster vorzustellen, damit sie beide nicht allein kennen lernen, sondern auch einen Trieb zu jenen, und einen Abscheu für diese bekommen.“³¹

Demzufolge wird das Potenzial der Fabel nicht im Bereich der theoretischen Philosophie gesehen. Wolff sucht es vielmehr in den Gründen der praktischen Vernunft. Die Fabel soll allgemein der Vernunft-erziehung dienen, gebaut auf dem Fundament einer „rationale[n] Erkenntnis des Wahren und Guten“.³² Zwei ethische Prämissen stechen bezüglich einer solchen Definition besonders hervor: a) sollte die Fabel zwischen *guten* und *bösen* Handlungen unterscheiden lehren und b) *Tugenden* und *Laster* vorstellen. Mehr noch: Wie sich an den wenigen Sätzen bereits abzeichnet, strebte Wolff an, einen mit Hilfe von Fabel und Exempel ausbuchstabierten Wertekanon förmlich in die Kinderkörper *einzu*pflanzen. Welch edle Haltung auch immer hinter einer solchen Pädagogik stehen mochte,

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. Fick: *Lessing-Handbuch*, S. 22.

³¹ Zitiert nach Harth: „Christian Wolffs Begründung des Exempel- und Fabelgebrauchs“, S. 43.

³² Ebd., S. 44.

zumindest vordergründig: In ihr zeichnet sich der Wille zur Anwendung eines genetischen Prinzips der Züchtung einer vollkommenen Menschheit ab, ausstrahlend von einer rationalen Matrix, die moralische Wahrheiten weitgehend dogmatisch festgelegte. Und die Fabel war von Wolff dazu auserkoren worden, die streng deduktiv ermittelten Wahrheiten nicht begrifflich, sondern literarisch aufzubereiten und allgemein verständlich für nahezu Jedermann umzuformen.

Der rein rationale Umgang mit der Fabel, von Wolff im Zuge seiner „logisch-mathematischen“ Methoden- und Systemphilosophie auf die Spitze getrieben,³³ lässt Derridas Auffassung der Fabel als einer anthropomorphen Zähmung im Licht der Fabeltheorie der deutschen Frühaufklärung nun weitaus diskutabler erscheinen als im Fall der Fabeldichtung La Fontaines, die sich implizit und explizit gegen den unerhört wirkungsmächtigen Rationalismus Descartes' zur Wehr setzte. Beseelt von einem eudämonistischen Glauben an „öffentliche Wohlfahrt“ sowie „individuelle Glückseligkeit“ wurde die Fabel systematisch für eine optimistische Anthropologie in Beschlag genommen. Diesbezüglich hat Schrader zu Bedenken gegeben, dass sich das „rhetorische Interesse an der Fabel“ als „Instrument der Menschenführung im 18. Jahrhundert mit dem Gedanken moralischer Erziehung durch Kunst“ verbunden habe.³⁴

Befeuert wurde der Glaube an die positive Anthropologie von dem Versprechen einer alles beherrschenden, idealistischen Systemphilosophie: Die Früchte von Wolffs Denken brachten ein „gewaltige[s] Lehrprogramm“ hervor, das der Philosoph in den Jahren 1723–1740 sukzessive in 25 Einzelbänden (darunter Schriften zu Logik, Metaphysik, Ethik, Politik) entwickelte.³⁵ Nachdem das philosophische System, ausgehend von der Erkenntnistheorie, an seiner Spitze geschlossen war, konnte die Ausdifferenzierung der Subsysteme in Angriff genommen werden, um die Herrschaft des Rationalismus zu stabilisieren, zu verbreiten, abzusichern. Die Fabelliteratur bekam von der Philosophie die Rolle zugewiesen, *moralische Wahrheiten* möglichst breit zu streuen:

³³ Grimm: „Christian Wolff und die deutsche Literatur der Frühaufklärung“, S. 5.

³⁴ Schrader: *Sprache und Lebenswelt*, S. 14.

³⁵ Vgl. Kimpel: „Frühaufklärerische Sprachkritik und Literatur 1670–1730“, S. 46.

Als Instrument der Erkenntnisbildung ist die Fabel für Wolff ‚in erster Linie‘ eine Erzählform für die Ungebildeten, für den ‚Volksmund‘ [...] Andererseits aber sind Fabeln ‚allen, auch den gebildeteren Menschen, [von] [...] bedeutendem Nutzen‘; sie helfen, ‚allgemeine Wahrheiten besser zu verstehen [...] und eine Wahrheit, die anderweitig angenommen wurde, zu bestätigen‘ [...] Als moralische und soziale Handlungsanweisungen in konkreten Lebenssituationen gelten Fabeln als Erzählform für alle.³⁶

Eine Hauptgruppe bleibt bei Schrader allerdings unerwähnt: Kinder und Jugendliche. Insbesondere zur Indoktrination der Heranwachsenden bot die rationale Weltsicht eine verführerische Perspektive. Sie suggerierte, dass sich moralische Prinzipien unter der Ausschaltung jeglicher „Kontingenzt“ sowie „übersinnliche[r] Bestimmungen sittlicher Prinzipien“ deduktiv ermitteln lassen sollten.³⁷ Die im Herzen der Wolffschen Systemphilosophie stehende Erkenntnistheorie stützte sich fundamental auf das cartesianische Ideal der „klaren und distinkten Erfahrung“, das allein eine „Gewißheit der Erkenntnis“ garantieren sollte.³⁸ Weiterhin offenbarte sich der Einfluss Descartes' in dem von Wolff maßgeblich geprägten und zumindest von Gottsched übernommenen Anspruch, das philosophische System durch Rückgriff auf eine „nationale[n] Sprachnorm“ hervorzu- bringen, das sich durch eine Normalisierung bzw. Normierung der „deutschen Wissenschafts- und Literatursprache“ ergab.³⁹ Die von Wolff geprägte und von seinen Schülern weitergetragene Schulphilosophie erinnert damit in ihren Hauptzügen an die maßgeblich von Descartes (und Augustinus) initiierte Grammatik von Port Royal. Während die „poetische Rede“ – worunter also auch die Fabelerzählung fiel – den „niedereren

³⁶ Schrader: *Sprache und Lebenswelt*, S. 29.

³⁷ Harth: „Christian Wolffs Begründung des Exempel- und Fabelgebrauchs“, S. 44.

³⁸ Ebd., S. 45.

³⁹ Was Kimpel in seinem Aufsatz „Christian Wolff und das aufklärerische Programm der literarischen Bildung“ (S. 204) kritisch kommentiert hat: „Nach Maßgabe dieser Überlegungen [bezüglich einer Sprachnorm, H. S.] wurde der Stand geschichtlich verfügbaren Wissens in Deutschland über territoriale Sprachschranken hinweg begrifflich abgesichert und damit verbindlich lehr- und lernbar. Für die frühaufklärerische Literatursprache ergab sich durch Normalisierung auf das, was Wolff eine ‚regelmäßige Dichtung‘ nannte, zwar vorübergehend die Gefahr der rationalistisch didaktischen Erstarrung“. Als Gegeneffekt einer solchen Sprachnorm wird aber gleichzeitig die „sprachästhetische Originalität“ der „vorklassischen Erneuerer“ hervorgehoben (ebd.), die ohne eine vorhergehende Normalisierung nicht möglich gewesen sei.

Erkenntnisvermögen“ („Empfindung, Einbildungskraft, Gemüt“) zuge schlagen wurde, machten Verstand und Vernunft im Verbund die „höheren Erkenntnisvermögen“ aus.⁴⁰ Nur die höheren Erkenntnisvermögen wurden als in der Lage erachtet, „klare Vorstellungen“ zu artikulieren: als Produkte von Verstand und Vernunft sollten sich bei korrektem Vernunftgebrauch die „deutlichen Begriffe“ herauskristallisieren – in ihnen sah Wolff die „Organe der Begriffs- und Urteilsbildung“.⁴¹

Im Rahmen seines Systems entwarf er die Grundzüge einer Dichtungstheorie. Es oblag einem Schüler Wolffs, diese als erster auszubuchstabieren: „Es gab nur eine Poetik“, bemerkt Gunter E. Grimm in seinem Aufsatz über „Christian Wolff und die deutsche Literatur der Frühaufklärung“, „die mit Erfolg die Wolffschen Maximen auf die Dichtkunst expliziert und gewissermaßen den Geist der Aufklärung auch in die Poesie eingeführt hat: nämlich Johann Christoph Gottscheds ‚Versuch einer Critischen Dichtkunst‘ von 1729/30.“⁴² Im Grunde ging von Wolff und Gottsched ein ähnlich wirksames, didaktisches Regime aus wie von Luther und Melanchthon.⁴³ Wolffs analytische Methode, die sich von der Klarheit zur Deutlichkeit der Begriffe bewegt, da die „klaren Begriffe“ die „Gegenstände in ihrer unbestimmten Mannigfaltigkeit“ repräsentieren, während die „deutlichen Begriffe“ die „innere Ordnung und kausale Verknüpfung“ einer Sache bloßlegen, wurde zunächst von Gottsched in eine allgemeine Poetik überführt.⁴⁴ Das Ergebnis hat sich in *Versuch einer Critischen Dichtkunst* niedergeschlagen. Das Buch räumte der Fabel (seit der vierten Auflage von 1751) ein selbstständiges Kapitel ein. Während die streng deduktive Methode von Wolff den höheren Erkenntnisvermögen eine *demonstrative Gewissheit* nachsagte, schien Gottsched eine solche

⁴⁰ Schrader: *Sprache und Lebenswelt*, S. 22.

⁴¹ Ebd.

⁴² Grimm: „Christian Wolff und die deutsche Literatur der Frühaufklärung“, S. 6. Zur engen Zusammenarbeit des Gespanns Wolff und Gottsched vgl. auch Kaiser: „Die Pädagogisierung der Fabel“, S. 164.

⁴³ Schon Wolff alleine kam, wie die noch immer wichtige Arbeit von Friedrich Paulsen (*Geschichte des gelehrten Unterrichts*, Bd. 1, Berlin 1960 [1919], S. 540) zeigt, offenbar eine Wirksamkeit zu, die seit Melanchthon kein deutscher Universitätslehrer mehr erreicht hatte. Paulsen hat in Wolff „den Nachfolger Melanchthons in der philosophischen Schulherrschaft“ gesehen.

⁴⁴ Harth: „Christian Wolffs Begründung des Exempel- und Fabelgebrauchs“, S. 44.

Klarheit des Beweises in der Poetik (im Bereich der niederen Erkenntnisvermögen) Wolffs nicht denkbar, weswegen Gottsched die „logische Begründung“ für die schöne Wissenschaft umformte: er ersetzte sie „durch einen niederen Grad an Gewissheit“: „die Wahrscheinlichkeit“.⁴⁵ Diese wiederum stand im Zusammenhang mit einer weiteren zentralen Prämisse, da die Wahrscheinlichkeit an die *Nachahmung der Natur* zurückgebunden wurde. Gottscheds Naturbegriff impliziert, dass Natur sich *per se* „als vernünftige Ordnung“ präsentiert: „Das vernünftig Geordnete ist das Vollkommene.“⁴⁶ Der Verfasser „ordnet die Naturnachahmung“, wie Grimm herausarbeitet, „in drei Stufen an“: An erster Stelle steht die einfache „Beschreibung“ einer Sache; eine „höhere Ebene“ wird erreicht, wenn die poetische Rede eine „Personennachahmung“, „das Bilden von Charakteren“ in Gang setzt.⁴⁷ „Auf der höchsten Ebene steht die Fabel“ – womit, worauf ich anfänglich schon hingewiesen hatte, die Fabel als semantisch doppelt codierter Begriff allgemein jede beliebige Erzählung bzw. ihr Sujet meint als auch konkret die sogenannte äsopische Fabel. Definiert wird diese als „die Erzählung einer unter gewissen Umständen möglichen, aber nicht wirklich vorgefallenen Begebenheit, darunter eine nützliche moralische Wahrheit verborgen liegt.“⁴⁸ Während Gottsched in § 9 (IV. Hauptstück, „Von den drey Gattungen der poetischen Nachahmung und insbesondere von der Fabel“) noch auf die Fabel als Sujet zielt, konkretisiert sich die Definition in § 12 (I. Abschnitt, II. Hauptstück, „Von äsopischen und sybaritischen Fabeln, imgleichen von Erzählungen“) im Hinblick auf die „äsopischen Fabeln“. Diese werden in einer Weise eingeführt, die sofort offensichtlich werden lässt, dass Lessing Gottscheds Grundregel beinahe wortwörtlich übernommen und weithin ausdifferenziert hat: „Man setze sich“, wie man in der *Critischen Dichtkunst* lesen kann, „einen untadeligen moralischen Satz vor, den man durch eine Fabel erläutern oder auf eine sinnliche Art begreiflich machen will.“⁴⁹ Diesen Satz wiederum hatte Gottsched zuvor fast wortwörtlich

⁴⁵ Grimm: „Christian Wolff und die deutsche Literatur der Frühaufklärung“, S. 6.

⁴⁶ Ebd., S. 7.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Johann Christoph Gottsched: *Versuch einer Critischen Dichtkunst* (= unveränderter photo-mechanischer Nachdruck der 4., vermehrten Auflage, Leipzig 1751), 5., unveränderte Auflage, Darmstadt 1962, S. 150.

⁴⁹ Ebd., S. 446.

von seinem philosophischen Lehrmeister übernommen, der in § 302 der *Philosophia practica universalis* die Hypothese festschreibt: „Fabel nennt man die Erzählung irgendeines Geschehens, das erfunden wurde, um eine Wahrheit, zumal eine moralische Wahrheit zu lehren.“⁵⁰

Für Gottsched stellt der einzelne Satz eine universelle, linguistische Form zur Verfügung, in die jede beliebige moralische Wahrheit eingepasst werden kann. Die Vielheit aller Sätze schließt sich zu dem übergeordneten moralischen Gebilde einer „Sittenlehre“ (§ 13) zusammen, die ebenfalls durch die Begriffe Wahrscheinlichkeit und Mimesis ihre Kontur erhält. Wenn man etwa reale Vorbilder für die Tiere in der Fabel auswählt, dann soll man darauf achten, „daß sich ihre Wahrheit aus dem Erfolge der Begebenheiten selbst erhellet“, dabei aber Obacht geben „in der Wahl [...] die Natur und Eigenschaft eines jeden solchen Wesens; daß keines etwas rede und thue, das seiner bekannten Art zuwiderläuft.“⁵¹

Bei der Auswahl ihrer Eigenschaften herrscht eine Prämisse, deren Untersuchung man im Rahmen der neueren Tierphilosophie meines Wissens noch nicht systematisch vorangetrieben hat,⁵² obwohl diese Prämisse nicht allein zum Verständnis der Aufklärungsfabel dient, sondern eine ‚aufgeklärte‘ Position gegenüber dem Tier überhaupt angeht. Zu einem früheren Zeitpunkt dieser Untersuchung kam bereits Lessings Einschätzung zur Sprache, wonach es sich bei den *allgemein bekannten und unveränderlichen Charakteren der Tiere* um eine kulturelle Errungenschaft handele, die der Fabeldichter nutzen sollte, um diese in den Rang *moralischer Wesen* zu erheben. Gottsched hatte eine derartig affirmative Geste, die Tiere als leibliche Lebewesen komplett ausblendet, um sie stattdessen radikal in den Stand von Zeichen zu erheben, zumindest nicht explizit gemacht. Lessing hatte, zumindest legen das seine *Abhandlungen* nahe, kein Bewusstsein dafür, wie sich die Anverwandlung realer Tiere auf die Tiere selbst und die menschliche Kultur niederschlagen konnte. Innerhalb der Forschungen zu seiner Fabeltheorie hat man mannigfach auf die zeitgenössischen Stimmen wie Bodmer verwiesen, die Lessing „Unbarmherzigkeit“ gegenüber den Tieren vorwarfen, ein Vorwurf der mit dem

⁵⁰ Wolff: *Philosophia practica universalis* II 2, § 302, S. 34.

⁵¹ Gottsched: *Versuch einer Critischen Dichtkunst*, S. 447.

⁵² Wichtige Ansätze einer systematischen Aufarbeitung finden sich in der Studie von Dietmar Schmidt: *Die Physiognomie der Tiere*.

rationalistischen Paradigma einhergeht und noch von Descartes ausstrahlt.⁵³ Für Lessing sind nicht die induktiven Beobachtungen der Zoologie maßgeblich; die wissenschaftliche Hoheit wird ausschließlich von der Philosophie ausgeübt, die deduzierend die passenden Begriffe festlegt. Vor diesem Hintergrund verdient die Polemik Aufmerksamkeit, die Lessing über die Naturforscher ausgießt: „Als ob man in den Fabelbüchern die Naturgeschichte studieren sollte! Wenn dergleichen Eigenschaften allgemein bekannt sind, so sind sie wert, gebraucht zu werden, der Naturalist [der Naturforscher, H. S.] mag sie bekräftigen oder nicht.“⁵⁴ Obwohl sich Gottsched zurückhaltender als Lessing über Tiere äußerte, zeichnen die Tautologien, mit denen Gottsched Tiercharaktere arretiert, den Weg vor, den auch Lessing beschreitet: „Ein Thier also, das räuberisch ist, muß als gottlos und ungerecht, ein faules faul, ein frommes fromm, ein geduldiges und schläfriges ebenfalls nach seiner gewohnten Art reden und handeln.“⁵⁵

Dass man den ‚richtigen‘ Charakter eines Tieres trifft, davon hängt für Gottsched nicht zuletzt die „Ueberzeugungskraft“ der „Sittenlehre“ ab, die der Fabeldichter im Rahmen einzelner Erzählgebilde umzusetzen hat.⁵⁶ Er beschreibt die Lehren der Fabel metaphorisch als „bitter“, wodurch zum ersten und keineswegs zum letzten Mal eine Parallele zur Fabel der Reformationszeit hervortritt, deren Hauptzüge ich versucht hatte, an Luther zu explizieren. Die bitteren Fabellehren zu verzuckern, um derart das Moralin der Fabel nicht nur gut verdaulich, sondern möglichst unentdeckt unter das Volk zu bringen, deckt sich mit Luthers Diktum, die Wahrheit in „liebliche Fabeln“ zu „kleiden“, „weil man sie nicht wil hören, durch Menschen mund, das man sie doch höre, durch Thiere und Bestien mund“.⁵⁷ Ebenso deckungsgleich mit Luther und der Poetik

⁵³ Vgl. Ott: „Lessing und La Fontaine“, S. 201–206. Es sei hier zusätzlich exemplarisch auf einen aufschlussreichen Briefwechsel zwischen Henry More und René Descartes aus dem Jahr 1648/49 verwiesen. More, zu jener Zeit Professor in Cambridge und eigentlich glühender Anhänger von Descartes’ Thesen, konnte dessen radikale Position gegenüber Tieren, die Descartes bekanntermaßen als Maschinen ansah, nicht teilen. Er warf seinem Gegenspieler in einem Brief vom 11. Dezember 1648 vor, sich *grausam* gegenüber lebenden Tieren zu verhalten. Vgl. „René Descartes (im Streit mit Henry More). Das Tier als Maschine“, in: *Die Vernunft der Tiere*, hg. v. Hans-Peter Schütt, Frankfurt a. M. 1990, S. 94–118.

⁵⁴ Lessing: „Fabeln“, S. 383.

⁵⁵ Gottsched: *Versuch einer Critischen Dichtkunst*, S. 447.

⁵⁶ Ebd., S. 446.

⁵⁷ Dithmar: *Luthers Fabeln und Sprichwörter*, S. 160.

des 16. Jahrhunderts – und noch weiter zur römischen Antike bis auf Phädrus zurückgehend – ist das von Gottsched im Zusammenhang mit der Fabel formulierte Ideal des gleichsam Unterhaltenden wie Belehrenden („*prodesse*“ & „*delectare*“) nach Horaz.⁵⁸ Die Fabeltheorie der Aufklärung greift nicht nur den Ansatz auf, eine möglichst flächendeckende Versorgung des Volkes ideologisch durch besonders geeignete literarische Formen zu gewährleisten. Sie systematisiert und radikalisiert die Ästhetisierung eines Wissensdiskurses – der im 18. Jahrhundert nach wie vor stark durch christliche Ideale und Werte geprägt ist – im Rahmen eines anthropologisch fundierten Bildungsprogramms: maßgeblich vorentworfen von Wolff, wurde in eben jenes Bildungsprogramm die „Dichtungs- und Fabeltheorie [...] eingegliedert“. Erklärtes Ziel war die „moralische Besserung zum Nutzen individueller Glückseligkeit und gesellschaftlicher Wohlfahrt“.⁵⁹ Als gottähnliche, allmächtige Kraft, die durch Schaffung einer alles umfassenden Ethik den Menschen ein gutes Leben garantieren sollte, gilt das die wissenschaftliche Welt umspannende Paradigma des Rationalismus.

Ebenfalls schlug sich Wolffs Einfluss auf Lessings theoretische Arbeit an der Fabel nieder. Wie stark der Einfluss war, hat Harth in seiner älteren, aber noch immer einschlägigen Arbeit über die Exempel- und Fabeltheorie Wolffs in akribischer Weise dargelegt⁶⁰. Seinen Überlegungen zufolge richtete Lessing seine Überlegungen nach dessen „analytische[r] Methode“ aus, orientiert an der „Redezergliederung“, die sich wiederum auf das Modell einer „Begriffszergliederung“ bezieht. Die Begriffszergliederung ist im Anschluss an die noch grundsätzlicheren Prämissen a) „Prinzip der Widerspruchsfreiheit“ und b) „Prinzip vom zureichenden Grund“ eines der wichtigsten Instrumente der erkenntnistheoretischen

⁵⁸ Schrader: *Sprache und Lebenswelt*, S. 32.

⁵⁹ Ebd., S. 33.

⁶⁰ Die Lessingsche Fabeltheorie gehört zu den am häufigsten und besten erforschten Fabeltheorien des 18. Jahrhunderts. Es soll hier genügen, sich zwecks genauerer Erschließung der Fabeln auf die grundlegendsten Begriffe und Argumentationen zu beschränken; vor allem auf diejenigen, die sich mit der Wolffschen Theorie der Fabel in Übereinstimmung bringen lassen. Ein nach wie vor aktueller Überblick über die Forschungslage findet sich in Fick: *Lessing-Handbuch*.

Methode Wolffs – beide Prinzipien gehen auf Descartes und Leibniz zurück.⁶¹ Hierdurch wird die von Lessing durchgeführte Wesensbestimmung der Fabel als Konkretion der Regeln sichtbar, die Wolff bereits in seiner *Philosophia practica universalis* vorformuliert hatte.⁶² Gemäß dem ersten Grad erkenntnistheoretischer Wahrheit bestand die *Klarheit* der Fabel darin, diese als („strukturelle und semantische“) „Einheit“ aufzufassen: mit dem Ziel – analog zu Wolff und Gottsched – der *Veranschaulichung eines einzigen moralischen Lehrsatzes*.⁶³ Die *Deutlichkeit* der Fabel, so Harths These, habe Lessing durch die „kausale Verkettung“ ihrer „einzelnen Merkmale“ herauspräpariert, in einem „analytischen Argumentationsgang“, den Harth mit einem so kurzen wie prägnanten Schema erschließt: a) eine Handlung ist ein einheitliches Ganzes; b) die Einheit dieses Ganzen beruht auf einem gemeinsamen Endzweck seiner Teile; c) Endzweck der Fabel ist ein moralischer Lehrsatz.⁶⁴

Die Aufgabe der Fabel, möglichst *einen* moralischen Lehrsatz zu veranschaulichen, lässt sich (ebenfalls gestützt auf die Autorität des Wolffschen Systems) übergreifend an den Begriff der „anschauenden Erkenntnis“ zurückbinden – für Lessing „der zentrale Begriff für die philosophische Leistung der Fabel“ überhaupt.⁶⁵ Die anschauende Erkenntnis, schreibt er, hat „einen weit größern Einfluß in den Willen“ als „die symbolische“, die ihre Klarheit erst von der anschauenden gewinne.⁶⁶ Da alle Wissenschaften, wie in der ersten Abhandlung über das Wesen der Fabel erläutert wird, aus symbolischen Schlüssen bestünden, bedürfen in Lessings Augen alle Wissenschaften der Exempel. Und da die Fabel sich mit Bezug auf Aristoteles, der auch für Lessing ein gern angeführter Kronzeuge ist, als Exempel definieren lässt, dient sie dem Allgemeinen, das „nur in dem Besonderen [...] anschauend erkannt“ werden könne.⁶⁷ Will die Sittenlehre auf den Willen des Rezipienten einwirken, so kann die Fabel dies durch modellhafte Situationen, die Lessing, auf Grund der „lebhaftere[n] Überzeugung“ an einen „wirklichen Fall“ im Unterschied

⁶¹ Vgl. Kimpel: „Christian Wolff und das aufklärerische Programm der literarischen Bildung“, S. 206.

⁶² Harth: „Christian Wolffs Begründung des Exempel und Fabelgebrauchs“, S. 44 f.

⁶³ Ebd., S. 45.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Vgl. Barner: *Lessing*, S. 228.

⁶⁶ Lessing: „Fabeln“, S. 372.

⁶⁷ Ebd.

zu einem „möglichen“ bindet, zu erwirken versuchen.⁶⁸ Die Messlatte des Wirklichen ist die *Wahrscheinlichkeit*, die im Gegensatz zum bloß Möglichen paradoxer Weise das Unmögliche als möglich erscheinen lässt.⁶⁹

Eine wichtige Prämisse der Fabeldichtung, die mit dem Problem der anschauenden Erkenntnis unmittelbar korrespondiert, betrifft die Wolffsche Auffassung, dass Fabelliteratur – als Alternative zum Exempel – der rhetorischen Tradition seit Aristoteles folgend, als „induktive[s] Mittel der Überzeugung“ eingesetzt werden sollte. Der dazugehörige Lehrsatz lautet bei Wolff: „Die Fabeln führen die Wahrheit, die sie einschärfen, auf eine intuitive Erkenntnis zurück.“⁷⁰ Die intuitive Erkenntnis, „die durch Betrachtung der Vorstellungen gewonnen wird“, sei von einem niederen Erkenntnisvermögen anhängig. Die Fabel argumentiert somit *nicht* demonstrativ-beweisend, wofür die Begriffe, gebildet aus Verstand und Vernunft, zuständig sind, sondern über den Weg der *Einbildungskraft*, die sich mit der *Erfahrung* des lesenden Individuums erfolgreich kurzschließen muss. Exakter handelt es sich nach Caroline Torra-Mattenklott um eine „Erkenntnisform“, „die in idealtypischer Weise in der Geometrie realisiert ist und die von Descartes über Christian Wolff bis hin zu Kant als Leitidee die philosophische Methodologie bestimmt: die intuitive Erkenntnis, bei der vollkommene Deutlichkeit und Gewissheit mit Konkretion und Anschaulichkeit zusammen fallen, sodass der Gegenstand des Erkennens in allen Details zugleich analytisch durchdrungen und unmittelbar sinnlich erfasst wird.“⁷¹

Als wesentliches Vehikel dieser vermeintlich vollkommenen Erkenntnisform ist die Fabel vorgesehen: „Denn durch Dinge, die allgemein bekannt sind“, heißt es in § 307 von Wolffs *Philosophia practica universalis*, „bieten [die Fabeln] das dar, was dem Begriff der Wahrheit innewohnt.“⁷² Aus den Bestimmungen in § 307 leitet Harth die Schlussfolgerung ab, dass die Fabel als *induktives Mittel der Überzeugung* vor allem in „Nähe zum rhetorischen Beweisverfahren“ zu verorten ist und nicht etwa durch

⁶⁸ Ebd., S. 374

⁶⁹ Ebd., S. 374–376.

⁷⁰ Wolff: *Philosophia practica universalis* II 2, § 307, S. 40.

⁷¹ Caroline Torra-Mattenklott: „Zwischen sinnlicher Offenbarung und Idolatrie der Vernunft. Hamanns Ästhetik der Bildwörter und seine Kritik an Mendelssohns *Jerusalem*“, in: *Aisthesis und Noesis. Zwei Erkenntnisformen vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, hg. v. Hans Adler und Lynn L. Wolff, München 2013, S. 65–83, hier S. 65.

⁷² Wolff: *Philosophia practica universalis* II 2, § 307, S. 40.

„affektstimulierende Eigenschaften“ überzeuge.⁷³ Diese Auffassung wird wiederum von Lessing bestätigt: Demnach sollte der Fabeldichter „mit unsern Leidenschaften nichts zu tun“ haben, sondern allein „mit unserer Erkenntnis“; die „Erregung der Leidenschaften“ falle in das Ressort heroischer und dramatischer Dichter.⁷⁴

Während Aristoteles die Fabel neutraler als Möglichkeit zum Beweis abstrakter Sachverhalte resp. als Beispielerzählung begriff, wird sie von Wolff eindeutiger auf ein exklusiv *moralisches* Register verpflichtet: Während das Exempel universeller einsetzbar ist, besitzt die Fabel für Wolff „allein im Feld der praktischen Philosophie“ bzw. in „der Didaktik der Morallehre“ Wert.⁷⁵ Darum wird ihr der eindeutige Zweck verliehen, eine „bestimmte“ moralische Wahrheit „im Geiste eines anderen hervor[z]u bringen“, um ihn „dazu [zu] veranlassen, ihr seine Zustimmung zu geben.“⁷⁶

Der besondere Mehrwert der Gattung – der Begriff „Fabel“ meint bei Wolff eine fingierte Erzählung, mit seinen eigenen Worten: eine „erfundene Geschichte“⁷⁷, im Vergleich zum „historischen Exempel“ – erwächst ihr aus einer vornehmlich *wirkungsästhetischen* Begründung. Das erklärte Ziel von Wolff ist, eine moralische Wahrheit auf einem alternativen, nicht-logischen Weg in andere Individuen einzupflanzen – und das möglichst im Zuge eines Mediums, das die „breite Masse“ erreicht; exakt darin wird der Zweck gesehen, wofür man die Fabeln verfasst.⁷⁸ Diese Herangehensweise nützt, wie Wolff in § 306 der *Philosophia practica universalis* sehr klar und mit einfachen Worten ausführt, vor allem dem Volk (den weniger Verständigen), als auch den Verständigeren, was darin begründet liegt, dass die Fabel der intuitiven Erkenntnis, „die am meisten der Menge angemessen“ sei, Nahrung gibt.⁷⁹ In fiktiver Gestalt können somit auch komplexe moralische Wahrheiten an diejenigen herangetragen werden, deren Verstand und Vernunft unausgebildet geblieben sind. „Was in

⁷³ Harth: „Christian Wolffs Begründung des Exempel- und Fabelgebrauchs“, S. 46.

⁷⁴ Lessing: „Fabeln“, S. 367.

⁷⁵ Harth: „Christian Wolffs Begründung des Exempel- und Fabelgebrauchs“, S. 51.

⁷⁶ Wolff: *Philosophia practica universalis* II 2, § 305, S. 38.

⁷⁷ Ebd., § 302, S. 35. Wolff führt aus: „Wenn wahre Geschehnisse erzählt werden, hat man eine Geschichte, wenn aber erfundene, eine Fabel.“

⁷⁸ Christian Wolff: *Philosophia practica universalis* II 2, § 306, S. 39.

⁷⁹ Ebd., § 306–307, S. 39 f.

der Fabel erfunden wird, soll im Volk bekannt sein“, so lautet der Eingangssatz von § 306, damit „jeder“ sich eine „Vorstellung“ der dargebrachten Wahrheit machen kann.⁸⁰ Diese Form der sekundären Erkenntnis appelliert an Erfahrungen, die von möglichst vielen Menschen im Alltag miteinander geteilt werden können:

Wie ja, wenn man ein Wort hört, durch die Vorstellungskraft die Vorstellung nur desjenigen Gegenstandes hervorgerufen wird, den man vorher öfters zusammen mit genau diesem Wort wahrgenommen hat, so ist es auch notwendig, daß das, was in der Fabel erfunden wird, wenn man es einzeln betrachtet, schon öfters wahrgenommen sein muß und daher auch allgemein bekannt sein muß.⁸¹

Schon die äsopische Fabel des „klassischen Zeitalter[s]“ sei derart „im Hinblick auf eine breite Masse“ verfasst worden. Fabeln hätten einen „besonderen Nutzen“, insofern sie „eine einzigartige und ganz einfache Möglichkeit“ böten, „einen Begriff von Dingen, die nicht einmal für Gebildete so leicht zu verstehen“ seien, „durch ganz volkstümliche Vorstellungen im menschlichen Geist hervorzubringen.“⁸² Wolff nennt zwei Beispiele: Das erste betrifft die Fabel von Stadt- und Landmaus, in der die Tugend des Fleißes und der maßvollen Genügsamkeit gegenüber Kurzlebigkeit und Genusssucht obsiegt. Noch interessanter für den vorliegenden Kontext ist indes das zweite Beispiel, das wiederum die exemplarische Beweiskraft der Metapher von Wolf und Lamm aktiviert, wenn als eine allen Hirten „gemeinsame Erfahrung“ das Szenario eines Wolfsangriffs auf eine Schafsherde entworfen wird.⁸³ Indem die Fabel also möglichst einfache (moralische) Szenarien inklusive passender Akteure erdichtet, kann sie den Gebildeten und Ungebildeten gleichermaßen ‚auf die Sprünge helfen‘:

Die intuitive Erkenntnis ist am meisten der Menge angemessen; aus diesem Grund sind auch die Fabeln größtenteils für den Volksmund verfasst, zumal da sie nur von Dingen reden, die dem Volk bekannt

⁸⁰ Ebd., § 306, S. 39.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd., S. 40.

⁸³ Ebd., § 312, S. 42.

sind. Aber da die intuitive Erkenntnis die größte Hilfe zur Sicherheit der Erkenntnis ist, bringt sie allen, auch den gebildeteren Menschen, einen bedeutenden Nutzen. [S]ie [...] [die Fabeln, H. S.] nützen, um allgemeine Wahrheiten besser zu verstehen, um die einem Begriff zugrundeliegende Wirklichkeit zu zeigen und um eine Wahrheit, die anderweitig angenommen wurde, zu bestätigen.⁸⁴

Aus diesem Zitat tritt noch einmal in deutlichen Zügen hervor, welche eine Herkulesaufgabe der intuitiven Erkenntnis aufgebürdet wurde. Caroline Torra-Mattenklott hat, auf David Wellberrys Studie zu Lessings Schrift *Laokoon* Bezug nehmend, jüngst noch einmal an „das Konzept der intuitiven Erkenntnis als einem zentralen Mythos der Aufklärung mit weitreichenden anthropologischen, semiotischen und ästhetischen Implikationen“ erinnert. „Diesem Mythos“ zufolge habe man in der „intuitive[n] Erkenntnis im Sinne einer unmittelbaren, vollständigen und vollkommen deutlichen Präsenz des Erkenntnisgegenstandes“ ein „göttliches Prinzip“ gesehen, „dem sich der Mensch nur durch Hilfsmittel annähern“ konnte.⁸⁵

Damit sich die intuitive Erkenntnis im Medium der Fabel auf möglichst perfekte Weise verwirklichen kann, hält Wolff für beide Zielgruppen, Gebildete und weniger Gebildete, im Rahmen der aufgeklärten Fabeldichtung noch ein poetisches Instrument zur Feinjustierung bereit. Die moralische Wahrheit sollte, Zweck und Ziel angemessen, mit unterschiedlichem didaktischen Einsatz und Aufwand anschaulich gemacht werden: „[D]ie Wirkung der Fabel auf den Lernenden“ sollte zwar grundsätzlich von der Fabel selbst ausgehen können, dennoch sah Wolff die „*Interpretation einer Fabel*“ mit dem Ziel der „Erklärung ihrer Bedeutung“ oder dem „Aufzeigen derjenigen Wahrheit, deretwegen sie erfunden wurde“, als geboten an.⁸⁶ Insbesondere als „Verständnishilfe[n] für die Ungebildeten und Unerfahrenen“⁸⁷ wird die „*praefabulatio*“ (Promythion) oder die „*adfabulatio*“ (Epimythion) empfohlen – eine Interpretation

⁸⁴ Ebd., § 307, S. 40.

⁸⁵ Torra-Mattenklott: „Zwischen sinnlicher Offenbarung und Idolatrie der Vernunft“, S. 65.

⁸⁶ Wolff: *Philosophia practica universalis* II 2, § 304, S. 37 f.

⁸⁷ Harth: „Christian Wolffs Begründung des Exempel- und Fabelgebrauchs“, S. 57.

musste nicht, *konnte* jedoch als notwendig erachtet werden, „damit die Fabel nicht ihres Nutzens entledigt wird.“⁸⁸

Wie sich nun am Verhältnis der zwei bereits erwähnten Ausführungen des Wolf-und-Lamm-Themas zeigen wird, herrschte im 18. Jahrhundert ein breites Spektrum innerhalb der „Verbindung von *oratio* und *interpretatio*, von Fabeltext und Auslegung“. Während Wolf und Lamm in der ersten Fabel unter massiven didaktischen Einfluss einer Tugend- und Lasterlehre geraten, die auf die gesamte bürgerliche Familie abzielt, im Besonderen jedoch auf ein kindliches oder heranwachsendes Publikum (der interpretative Aufwand, den die Fabel zu diesem Zweck betreibt, ist erheblich), greift Lessing überhaupt nicht auf das zusätzliche Mittel der *interpretatio* zurück. Seine Fabel lässt sich somit als Musterbeispiel von Kürze und Prägnanz betrachten.

Trotz dieser und anderer eminenter Unterschiede, die sich zwischen der Fabel aus Monaths Sammlung und der Lessings ergeben werden, vollzieht sich in der einen wie der anderen das Versprechen einer optimistisch gestimmten, positiven Anthropologie, die ihre besondere Aufmerksamkeit auf den Nachwuchs richtet, um eine neue, bessere Menschheit heranzuzüchten. Diese sollte gut und böse, Recht und Unrecht, grausam und barmherzig, schön und hässlich möglichst verbindlich voneinander unterscheiden lernen: innerhalb einer im Vergleich zum 16. Jahrhundert noch einmal modifizierten, dualistischen Werteethik. Helfen sollte dabei nicht allein die Kultivierung der Vernunft, sondern eine förmlich in den Körper einprogrammierte Sittenlehre. Hätte man zu diesem Zweck bessere Tiercharaktere wählen können als Wolf und Lamm? Was bot sich im Sinne der Installierung des formulierten Programms auf der Festplatte des kollektiven Gedächtnisses mehr an als die Umdeutung einer der berühmtesten Fabeln?

⁸⁸ Wolff: *Philosophia practica universalis* II 2, § 304, S. 38.

2. Wolf und Lamm, jugendfrei

Von Natur wie aus Vernunftgründen habe ich einen grausamen Haß auf die Grausamkeit, denn sie ist für mich das verwerflichste aller Laster.

Michel de Montaigne, *Essais*

Die praktische Umsetzung der von der Frühaufklärung ins Werk gesetzten Fabeltheorie ließ nicht lange auf sich warten. Verschiedenste Fabelsammlungen schossen ab ca. 1737 geradewegs wie Pilze aus dem Boden.⁸⁹ Obwohl die Fabel der Aufklärungszeit, getragen von Dichtern wie Lichtwars, Gellert, Stoppe, Triller, Hagedorn, Gleim und anderen, eine Vielzahl neuer Sujets etablierte, blieben mannigfach bearbeitete Fabelstoffe nichts desto trotz von nachhaltiger Aktualität und Attraktivität. Wenn es Wolff und seinen Schülern darum ging, mit Hilfe der Fabel bestimmte moralische Lehren ‚in Fleisch und Blut‘ übergehen zu lassen, so war es nur der logische Schritt, auf Stoffe und Charaktere zurückzugreifen, die sich bereits über Jahrhunderte in das kulturelle Gedächtnis der Menschen eingeschrieben hatten.

Mit dem Boom, den die Fabelgattung das gesamte 18. Jahrhundert hindurch und auch noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erlebte, trat auch die Fabel von Wolf und Lamm wieder mehr an die sich sukzessive herausbildende bürgerliche Öffentlichkeit. Die besondere Herausforderung für die Morallehre, die das Paar weiterhin munter gegeneinander antreten ließ, bestand vor allem darin, das Verständnis der Handlungen von Wolf und Lamm im Spiegel der von Wolff, Gottsched und anderen Frühaufklärern vehement geforderten Sittenlehre treffsicher umzuformen. So prägten und veränderten die im 18. Jahrhundert als zentral erachteten moralischen Begriffe oder Sätze die Geschichte der Fabel noch einmal vehement. Unter gütlicher Mithilfe der Charaktere Wolf, Lamm und Schaf brachte man in der Hauptsache Tugenden und Laster zu Anschauung, um diese zur ästhetischen Erziehung des Volkes, vornehmlich der weniger Gebildeten, vor allem aber der Kinder und Jugendlichen, einzusetzen.

⁸⁹ Vgl. die aktuelle Bibliographie (2013) von Eichhorn, die allein für das 18. Jahrhundert eine große Anzahl von Titeln anführt.

Ein typisches Beispiel für die beschriebene Umformung der Fabel entstammt der Mitte des 18. Jahrhunderts. Der Einfluss der neu erstarkten Morallehre – die einflussreichen Schriften von Wolff, Gottsched, Bodmer und Breitinger erschienen in den 20er und 30er Jahren – hatte sich inzwischen entfaltet.

Die Fabel „Von einem Wolf und Lamm“ findet sich, wie anfänglich erwähnt, in einer mehr oder weniger gängigen Fabelanthologie, wie man sie allenthalben in den Jahren von 1737 bis 1800 und noch einige Jahrzehnte darüber hinaus (im Wesentlichen als Gebrauchsliteratur und Lektüre für Kinder) auffinden konnte.⁹⁰ Diese erschien 1768 in Nürnberg unter dem für damalige Verhältnisse keineswegs ungewöhnlich ausladenden Titel *Esopi Leben und auserlesene Fabeln mit deutlichen Erklärungen nützlichen Tugend-Lehren und hierzu dienlichen saubern Kupfern. Alles nach dem Begriff der lieben Jugend eingerichtet.*⁹¹

Wenn man die Überfülle von Informationen, die den Lesern des 18. Jahrhunderts bereits auf dem Titelblatt entgegenprallen, erst einmal gedanklich nachvollzogen hat, tritt der massiv didaktische Anspruch der Fabel (der offensiv vertreten wird) blitzartig hervor. Wie sich bereits an den unterschiedlichen Schriftgrößen, aus denen sich der Titel zusammensetzt, ablesen lässt, stehen die Fabeln im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit.

⁹⁰ Vgl. Leibfried: *Fabel* (1973), S. 91–94. Allgemein zum Fortleben der Fabel im 19. Jahrhundert vgl. Kaiser: „Die Pädagogisierung der Fabel“.

⁹¹ So sperrig und überzogen didaktisch der Titel der von Monath herausgegebenen Sammlung im ersten Moment auch klingen mag – die aus ihm entnehmbare Semantik ist der Aufweis eines klar umrissenen Bildungsauftrages, dessen Ideal trotz der hohen Informationsdichte größtmögliche Klarheit zu sein scheint. In anderen Paratexten jener Zeit scheint sich dies zu wiederholen, was eine Reihe von mehr oder weniger willkürlich gewählten Beispielen rasch verdeutlichen kann: etwa die Monographie *Ermahnung an die Deutschen, ihren Verstand und ihre Sprache besser zu üben, samt beigefügten Vorschlag einer deutschgesinnten Gesellschaft; Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache oder Galante Ethica, In welcher gezeigt werden wird, Wie sich ein junger Mensch bey der Galanten Welt, Sowohl durch manierliche Wercke, als complaisante Worte recommandieren soll* von J. Ch. Barth (1720). Auch von Gottsched findet sich ein ähnlicher Titel, z. B. in dessen *Grundlegung einer Deutschen Sprachkunst, nach den Mustern der besten Schriftsteller des vorigen und itzigen Jahrhunderts abgefasset* (1748).



Abb. 5: *Äsopi Leben und auserlesene Fabeln*, erschienen bei Georg Peter Monath, Nürnberg 1768.

Ihnen tritt die über Jahrhunderte tradierte Äsopbiographie an die Seite, die mit den Abenteuern des weltweisen Äsop eine Art Brücke zu den Fabelerzählungen schlägt. Eingerahmt wird das Korpus durch ein höchst ausgefeiltes didaktisches Konzept, das ankündigt, die Fabelhandlungen durch „deutliche Erklärungen“, „nützliche Tugendlehren“ und zusätzlich veranschaulichende Kupferstiche anzureichern. Letztlich wird mit dem Untertitel die Hauptzielgruppe des Buches unmissverständlich dargelegt, da „alles nach dem Begriff der lieben Jugend eingerichtet“ sei.

Es lohnt sich, zunächst die Einleitung einer genaueren Betrachtung zu unterziehen, die ganz und gar auf die Jugend fokussiert, die auf den richtigen Umgang mit dem Buch eingestimmt und mit allerlei praxisdienlichen Leseinstruktionen versorgt wird. Unter Zuhilfenahme einer allgemein verständlichen Metaphorik des Essens wird zunächst erklärt, dass sich die Mahlzeiten von Kindern und Erwachsenen unterscheiden: „junge Kinder“ seien einer „weit subtilern Nahrung“ bedürftig als „erwachsene Leute“. ⁹² Um dem „veränderlichen Geschmack der Menschen“ gerecht zu werden, müsse eine „Speise auf unterschiedliche Weise zuge richtet werden“. ⁹³ Noch deutlicher tritt das von der Sammlung verfolgte Ziel wenig später hervor: Obgleich die „zarte Jugend“ noch über geringe Fähigkeiten verfüge, dürfe auch an ihr die „Erlernung der unentbehrlichen Sitten-Lehre“ nicht vorbei gehen. ⁹⁴

⁹² Monath: „Vorrede“, S. II.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd.

Das von Monath im Weiteren ausdifferenzierte Ziel der versammelten literarischen Werke entspricht exakt der Zielvorgabe, die Wolff in *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen* für die Fabel ausgegeben hatte. Der „Schönheit, Nutzbar- und Nothwendigkeit“ der in den Fabeln zum Vorschein kommenden „Tugend“ wird die „Abscheulich- und Schädlichkeit“ der dargestellten „Laster“ entgegen gestellt.⁹⁵ Der Verleger von *Esopi Leben und auserlesene Fabeln* gewichtet das Verhältnis von Handlung und Auslegung durch einen kindgerechten Überhang der *interpretatio* deutlich zu Gunsten der Auslegung – was allein an der für die Eltern vorgesehenen Information ablesbar wird, wie man die von der jeweiligen Fabel vorgegebenen Tugenden „aus der vor- und nachgehenden Beschreibung“ einer Fabel gewinnen könne.⁹⁶

Wie strikt das Wolffsche Bildungsprogramm im Zusammenhang mit der Fabel umgesetzt wurde, offenbart sich durch die metaphorische, durchaus auch euphemistisch zu nennende Verkleidung der Forderung, dass Kindern bestimmte Tugenden und Laster in den Leib eingeschrieben werden sollten: dass die Sammlung „hauptsächlich nach dem Begriff der zarten Jugend“ eingerichtet sei, habe den Grund „ihnen gleichsam mit der Mutter-Milch die so höchst-nöthige Moral einzufloßen“.⁹⁷

Um eine derart suggestive Wirkung entfalten zu können, greift das in der Einleitung vorgestellte pädagogische Prinzip akribisch auf einzelne Lektüeranweisungen zurück, die über die flexible Nutzung der Fabelsammlung aufklären. Denjenigen Kindern etwa, die des Lesens nicht mächtig seien, könne man Fabeln auch mündlich vortragen. Hieraus spricht das Ideal vollkommener Anschauung, dass durch die Beigabe illustrierender Kupferstiche noch erheblich besser realisiert werden konnte. Man beachte die dazugehörige Anleitung:

[D]en Kindern, welche absonderlich noch nicht lesen können, [kann man] zur Kurzweil eine Fabel erzehlen [...] wie sie hier gleich unter dem Kupfer dem Inhalt nach angesetzt ist; alsdann kann man sie auf die Kupfer weisen, und aus den Figuren den Inhalt der erzehnten Fabel vorzeigen, welche sie um so viel eher fassen werden, je gewisser es ist, daß in dem zarten Alter die Jugend ihre Phantasie oder

⁹⁵ Ebd., S. III.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Ebd., S. II.

Einbildungs-Kraft, die solche Bilder erwecken, mehr, als ihre Herkunft, gebrauchen können.⁹⁸

Die Verbindung von Text und Bild ist für die zahlreichen Fabelsammlungen der vorangegangenen Jahrhunderte noch kaum systematisch untersucht worden.⁹⁹ Blickt man immerhin auf die gedruckte Fabelillustration im 15. und 16. Jahrhundert, so wird absehbar, dass doch einige Sammlungen (in der Zeit von 1470 bis 1600 wurden überhaupt nur ca. 37% aller Sammlungen mit Illustrationen ausgestattet) bereits von einem engeren Bild-Text-Verhältnis zu profitieren versuchten.¹⁰⁰ Dies sollte bereits an Gilles Corrozets emblematischer Fabel deutlich geworden sein; La Fontaines Fabel „Le Loup et L’Agneau“ wurde ebenfalls von begnadeten Illustratoren wie Grandeville oder Honoré de Daumier ins Bild gesetzt, und dabei in gewisser Weise sogar vom Bild überformt, mythisiert.¹⁰¹

Auch die von Monath herausgegebene Sammlung greift auf die Möglichkeit zurück, erzählte Fabeln ins Bild rückzuübersetzen. An ihr wird in besonderer Weise transparent, welche wichtige Rolle der Bild-Text-Relation zugedacht wurde, um die noch nicht lesefähigen Kinder moralisch zu impfen. Doch auch die älteren Kinder gerieten keineswegs aus dem Blickfeld. Ihnen wird der Rat erteilt, die Kleinsterzählungen möglichst auswendig zu lernen, um bestimmte Fabelkerne in alltäglichen Situationen jederzeit parat zu haben. Umso effektiver sollte mit ihnen operiert werden – wofür man den Jugendlichen kein besseres Beispiel hätte vorlegen können als Luthers flexiblen Umgang mit der Metapher von Wolf und Lamm.

Im Gegensatz zur Fabel als einer genuin poetischen (und nicht rhetorischen) Institution, zu der La Fontaine sie im Verbund mit dem französischen Moralismus machte, ließe sich, Hassauers Analyse der französischen Aufklärungsfabel folgend, dem überwiegenden Teil der Aufklä-

⁹⁸ Ebd., S. III.

⁹⁹ Ein erstes Panorama bieten *Fabula Docet* sowie die Bände *Das illustrierte Fabelbuch*, Bd. I: *Spiegelkultur. Wandlungen*, hg. v. Regine Timm, Frankfurt a. M./Berlin 1998 sowie Bd. II: *Katalog illustrierter Fabelaussagen 1461–1990*, hg. v. Ulrike Bodemann, Frankfurt a. M./Berlin 1998.

¹⁰⁰ Vgl. Küster: „Die gedruckte Fabelillustration“, S. 35.

¹⁰¹ Dies offenbart eindrucksvoll der Aufsatz von Jürgen Grimm: „La Fontaines Fabeln im Spiegel der Buchillustration“, in: Küster (Hg.): *Fabula Docet*, S. 50–66.

rungsfabeln die Anwendung eines *normativen Wissens* attestieren. Maßgeblich dazu bei trug der Umstand, dass man die Fabel einmal mehr der Ägide der Rhetorik unterstellte, indem man diese als Pendant zum Exempel ansah. Für diese (vermeintlich) rückwärtige Ausrichtung, die sich in Deutschland – das wie bereits erwähnt einer singulären Erscheinung vom Rang La Fontaines entbehrte – eher als kontinuierliche Entwicklung über Jahrhunderte darstellt, ist die Sammlung von Monath ein ebenso lehrreiches wie konventionelles Beispiel. Die in die Fabel eingegangenen, erzieherischen Praktiken *domestizierten* den Schlagabtausch zwischen Wolf und Lamm geradezu. Gleichzeitig strebte die Fabel, über die Akteure vermittelt, die ja eigentlich menschliche Charaktere und Handlungen abbildeten, eine *Zähmung menschlichen Verhaltens* an. Die Annahme einer generationenübergreifenden, anthropomorphen Zähmung ganzer Volksmassen infolge der Fabel – ein die Fabelforschung wieder neu befruchtendes Forschungsprojekt, das einiges an Material systematischer integrieren müsste, als es bislang geschehen ist – scheint vor allem für das 16. und 18. Jahrhundert in Deutschland gerechtfertigt. Dennoch ist das Problem weitaus komplexer als von Derrida angenommen: Denn bei aller negativen Kritik an den Erziehungsnormen, die durch das Medium Aufklärungsfabel weitervermittelt werden sollten, muss man sich auch hier noch einmal ins Gedächtnis rufen, dass die Fabel – jedenfalls rechtfertigt Monaths Sammlung diese Vermutung – ein poetisches Instrumentarium bereit zu stellen schien, das autoritäre Formen der Pädagogik im Hinblick auf das allgemeine Wohl und die Glückseligkeit der Menschen durch *spielerische* ersetzen sollte. Das durch Wolff erheblich veränderte Naturrecht, das mit der schrankenlosen Souveränität des Staates auf Kollisionskurs ging, spielte dabei eine gewichtige Rolle.¹⁰² So bringt Monath zum Ende seines Vorworts das Beispiel eines „um die Schul recht sehr verdienten“ Mannes auf, den er ausführlich vorstellt als

redliche[n] Freund seiner Lehrlinge, und rechtschaffener Liebhaber ihrer Wohlfahrt jederzeit gewesen, welcher auch nur um seiner klugen Conduite im Lehren, und treuen Sorgfalt für seine anvertraute Jugend, nicht ungetröstet bleiben kan, und ihm daher von allen erkännlichen und unter ihm gestandenen Schülern billig

¹⁰² Zur dezidierten Einschätzung und überragenden Bedeutung der Wolffschen Naturrechtslehre für das 18. Jahrhundert vgl. Bachmann: „Zur Wolffschen Naturrechtslehre“.

die größte Gemüths-Ruhe nebst einem ungekränkten Alter von Herzen angewunschen wird, er auch die höchst lobenswürdige Lehrart gehabt, daß er seine Diseipl zur Erlernung ihrer Lection und Beobachtung anderer Schuldigkeiten am besten aufzumuntern gewußt, wann er ihnen versprochen, ein paar von denen an des Golii Griechischer Grammatic angedruckten Fabel Esopi zu erzählen wobey dann die Moralia nicht ausgeblieben; welches ihnen einen weit größeren Eiffer, als das sonst so gewöhnliche Schlagen und Pochen, gemacht.¹⁰³

Nun ist es im Anschluss an die Einleitung bemerkenswert zu sehen, durch welche inhaltlichen und formalen Änderungen die bekannte Auseinandersetzung von Wolf und Lamm an allgemeinen erzieherischen Normen auserichtet wird. Bezeichnender Weise fällt die Handlung der Erzählung diesbezüglich gerade einmal mit einem Drittel ins Gewicht. An sie schließen sich zwei beinahe ebenso große Textabschnitte an. Der erste ist überschrieben mit „Erklärung der Figur“, was nichts Anderes besagt, als dass die Fabel mit möglichst einfachen Worten und unter Zuhilfenahme allgemeiner und ordnender Begriffe noch einmal nacherzählt wird. Abermals wird die Handlung mit besonderer Berücksichtigung der Akteure aufgerollt. Die direkt an den Handlungsteil angrenzende „Bedeutung“, wie Monath die „Erklärung der Figuren“ in der Einleitung auch nennt, soll „zu dem unter den Fabeln verborgen liegenden Verstand“ führen.¹⁰⁴ Der dritte und letzte Textabschnitt heißt „Tugend-Lehre“.¹⁰⁵

Entlang von Begriffen wie Grausamkeit, Barmherzigkeit und Mitleid wird die Relevanz des prekären Paares abermals klar vor Augen geführt. Durch die jahrhundertlang eingeübte semantische Opposition bot sich wohl kaum eine andere Fabel besser an. Es ist daher nicht erstaunlich, dass Lessing Wolf und Lamm als Fabelcharaktere zum Gegenstand der besonderen Betrachtung machte, um den als besonders tief empfundenen Graben zwischen „Grausamkeit“ (der gegenüber schon Montaigne seine tiefe Abscheu bekundete) und „Barmherzigkeit“ in eine moralische

¹⁰³ Monath: „Vorrede“, S. VI.

¹⁰⁴ Ebd., S. III.

¹⁰⁵ Dass diese Dreiteilung der Fabel ein in gewisser Weise konventionelles Modell darstellte, das sich am Emblem orientiert, legt die Fabel „Der Wolf und das Lamm“ von Samuel Richardson nahe, die ebenfalls derselben Aufteilung unterworfen wurde.

Form zu gießen. Dabei hält die Handlung selbst (zumal für den erfahrenen Wolf-und-Lamm-Forscher) kaum Überraschungen bereit, wie man der Fabel schnell entnehmen wird:

Ein Wolf, welcher bey dem Ursprung eines Brunnens getrunken, ersahe ein Lamm, welches unten am Wasser seinen Durst löschen wolte; zu diesem lief er ganz grimmig, und beschuldigte es, als ob es ihm das Wasser trüb gemacht hätte, das Lamm entschuldigte sich damit, daß es unten getrunken, von dar ja das Wasser nicht hinauf-liefe. Der Wolf wurde noch zorniger, und sagte zu dem Lamm, daß es ihm vor länger, als einem viertel Jahr übel nachgeredet hätte; worauf das Lamm antwortete: Es wäre dazumal noch nicht gebohren gewesen. So muß es dann, sagte der Wolf, entweder dein Vater oder deine Mutter gewesen seyn, und alsofort ergrief er das Lamm, und fraß es, unter dem Vorwand, daß er damit das Gemüth und den Haß seiner Eltern züchtigen wolle.¹⁰⁶

Als eine der ersten Auffälligkeiten des Handlungsteils sticht die Absenz jeglichen Dialogs zwischen Wolf und Lamm ins Auge. Die Erzählinstanz lenkt das Geschehen sehr stark, zunächst, indem wörtliche Rede zwischen den Akteuren komplett vermieden wird. Die Handlungen werden durchgehend paraphrasiert. Ähnlich wie in La Fontaines „Le Loup et L’Agneau“ wird der Durst im ersten Satz als Motiv für das Lamm eingeführt, sich an den Bach zu begeben. Dieser Hinweis auf ein Grundbedürfnis erstickt jede schlechte Absicht des Lamms im Keim; es erscheint dementsprechend bedürftig. Dieser Umstand wiederum verstärkt die negativen Züge des Wolfsakteurs. Diese treten nun umso deutlicher hervor – in einer Weise allerdings, wie sie im Rahmen der vorliegenden Studie bislang noch nicht zum Vorschein kamen. Der im Zusammenhang mit dem Fabelwolf gleich zu Beginn ins Spiel gebrachte Zorn scheint mit der Aufklärungsfabel noch einmal einen anderen Dreh zu bekommen. Als besonderes Kennzeichnen des negativ konnotierten Zorns im vorliegenden Fall lässt sich nämlich seine doppelte Erwähnung hervorheben: Diese greift weniger Phädrus’ Ansinnen auf, mit verschiedenen Anzeichen des Zorns eine mangelnde Affektkontrolle zu suggerieren, die – zumindest ein Stück weit – noch der Situation angerechnet werden kann. Stattdessen

¹⁰⁶ Monath (Hg.): *Esopi Leben und auserlesene Fabeln*, S. 3.

erhebt die Fabel das negative Gefühl zum *signum* einer *naturhaft* gegebenen Boshaftigkeit und Grausamkeit, wie in der „Erklärung der Figur“ und der „Tugend-Lehre“ enthüllt wird:

Erklärung der Figur

Der Wolf stellet einen böshaftigen Menschen vor, welcher einem Unschuldigen zu schaden Lust und Gewalt hat. Das Lamm einen Ohnmächtigen und Unschuldigen. Die Beschuldigung, als ob dieses dem Wolf das Wasser soll trüb gemacht haben, welches doch von dem Wolf hinunter zu dem Lamm, und nicht von dem Lamm hinauf zu dem Wolf floß, zeigt die fahle ungegründete Ursach an, welcher sich zum öftern die Tyrannen und andere böshaftige Leut bedienen, wann sie andern schaden wollen. Daß der Wolf endlich noch andere Ursachen herfür gesucht, z. B. daß seine Eltern ihme solten nachgeredet haben, damit wird gewiesen, daß, wann man einer Person zu Leide will, man die Ursach dazu auch von den Eltern und Groß-Eltern öfters herzunehmen pflege.

Tugend-Lehre

Was der große Gott für einen Abscheu an der Grausamkeit habe, hat Er jederzeit durch die gerechten Straffen, mit welchen er solche lasterhaften Leute belegt, deutlich dargethan. Hievon kan man in h. Schrift das Exempel Abimelechs B. der Richter am 3. Cap. Jesabels, 1. B. der Kön. 21. und 2. B. der Kön. am 9. und Arhaliä nachlesen. Perillus wollte durch seine Erfindung die Grausamkeit des Sicilianischen Tyrannen Phalaris noch mehr anfeuern, indem er einen ehrnen Ochsen machte, in welchem, wann man die Menschen schloß, und ein Feuer herum machte, wie die Ochsen brülleten; allein schickte es der gerechte GOTT, daß er selbst zu erst hinein schließen und die Prob damit machen musste. Es gewöhne sich demnach die Jugend vielmehr zur Barmherzigkeit, welches geschiehet, wann sie mit ihres gleichen freundlich umgehen, u. gegen Arme und Nothleidende sich mitleidig erweisen, auch ihnen bey ihren Eltern, vermittelst eines guten Vorspruchs, zu einem Allmosen behülflich seyn. Absonderlich hüte sie sich vor Raufen und Schlagen mit ihres gleichen, und für unbarmherziger Aufführung gegen unvernünftige Creatures, als: Katzen, Mäuse, Raben, Vögel, Gewürme [...] welchen sie öfters mit Lust allerlei empfindliche Pein anthun, und selbige biß auf den Tod zu matern pflegen: wodurch

aber das Gemüth immer nach u. nach grausamer gemacht wird. Vor solcher Grausamkeit aber warnt Salomo in seinen Sprichwörtern [...] mit nachfolgenden Worten: Mein Kind, wann Dich die bösen Buben locken, so folge nicht; wann sie sagen: gehe mit uns, wir wollen auf Blut lauern, und den Unschuldigen (und also auch den unschuldigen unvernünftigen Creaturen) ohne Ursach nachstellen. Dann:

Bist Du grausam, denke dran,
Daß Gott dich auch strafen kann;
Der Barmherzigkeit hingegen
Wird Gott seine Gnad zulegen.¹⁰⁷

Die Verschmelzung des Zorns mit der Grausamkeit richtet sich an „Tyrrannen“ und „andere bößhaftige Leute“.¹⁰⁸ Grausamkeit erscheint vor dem Hintergrund als Spielart des Bösen. Die Fabel wird somit auf einen hybriden Nenner gebracht: auf den Nenner einer Gleichung, die einerseits Lessings Bestimmung des prototypischen Wolfscharakters als grausam oder blutdürstig poetisch reaktualisiert. Andererseits ruft sie ihren Lesern ein weiteres Mal das Nero-Porträt Thomas von Aquins ins Gedächtnis, dessen *Grausamkeit* in den Augen von Aquinus die jeden wilden Tieres übertroffen hätte. Auch der von Montaigne bereits im 16. Jahrhundert gegeißelte lasterhafte Charakterzug bezog sich auf die „entsetzlichen Beispiele von Grausamkeit“, die „bei den römischen Tyrannen gang und gebe“ gewesen seien.“¹⁰⁹ Schließlich wurde schon in der Bibel die Grausamkeit oft metaphorisch mit dem Wolf in Verbindung gebracht, wie deutlich wird, wenn man die anfangs zitierten Zeilen aus Matthäus 10,16 noch um einige weitere Zeilen verlängert: „Seht, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe. Seid darum klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben. Nehmt euch in Acht vor den Menschen! Sie werden euch in ihren Synagogen vor Gericht stellen und auspeitschen!“

Weitere Beispiele für den Zorn, der keineswegs zwingend mit Grausamkeit in Verbindung gebracht werden muss, lassen sich auch in der

¹⁰⁷ Ebd., S. 3 f.

¹⁰⁸ Einen umfassenden Überblick über das Problem der Grausamkeit bietet der Essay von Henning Ritter: *Die Schreie der Verwundeten. Versuch über die Grausamkeit*, München 2013 sowie der von Mirjam Schaub herausgegebene Sammelband *Grausamkeit und Metaphysik. Figuren der Überschreitung in der abendländischen Kultur*, Bielefeld 2009.

¹⁰⁹ Michel de Montaigne: *Essais*, übers. v. Hans Stilett, Frankfurt a. M. 1998., S. 214.

Fabeltradition selbst auffinden. Etwas anders gelagert, wenn auch hypothetisch mit der Grausamkeit korrespondierend, fungierte der Zorn nicht selten als Anzeichen für das Ansinnen der Tyrannen oder als tyrannisch bezeichneter Menschen, anderen Unrecht, Gewalt anzutun. Zum umfassenden Verständnis der *diegetischen* Wölfe ist es unerlässlich, die Rolle des Zorn-Motivs im Vergleich verschiedener literarischer Handlungen richtig auszulegen und seine Position im Gespräch zwischen Wolf und Lamm genauestens nachzuvollziehen. Die Pointe der zweimaligen Erwähnung des wölfischen Zorns ist nämlich darin zu verorten, dass nicht erst die Entgegnungen des Lammes den Zorn auslösen – auch wenn der Angreifer im Anschluss an diese als „noch zorniger“ beschrieben wird. Der Wolf tritt dem Lamm bereits im Vorfeld des eigentlichen Disputes „ganz grimmig“ entgegen, was dem Zorn eine im psychischen Sinne pathologische Anmutung verleiht. Ich habe schon zu Beginn meiner Studie darauf verwiesen: In der Geschichte der philosophischen und literarischen Beschreibung der Tyrannen oder der tyrannischen Menschen ist der Zorn – in einer durchgängigen Linie seit Aristoteles – unentbehrlich geworden, da er als unweigerlich mit Unrecht, Gewalt oder Grausamkeit in Verbindung stehend erachtet wird.

Eine mögliche Vorlage für die von Monath in *Espopi Leben und auserlesene Fabeln* aufgenommene Fabel findet sich in einer der bemerkenswertesten mittelalterlichen Adaptionen der Fabel. Die von Marie de France stammende Bearbeitung („*De Lupo et Agno*“) weist bezogen auf den negativen Affekt insofern eine ähnliche Struktur auf, als der Zorn vielleicht mehr noch als in der Aufklärungsfabel selbst – auch hier schon stark pathologische Züge aufweist.

Hier geht es vom Wolf und vom Lamm, die an einem Wasserlauf tranken. Der Wolf trank an der Quelle, und das Lamm stand stromabwärts. Zornig sprach der Wolf, der sehr streitsüchtig war; voller Unwillen sprach er zu ihm: ‚Du machst mir,‘, sagte er, ‚großen Ärger.‘ [...] ¹¹⁰

Motiviert wird der Zorn hier offenkundig durch eine in der Natur des Charakters grundsätzlich angelegte „Streitsucht“. Es wird evoziert, dass

¹¹⁰ Marie de France: *Äsop*, eingeleitet, kommentiert und übers. v. Hans Ulrich Gumbrecht, München 1973, S. 57 f.

diese latent vorhanden ist und nicht etwa zwingend auf den Aktionen des Lammes beruht. Der „Unwille“, ein lebhaftes Missfallen, das sich in Ungehaltenheit oder Gereiztheit niederschlägt, gehört ebenfalls in das aus dem Dialog entnehmbare Gefühlskonstrukt. Es verweist einmal mehr auf das unausgeglichene Wesen des Wolfes. Da die Handlung in dem gewohnten Gewaltakt gegenüber dem Lamm kulminiert, wird der Eindruck forciert, ein zorniger Mensch sei gleichsam auch ein gewalttätiger Mensch. So lehnt sich Marie de France – nicht zuletzt durch die von ihr benutzte Romulus-Paraphrase *Romulus Nilantinus* – an Phädrus an, stellt den Zorn aber noch deutlich stärker als lasterhaften Wesenszug heraus.¹¹¹ Auf der anderen Seite allerdings gewinnt die Fabel unter den Händen der Dichterin im 12. Jahrhundert eine beachtenswerte gesellschaftskritische Intention. In ihrem Epimythion wendet sich die Fabel an die „hochgestellten Räuber, die Vizegrafen und Richter“, somit an alle höhergestellten Amtsträger mit einem tyrannischen Charakter, denen unterstellt wird, aus „Habgier“ eine „falsche Anklage“ zu erheben, um „andere zu Grunde zu richten“.¹¹² Mit dem Bezug auf die Habgier wird eine weitere Todsünde aufgerufen, der der tyrannische Charakter angeblich unterliegt. Damit ist die Beschreibung des tyrannischen Wolfsmenschen nahezu identisch mit derjenigen, die Thomas von Aquin in seiner Schrift *Über die Herrschaft der Fürsten* gegeben hatte, da sich Habgier, Jähzorn und Grausamkeit als negative Gefühlsqualitäten miteinander verbinden.

Der Fassung von 1768 noch ähnlicher im Umgang mit dem wölfischen Zorn – allerdings wie im Fall der Marie de France, mit einer deutlich politischeren Botschaft ausgestattet – ist die im Zuge der Analyse Luthers bereits anzitierte Umsetzung von Burkhard Waldis. Ihr Verfasser könnte Waldis' Bearbeitung des Stoffes zumindest gekannt haben, da dieser im 18. Jahrhundert als deutscher Dichter eine bemerkenswerte Renaissance feierte und sich einer außerordentlichen Beliebtheit erfreute.¹¹³ Der besseren Übersicht halber zitiere ich noch einmal den Beginn von „Von dem Wolf und dem Lamb“:

¹¹¹ Zur Entstehung und Interpretation der Fabel vgl. Grubmüller: *Meister Esopus*, S. 72 f.

¹¹² Vgl. ebd., S. 73.

¹¹³ Vgl. Jan Mohr: „Gnomologie und Histörchen. Zur Rezeption von Burkhard Waldis' *Esopus* im 18. Jahrhundert“, in: *Europäische Fabeln des 18. Jahrhunderts. Zwischen Pragmatik und Autonomisierung*, hg. v. Dirk Rose, Bucha b. Jena 2010, S. 55–82.

Ein Wolf het glaufen in der sonnen
Und kam zu einem külen bronnen.
Als er nun trank, sich weit umbsach,
Ward er dort niden an dem bach
Eins lambs gewar, das auch da trank.
Gar zorniglich der Wolf zusprank
Und sprach: ‚Du trübst das wasser mir,
Daß ich nicht trinken kann für dir.‘ Das lamb erschrack und sprach:
,herr, nein!
Bitt, wöllest nicht so zornig sein
Und kein gewalt wider mich üben!¹¹⁴

Seinen Einsatz erhält der Zorn an derselben Stelle wie bei Marie de France und der Version aus dem Jahr 1768. Ein Echo findet er zusätzlich innerhalb der flehentlichen Ansprache des Lamms an seinen Angreifer, die Zorn und Gewalt als Kausalverkettung auf engstem Raum zusammenführt. Nur so kann die gewalttätige Handlung unter logischen Gesichtspunkten als unmittelbare Folge des Zorns erscheinen. Das negative Gefühl tritt jedoch noch ein zweites Mal im Rahmen des Epimythions auf den Plan: indem der Charakter des Tyrannen mit einer mehr gemäßigten Form des Zorns zusammengebracht wird. Es ist die Ungeduld des Fabelwolfs, die umso mehr den Zorn als Wesenszug des Tyrannen ausweist:

Der wolf zeigt die tyrannen an,
Das lamb die armen undertan.
Denn so geschicht noch heut bei tag:
Wo der groß übern kleinen mag,
Wirft er auf ihn sein ungedult,
Unangesehn ob er hab schult.
Doch hat der gsündigt allzu vil,
Den man zur Antwort nicht statten wil.¹¹⁵

Wenn wir nach dem kleinen Exkurs über den Zorn nun zurückkommen zu der Fabel von 1768, so zeigt sich in der dreistelligen *actio* und *reactio* –

¹¹⁴ Waldis: *Esopus*, S. 13.

¹¹⁵ Ebd., S. 14.

1) Vorwurf: Trüben des Wassers/Widerlegung – 2) Vorwurf: üble Nachrede/Widerlegung – 3) Verlagerung des Vorwurf Nr. 2 auf Vater *oder* Mutter – keine besondere Notwendigkeit, den Handlungsteil noch einmal detaillierter in den Blick zu nehmen; mit Ausnahme des Endes, da der Wolf, kurz bevor er das Lamm frisst, seine Handlung als Strafmaßnahme gegen die Lammeltern adressiert, deren „Gemüth“ und „Haß“ er züchtigen wolle. Das in den letzten Zeilen des Handlungsteils aufscheinende Rache-motiv, das seit Homers *Ilias* wiederum sehr eng mit dem Zorn verknüpft ist resp. sich als Folge übermäßigen Zorns interpretieren lässt¹¹⁶, findet sich in der Tradition der Fabel somit schon im Vorfeld La Fontaines¹¹⁷:

Der Wolf sprach: ‚Schweig, Du böses tier!
All deine freunde haben mir
Von anbegin zuwidern tan,
Dein Bruder und deinr mutter man;
kunt [kommt] mit in sommen [den unseren] nie zu recht;
Ihr seid ein bös, verflucht geschlecht.
Meins schadns wil ich mich jetzt erholen;
Du must mit heut das glach [die Zeche] bezalen.¹¹⁸

Die ausgreifende „Erklärung“, die dem Handlungsteil der Fabel „Von einem Wolf und einem Lamm“ vom Verfasser beigelegt wird, treibt im Gegensatz zu France, Waldis und La Fontaine die typische Gestalt der Aufklärungsfabel hervor. Es ist ihr Ansinnen, jede poetische Mehrdeutigkeit zu Gunsten der luziden Klarheit der moralischen Wahrheit zu vermeiden. Dass der wölfische Charakter „böse“ genannt wird, stellt im Angesicht der Geschichte der Fabel kein Novum dar – ganz im Gegenteil, wie etwa an Gilles Corrozet zu sehen war – wohl aber, dass der Charakter eines boshaften Menschen auf „Lust und Gewalt“ bezogen werden konnte. Gewalt

¹¹⁶ Vgl. Lehmann: *Im Abgrund der Wut*, S. 45–88.

¹¹⁷ Auch diesen Punkt, um noch einmal auf das vergangene Kapitel zurückzukommen, hat Derrida nicht gesehen, weil er sich, wie die Vorlesung *Das Tier und der Souverän I* verdeutlicht, die intertextuelle Dimension der Wolf-und-Lamm-Fabel offenbar zu wenig ins Bewusstsein gerufen hatte. Sowohl das vom Wolf vorgeschobene Argument, sich am Lamm rächen zu müssen, als auch die vom Erzähler herausgestellte Grausamkeit werden gewalt-sam auf den historisch-politischen Kontext, auf das Regime von Ludwig XIV., bezogen.

¹¹⁸ Waldis: *Esopus*, S. 14.

erscheint somit im Spiegel der Psyche als Selbstzweck, als positives Begehren. „Grausamkeit“ bedeutet nichts Anderes als Lust an der Gewalt und den Schmerzen anderer. Ebenso weicht auch der Charakter des Lamms leicht vom Stereotyp ab, indem „Ohnmacht“ als Synonym von „Unschuld“ seinen Eingang in die Erklärung der Handlung findet. Präziser wird ein physiologischer Zustand dazu verwendet, der Unschuld, die einem juristischen oder moralischen Register zugeordnet werden kann, als Machtlosigkeit gegenüber dem Stärkeren darzustellen. Ansonsten gibt sich der Kommentar sichtlich Mühe, mit größter Klarheit die Willkür der wölfischen Argumente mit sehr einfachen Worten transparent zu machen, was eben die Fabel im Sinne Wolffs und Lessings als Einrichtung zeigt, die nicht nur eine Morallehre etablieren möchte, sondern gleichzeitig als Schule des Denkens gedacht ist.

Zur Klarheit der Handlung sollte – allzumal für die noch nicht lesefähigen Kinder – eine zusätzliche Verbildlichung der Ereignisse am Fluss beitragen. An der äußeren Gestalt des in der Abbildung dargestellten Wolfes, bot sich offenbar die Chance, das zuvor geschilderte Bild wölfischen Zorns und wölfischer Grausamkeit noch einmal physiognomisch zu transportieren respektive den durch die Schrift gelieferten Eindruck durch eine Abbildung zu intensivieren, ihn also nachträglich visuell im Gedächtnis zu verankern. Es ist zunächst die gesamte Körpersprache, die ins Auge fällt: Voller Spannung ist der Körper des Wolfes aufgerichtet. Der Rumpf zeigt sich vom Lamm abgewandt, während der Blick über die linke Schulter hinweg das Opfer fixiert. Die Augen sind zu Schlitzen verengt, das Maul ist geöffnet, was dem Tiergesicht einen wütenden, hassgefüllten Zug verleiht; durch die spitz nach oben zulaufenden Ohren (die durchaus an kleine Teufelshörner erinnern) gewinnt dieser einen zusätzlichen Zug ins Diabolische. Während der drohend auf das Lamm gerichtete Blick Aggression ausstrahlt, wirkt der nach vorne gerichtete Blick des Lamms, das in dem vorliegenden Kupferstich, die „Ohnmacht“ der „Unschuld“ zu verbildlichen hat, gedankenverloren. Der Mund des abgebildeten Tieres ist geschlossen, die Augen sind eher geweitet als verengt und scheinen freundlich dreinzublicken. Das Lamm steht in trinkbereiter Haltung mit zweien seiner vier Beine im Gewässer.



Abb. 6: Illustration der Fabel „Der Wolf und das Lamm“, in *Esopi Leben und auserlesene Fabeln*, Nürnberg 1768.

Während der Körper des Wolfes deutlich größer proportioniert ist und nach oben strebt, fällt die Haltung des Lammes nach unten ab. Anspannung und Entspannung der Körper schaffen eine unübersehbare Differenz. Neben dem deutlichen Kontrast, der über die gegenstrebige Visualisierung der Akteure erreicht wird, verbirgt der Kupferstich eine zweite, in der Fabel nicht explizit gemachte Opposition, die Natur und Kultur einander gegenüberstellt. Durch sie wird noch besser die allegorische Trennung des Bildes in zwei Hälften sichtbar: Im Hintergrund des wölfischen Akteurs zeichnet sich auf der linken Seite ein Felsmassiv ab.

Dagegen ist in der rechten oberen Bildhälfte, unmittelbar über dem Lamm, eine Behausung (eine Art Turm) zu sehen, die auf die Spuren menschlicher Kultur hindeutet. Nach dem Verständnis der Fabel stellt der Wolf einen Menschen dar, dessen nicht kulturell, sondern naturhaft codierte Grausamkeit ihn jedoch als nicht-menschlich: als rohe, unkultivierte Bestie erscheinen lässt.

Die diabolischen Züge des Akteurs werden in der vielleicht interessantesten Einrichtung, die die Fabel bereithält, in der „Tugend-Lehre“, noch verstärkt. In ihr fließen eine Reihe unverwechselbarer Elemente ineinander, die das Geschriebene zum einen zum unverwechselbaren Element des Aufklärungsdiskurses machen. Zum anderen bleibt der Einfluss christlicher Moral in der Literatur des 18. Jahrhunderts höchst willkommen, was sich an einer weiteren Parallele abzeichnet, die die Fabel mit Thomas von Aquins aus guten Gründen mehrfach herangezogenen

Fürstenspiegel verbindet. Seiner Kennzeichnung des Tyrannen stellte Thomas sozusagen den gerechtesten aller gerechten Könige entgegen: Salomo. Jene Rolle, die Nero im negativen Sinne ausfüllt, übernimmt Salomo im positiven Sinne. Diesbezüglich werden in „Von einem Wolf und Lamm“ die eigenen Schriften des legendären Herrschers als Beispiel für Recht und Gerechtigkeit herangezogen. Auch die Aufklärungsfabel versichert sich der christlichen Ikone in Funktion eines radikalen Gegensatzes zur Grausamkeit, vor der Salomon in seinen Sprichwörtern eindringlich gewarnt habe. Sie schließt sogar mit einem Zitat aus den Sprichwörtern Salomos: „Bist Du grausam, denke dran,/ Daß Gott dich auch strafen kann;/ Der Barmherzigkeit hingegen/ Wird Gott seine Gnad zulegen.“

Andererseits wird innerhalb der Tugendlehre einige Mühe darauf verwandt, die Allmacht eines strafenden Gottes spürbar hervorzukehren. Sie sollte den Kindern offenbar ein mahnendes Beispiel sein. Die Präsenz Gottes, vor allem im Hinblick auf die Androhung einer gerechten Gewalt, ist das Mittel, das die Fabel mehr oder weniger gewaltsam – worin sich ein Besorgnis erregender *double bind* im pädagogischen Konzept der Fabel artikuliert – den Individuen injiziert, um eine Abscheu gegen die Grausamkeit in die Körper der Heranwachsenden einzuschreiben: „Was der große Gott für einen Abscheu an der Grausamkeit habe“, heißt es zu Beginn der Tugend-Lehre, „hat Er jederzeit durch die gerechten Straffen mit welchen Er solche lasterhafte Leute belegt, deutlich dargethan.“ Es erfolgen Hinweise auf exemplarische Bibelstellen, gekrönt mit der Erzählung von Perillus.¹¹⁹ Die geschilderten Ereignisse weisen einen besonders hohen Grad an Grausamkeit auf, vermutlich mit dem Ziel, sie besser im Körpergedächtnis verankern zu können.

Nun verdient ein Punkt abschließend Erwähnung, der von der Grausamkeit der Tyrannen überblendet zur Barmherzigkeit als deren Gegenpart. Zu diesem Zweck setzt das Epimythion auf die „Gewöhnung der Jugend an die Barmherzigkeit“. Zum Einsatz kommt ein kleiner Katalog guter Taten der Jugend, der besagt, dass man den Armen helfen, sich des

¹¹⁹ Perillus war ein „Künstler in Metallarbeit in Athen, der für den Tyrannen Phalaris in Agrigent einen ehernen Stier mit hohlem Leibe verfertigte, in den Verbrecher gesteckt und durch untergelegtes Feuer gebraten werden sollten. Der Künstler wurde vom Tyrannen genötigt, zur Probe selbst in den Stier zu kriechen, und kam so ums Leben.“ (Karl Ernst Georges: *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Bd. 2, Darmstadt 1998, Sp. 1602–1603.)

rüden Umgangs („Raufen und Schlagen“) mit anderen Altersgenossen entziehen und sich gegenüber „unvernünftige[n] Creaturen“ (gemeint sind hier Tiere) vor „unbarmherziger Aufführung“ hüten solle. Barmherzigkeit, so postuliert es der zweite Teil des ausgreifenden Epimythions, soll das Gemüth vor einer nachhaltigen Verrohung bewahren: eine Einübung in Barmherzigkeit, so die Hoffnung einer optimistischen Anthropologie, beugt Grausamkeit vor, so dass sich ein solch negativer Charakterzug gar nicht erst im Menschen verdichten kann. Lessings berühmtes Diktum, in einem Brief an Christoph Friedrich Nicolai im November 1756 entstanden, in dem Lessing den berühmten Satz postuliert, [d]er mitleidigste Mensch“ sei eindeutig der „beste Mensch“,¹²⁰ wird, wie die Fabelsammlung *Monaths offenbart*, also auch durch Wolf und Lamm literarisch zum Ausdruck gebracht.

In der diametralen Gegenüberstellung von Grausamkeit/Barmherzigkeit schwingt also ein weiterer Begriff mit: das Mitleid. Zwar wurden über diese besondere Hinwendung zum Anderen schon seit der Antike harte Auseinandersetzungen geführt¹²¹ – im Hinblick auf die deutsche Aufklärung dürfte jedoch der entscheidende Impuls vom französischen Denken ausgegangen sein, namentlich von Rousseaus *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755).¹²² Claude Lévi-Strauss

¹²⁰ G. E. Lessing, „Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch“, in: *Vom Mitleid. Die heilende Kraft*, hg. v. Ulrich Kronauer, Frankfurt a. M. 1999, S. 86–91, hier S. 89.

¹²¹ Dass das Mitleid für das Christentum schon seit jeher von besonderer Relevanz war, was wiederum die Fabel des 16. Jahrhunderts mit der des 18. Jahrhunderts in Berührung bringt, verdeutlichen verschiedene Quellen und Texte, von denen ich hier nur einzelne anführen kann. Für eine erste Überblicksdarstellung eignet sich das Historische Wörterbuch der Philosophie bzw. der Artikel „Mitleid“ von L. Samson, Sp. 1410–1416, des Weiteren der aus dem Kontext der Cultural Animal Studies stammende Artikel von Jens Truider: „Mitleid“, in: *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen*, hg. v. Arianna und Klaus Ferrari, Bielefeld 2015, S. 243–246. Truider verweist etwa auf die christliche Scholastik des Mittelalters, in der das Mitleid eine „größere Aufmerksamkeit im Zusammenhang mit Barmherzigkeit und Nächstenliebe“ (S. 244) erfahren habe. Eine erste Zusammenstellung der wichtigsten Quellen für die Geschichte des Mitleids bietet die Anthologie *Vom Mitleid. Die heilende Kraft*. Vgl. ferner Hans-Jürgen Schings: *Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch. Poetik des Mitleids von Lessing bis Büchner*, München 1980.

¹²² An Begriffen wie Grausamkeit, Barmherzigkeit und, damit korrespondierend, Mitleid, die den Diskurs der Aufklärung in erheblichem Maße mitbestimmt haben, wird die Relevanz unseres prekären Paares abermals breitenwirksam fruchtbar gemacht. Aus den einschlägigen Publikationen zum Mitleidsbegriff wird kaum deutlich, wie intensiv dasselbe von Christian Wolff behandelt wurde. Er unterschied das Mitleid, das er in Anlehnung an Rousseau als „natürlichen Affekt“ ansah, von der Barmherzigkeit – ganz im Gegensatz zur

hat als besonders wichtige Errungenschaft der Rousseauschen Gedanken gewissermaßen die Wahrung eines qua Geburt vorgegebenen Zugs der menschlichen Natur hervorgehoben, da Rousseau, wie Lévi-Strauss zeigen kann, glaubte, dass „die Achtung vor dem Anderen“ – auf die die Tugendlehre der Fabel „Von einem Wolf und Lamm“ anspielt – der Reflexion vorausgeht:

Rousseau sieht sie [Die „Achtung vor dem Anderen“, H. S.] beim Menschen in ‚einer angeborenen Abneigung, seinesgleichen leiden zu sehen‘ [...] Diese Entdeckung verpflichtet jedoch, Seinesgleichen in jedem Wesen zu sehen, das leidet und das dadurch einen unabdingbaren Anspruch auf Erbarmen hat. Denn für einen jeden von uns besteht die einzige Hoffnung, von Seinesgleichen nicht als ein Tier behandelt zu werden, darin, dass alle Seinesgleichen und zuerst er selbst sich unmittelbar als leidende Wesen bekunden und in ihrem Inneren die Fähigkeit zum Mitleid bewahren, die im Naturzustand die Stelle ‚von Gesetzen, Sitten und Tugenden‘ einnimmt und ohne die [...] es im Zustand der Gesellschaft weder Gesetze noch Sitten, noch Tugenden geben kann.¹²³

Es wäre verfehlt, der Fabel eine ähnlich differenzierte Argumentation über den Menschen und seine Empfindungen nachzusagen, wie Lévi-Strauss sie an Rousseaus philosophischen Reflexionen über das Mitleid herausarbeitet. Darin besteht aber auch gar nicht ihre ästhetische Kraft, die vielmehr darin zu suchen ist, dass Probleme der Moral in schematische Handlungsmodelle übertragen werden. Wolf und Lamm stellen eine potenzielle Kombinatorik zur Verfügung, mit der die Rousseausche Position literarisch nachgebildet werden kann. Barmherzigkeit setzt Mitleid voraus – gegenüber Menschen und Tieren – und wer dieses (nach Rousseau angeborene) Mitgefühl kultiviert, bewahrt sein Gemüt vor der Grausamkeit.

herkömmlichen Tradition –, die er in erster Linie als Nächstenliebe verstand – womit sich zweifellos auch die Grenzen der Übertragbarkeit der Fabeltheorie im 18. Jahrhundert auf die zeitgemäße Dichtung offenbaren.

¹²³ Claude Lévi-Strauss: *Strukturelle Anthropologie II*, Frankfurt a. M. 1992, S. 54.

3. Wolf und Lamm und ihre Parodie: Lessings Fabel „Der Wolf und das Schaf“

Die Wölfe dürsteten nach der feigen Lämmer Blut.

Magnus Gottfried Lichtwer, *Fabeln*

Wenn Lichtwer in der Vorrede seines Fabelbuchs die Wölfe „nach der feigen Lämmer Blut“ gieren lässt, so wird daraus im Angesicht der satirischen Fabel und im Spiegel des Begriffs der *Feigheit* beinahe schon eine Parteinahme für die Wölfe, die sich der Lämmer annehmen. Denn deren Unschuld hat sich in Lichtwers Worten in Feigheit vor dem Feind verwandelt.

Lichtwers Andeutung eines bestimmten wölfischen Charakters verträgt sich mit dem von Lessing in den Abhandlungen über die Fabel entworfenen Wolfsbild: Fabelwölfe hatten blutdürstig, gewalttätig, grausam zu sein. Doch wäre Lessing in Anbetracht der Beschreibung des Lammes das Wort „Feigheit“ vermutlich kaum aufs Papier gekommen. (Feigheit ist ein agonaler, ein politischer Kampfbegriff, der eher auf die „satirisch-sarkastische Ausdrucksweise“ in den Fabeln Christian August Fischers oder Gottlieb Konrad Pfeffels verweist.)¹²⁴ Für ihn bildete eher die „Idee der unterdrückten Unschuld“ den Gegenpol zum negativen Wolfcharakter.

Wie aber verhält es sich nun, mehr praktisch als theoretisch, mit den Charakteren von Wolf und Lamm in Lessings Fabel „Der Wolf und das Schaf“?¹²⁵ Es wird in Kürze sichtbar werden, dass der Frühaufklärer der Erzählung über Wolf und Lamm eine einzigartige Pointe verliehen hat. Diese lässt sich, wie bereits anfänglich angedeutet, auf die Wolffschen Entwürfe einer *ars inveniendi* zurückführen, an der orientiert Lessing das ursprüngliche Szenario umbaut.

Wolffs Idee einer *ars inveniendi*, was schlicht die Kunst oder die Gabe des Erfindens nahelegt, ist nicht ursprünglich auf Literatur oder Kunst

¹²⁴ Vgl. Leibfried: *Fabel* (1973), S. 90.

¹²⁵ Die Fabel ist nicht in den der *Abhandlungen* beigefügten drei Fabelbüchern zu finden, sondern kam erst durch Sichtung des Breslauer Nachlasses zum Vorschein. Vgl. Hans Lothar Marksches: „Lessing und die äsopische Fabel“, in: Hasubek (Hg.): *Fabelforschung*, S. 129–164, hier S. 162.

(Kunst meint hier vor allem, im Sinne des griechischen Terms *τέχνη*, das auch technische Handwerk des Denkens) bezogen gewesen. Die außerordentliche Fähigkeit, die abhängig von Wolffs Vollkommenheitsideal überhaupt nur wenigen kreativen Geistern zugetraut werden kann,¹²⁶ hängt zunächst wesentlich mit einer souveränen Beherrschung der formalen Logik zusammen, was die *ars inveniendi* fürs Erste dem Zuständigkeitsbereich der Erkenntnistheorie unterstellt. Wolff legt zwei Modi der Erfindungskunst fest: der eine macht sich auf die Suche nach neuen Wahrheiten durch Beobachtung oder Experiment, während der andere an bereits vorausgesetzten Begriffen ansetzt, um auf deren Grundlage neue Definitionen und Propositionen entstehen zu lassen.¹²⁷ Insgesamt stützt sich die Erfindungskunst mit ihrer rationalen Grundtönung stark auf die Vorarbeit von Descartes, wobei die Logik allein von Wolff als „nicht ausreichend für das Aufspüren wirklich neuer Wahrheiten“ erachtete wurde.¹²⁸ Laut C.-A. van Peursen, der Wolffs Entwurf einer Erfindungskunst einer akribischen Betrachtung unterzogen hat, führen „vier heuristische Mittel oder Fertigkeiten“¹²⁹ über die Logik hinaus: „die Konstruktion, die Verwendung von Abstraktionen und Symbolen, die Nennung von Beispielen und Metaphern [...] und das Prinzip der Ableitung“, das laut van Peursen „zu allen heuristischen Fertigkeiten“ gezählt habe. Höchste Beachtung habe bei der Konzeptionierung das Prinzip der Ableitung, vor allem das *ingenium*, worunter in der Frühaufklärung „Witz“ oder „Erfindungsgabe“ verstanden wurde, gefunden.¹³⁰

Es verdient Beachtung, das van Peursens Studie die Nähe der *ars inveniendi* zum „modernen Modellbegriff“ bemerkt hat. Denn wie ich anfangs

¹²⁶ Das Recht, ja die Pflicht der Vervollkommnung eines jeden Menschen war für Wolff bemerkenswerter Weise die erste Prämisse seines Naturrechts. Gottsched übernahm diesen Anspruch für die Dichtung, ohne die „die gesuchte und erwünschte Vervollkommnung“ in seinen Augen nicht gelingen mochte. Bekanntermaßen schuf gerade Gottsched zahlreiche Organe (beispielsweise die moralischen Wochenschriften), um diesen Anspruch für alle Menschen einzulösen. Vgl. Hans Poser: „Gottsched und die Philosophie der deutschen Aufklärung“, in: *Gottsched-Tag. Wissenschaftliche Veranstaltung zum 300. Geburtstag von Johann Christoph Gottsched*, hg. v. Kurt Nowak und Ludwig Stockinger, Stuttgart/Leipzig 2002, S. 51–70, hier S. 66.

¹²⁷ Vgl. C.-A. van Peursen: „Ars inveniendi im Rahmen der Metaphysik Christian Wolffs“, in: *Christian Wolff 1697–1754*, S. 66–88, hier S. 67.

¹²⁸ Ebd., S. 68 f.

¹²⁹ Ebd., S. 69.

¹³⁰ Ebd.

gezeigt habe, können die innerhalb der Fabel fingierten Situationen als modellhafte Abbilder von Welt begriffen werden. In seinem Kapitel „Von einem besondern Nutzen der Fabeln in den Schulen“ forderte Lessing mit nicht unbeträchtlicher Vehemenz, dass dabei vor allem das „*Principum der Reduction*“ zur Anwendung kommen sollte; das er direkt von Wolff übernahm.¹³¹ Zwar lässt sich auch die Fabel der vorangehenden Jahrhunderte mit dem Modellbegriff beschreiben, doch liegt der Gedanke auf der Hand, dass erst ihre wissenschaftliche Durchdringung am Rande des 18. Jahrhunderts sie einem modernen oder wissenschaftlichen Verständnis des Modells annäherte. Die Überlegungen, die von van Peursen ferner in Zusammenhang mit der *ars inveniendi* anstellt, nämlich, dass es sich bei der Erfindung um einen Prozess handle, der ermögliche „aus einem gegebenen System herauszutreten“, um „neue Dimensionen“ zu erschließen,¹³² lässt sich, so meine These, durchaus auf literarische Modelle übertragen: Wenn es zutrifft, dass sich das *ingenium*, Scharfsinn und Einbildungskraft miteinander verbindend, vor allem um die *Kunst der Analogiebildung* dreht, dann lassen sich die folgenden Anweisungen Wolffs mit Lessings Fabel kurzschließen:

„Wer scharffsinnig ist, der kann sich deutlich vorstellen, auch was in den Dingen verborgen ist und von andern übersehen wird. Wenn nun die Einbildungskraft andere Dinge hervorbringt, die er vor diesem erkant, welche mit den gegenwärtigen etwas gemein haben; so erkennt er durch dasjenige, was sie miteinander gemein haben, ihre Aehnlichkeit. Derowegen da die Leichtigkeit die Aehnlichkeit wahrzunehmen der Witz ist; so ist klar, daß Witz aus einer Scharffsinnigkeit und guten Einbildungs-Kraft und Gedächtnis entsteht.

[...]

Jemehr also einer Aehnlichkeiten zu entdecken weiß, je mehr hat er Witz und je sinnreicher ist er: ingleichen je verborgener Aehnlichkeiten einer entdecken kann, je grösser ist sein Witz.¹³³

¹³¹ Lessing: „Fabeln“, S. 406 f.

¹³² Van Peursen: „Ars inveniendi“, S. 75.

¹³³ Zitiert nach Kimpel: „Christian Wolff und das aufklärerische Programm der literarischen Bildung“, S. 210.

Bevor ich jedoch zu deren Analyse hinüberleite, sei noch auf den interessanten Umstand verwiesen, dass Gottsched die *ars inveniendi* – und das nicht in unbeträchtlicher Weise – in seine Poetik einbezogen hat. Im XI. Hauptstück des Ersten Teils *Von der poetischen Schreibart* wird „zunächst ganz deutlich die Vernunft als Voraussetzung der Dichtung“ herausgestellt. Diese Dichtung hat nach Gottsched keine „bloße Angelegenheit des Gemüts“ zu sein, sondern „ein Vernunftvermögen“, dass nach „allen Regeln Wolffscher Definitionslehren“ vorgeht.¹³⁴ In dessen Zentrum steht auch für Gottsched das *ingenium*, das sich durch den kreativen Umgang mit der Analogie beweist.

G.E. Lessing: „Der Wolf und das Schaf“

Schon durch ihre gedrängte Kürze unterscheidet sich die Fabel „Der Wolf und das Schaf“ in erheblicher Weise von der 1768 von Monath späterhin herausgegebenen Variante, die vom Umfang her um ein Vielfaches länger ausfällt. Für eine derart weit ausgreifende Struktur, wie sie die zuvor untersuchte Fabel mit dem dreigliedrigen Schema Handlung – Erklärung – Tugendlehre verwirklichte, eröffnen die wenigen Zeilen keinen Raum. Dass ihr Verfasser auf die von Wolff ins Spiel gebrachten Interpretationshilfen für weniger Verständige sämtlich verzichtet, dass Lessing mit anderen Worten den klassischen Sachteil (Pro- oder Epimythion) konsequent ausspart, darf als ein erstes Indiz dafür genommen werden, dass es Lessing entgegen seines theoretischen Anspruchs wohl eher nicht in erster Linie um die Umsetzung eines jedermann verständlichen moralischen Satzes ging. Ruft man sich noch einmal den Handlungsteil der zuvor behandelten Fabel ins Gedächtnis, so stellt sich im Vergleich zu ihm ein erster Beleg für das Bestreben Lessings ein, den Sinn der Fabel durch einige wenige, aber umso wirksamere, narrative Kunstgriffe zu verschieben, die in der Summe auf eine *ars inveniendi* hindeuten. Lessing wäre jedoch nicht der Aufklärer im Geiste Christian Wolffs, als den ich ihn mehrfach zu erkennen gegeben habe, wenn sich das Aufeinandertreffen der ewigen Rivalen in einer *l'art pour l'art* erschöpfte. Sein Ziel ist eine Umbesetzung und Neucodierung der politischen Fabel im Sinne einer

¹³⁴ Poser: „Gottsched“, S. 65.

im Spiegel des Wolffschen Naturrechts veränderten Struktur staatlicher Oberherrschaft. Während Samuel Pufendorf durch Bezug auf den „im Grunde naturrechtsfremden Souveränitätsgedanken“ im Fahrwasser der Souveränitätstheorie von Hobbes verblieb, die ihn „die Souveränität als höchste, unabhängige und freie Ausübung der Staatsgewalt in ungeteilter Hand“ beibehalten und „gemischte Staatsformen als krankhaft verwerfen“ ließ, stellte sich Wolff auf einen anderen Standpunkt als den, das Gesetz „als Willensausdruck eines Herrschers“ zu begreifen.¹³⁵ Für Wolff wie zuvor schon für Leibniz bildete nicht „Gottes Willkür, sondern Gottes Vernunft die Quelle des Naturrechts“.¹³⁶ Es ist, so hat es H. M. Bachmann für die Naturrechtslehre von Wolff zeigen können, seine „unabänderliche“ Gestalt, seine „Leitungsfunktion“, durch den die Einflussmöglichkeiten des *positiven Rechts* erheblich beschnitten werden.¹³⁷ Damit wurden Rechte wie Gleichheit und Freiheit als angeborene, natürliche Grundrechte definiert.¹³⁸ Diese entschiedene Stärkung des Naturrechts, durch „Wahrung der wesentlichen Einheit von Recht und Moral“, führte nun allerdings auf der anderen Seite zu dem Phänomen einer „Versittlichung des Staates“: „[D]aß Naturrecht nicht allein ein Rechts-, sondern ein ganzes Moralsystem“ repräsentierte, wie Bachmann zu bedenken gibt, barg die Gefahr eines staatlich implementierten, „moralischen Rigorismus“ in sich.¹³⁹

Lessings Fabel von Wolf und Schaf handelt im Kern von der maßgeblich von Wolff initiierten Ablösung vom Souveränitätsparadigma, die sich mit der Stärkung des Naturrechts um einen gelebten Kontraktualismus bemüht. Vor dem Hintergrund einer grundlegenden Anerkennung des Anderen als Gleichen, verschiebt Lessing den Sinn der Fabel, indem er sie zunächst von allem unnötigen Ballast, vor allem dem einer erbaulichen Moral, zu befreien sucht. Zunächst tritt die Stimme der narrativen Instanz nahezu komplett in den Hintergrund.¹⁴⁰ Berichte von Handlung

¹³⁵ Bachmann: „Zur Wolffschen Naturrechtslehre“, S. 165.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Ebd., S. 167.

¹³⁸ Ebd., S. 162.

¹³⁹ Ebd., S. 167.

¹⁴⁰ Dabei ist die Rolle des Erzählers in Lessings Fabeln, wie Hasubek gezeigt hat, durch seinen Reichtum an Perspektiven, keinesfalls einfach festzulegen. An verschiedenen Typen

gen und wörtliche Rede der Fabeltiere wechseln sich ab; nach der Exposition findet fast ausschließlich nur noch wörtliche Rede statt, wobei der Erzähler die Blicke seiner Leser auf höchst diskrete Weise zu lenken versucht. Kein überflüssiges Detail stört die epigrammatische Kürze, indem bereits der Eingangssatz gerade bezüglich der *Verortung* der Akteure den eigentlichen Coup der Fabel offenbart:

Der Wolf und das Schaf
[Phädrus lib. I. Fab. 1.]

Der Durst trieb ein Schaf an den Fluß, eine gleiche Ursache führte auf der anderen Seite einen Wolf herzu. Durch die Trennung des Wassers gesichert und durch die Sicherheit höhnisch gemacht, rief das Schaf dem Räuber hinüber. ‚Ich mache dir doch das Wasser nicht trübe, Herr Wolf? Sieh mich recht an, habe ich Dir nicht etwa vor sechs Wochen nachgeschimpft? Wenigstens wird es mein Vater gewesen sein.‘ Der Wolf verstand die Spöttere; er betrachtete die Breite des Flusses und knirschte mit den Zähnen. Es ist dein Glück, antwortete er, daß wir Wölfe gewohnt sind, mit euch Schafen Geduld zu haben, und ging mit stolzen Schritten weiter.¹⁴¹

Lässt man diesen noch einmal Revue passieren, so versteckt sich darin bereits das wichtigste Anzeichen einer *ars inveniendi*, mit der sich Lessing in die glückliche Lage versetzt, der prototypischen Erzählung vom Recht des Stärkeren eine andere Richtung zu geben. Wolf und Schaf treffen eben nicht *am selben Ufer* aufeinander, sondern erreichen den Fluss zur selben Zeit an *gegenüberliegenden Ufern*.

Zuvor konnte das Gewässer in der Geschichte der Fabel als für die Handlung relativ unbedeutend angesehen werden – wenn man zumindest von zwei Ausnahmen absieht: Die erste betrifft Corrozets Korrelation des reinen Flusses mit dem Lammcharakter. Eine zweite lässt sich am Beginn der Wolf-und-Lamm-Fabel von Waldis herausstellen – wenn man der Annahme folgt, dass der Sonne und auch dem Quellbach (das mittelhochdeutsche „bronnen“ muss mit „Quelle“ oder „Quellbach“ übersetzt

werden informierende, interpretierende, „dezent sich zurückhaltende“, ironische oder kritisierende Erzähler hervorgehoben. Vgl. Hasubek: „Der Erzähler in den Fabeln Lessings“, S. 378.

¹⁴¹ Lessing: „Fabeln“, S. 344.

werden), „die Merkmale des räumlich Höchsten und des qualitativ reinsten zukommen“. ¹⁴² Auch hier kommen diese „natürlichen Dinge“ als Attribute der Reinheit dem Lamm zu; sie werden allerdings vom Wolf „usurpiert“, was letztlich seine „angemaßte und ‚natürliche‘ Rolle als Herrscher“ widerzuspiegeln scheint. ¹⁴³ Lessings Umformung des Flusses ist weitgehender; derselbe wird in ein funktionstragendes Element der Handlung umgewandelt.

Der unüberbrückbare, durch „die Trennung des Wassers“ gesicherte Fluss dividiert die verfeindeten Parteien, den Angreifer und sein (potenzielles) Opfer, auseinander. Die Umgestaltung der Landschaftskulisse dürfte jedoch nicht alleine Lessings Phantasie entsprungen sein – zu genau kannte dieser sich in der Geschichte der Fabel aus. ¹⁴⁴ Wolf und Lamm durch ein unüberbrückbares Hindernis voneinander zu trennen, verweist auf einen seltenen, aber doch mehrfach zur Anwendung gebrachten Topos der Fabeldichtung. Er findet sich in einer Fabel, die (nicht allein durch den Auftritt derselben Protagonisten) eine frappierende Ähnlichkeit zu Lessings Jahrhunderte später entstandenen Variante aufweist:

Das Schaf auf der Mauer

An einer Mauerzinne ging ein Wolf vorbei. Von drinnen guckt
ein Schaf hervor und schmähte ihn mit schlimmen Reden
Und zähneknirschend sagte jener:
,Die Mauer war es, die mich schmähte; bild Dir nichts darauf ein!
Die Fabel zeigt dies deutlich an:
Es werde keiner übermütig, der durch Zufall stark ist. ¹⁴⁵

Der besondere Kunstgriff, mit dem die Grenzen des Wolf-und-Lamm-Themas der Gattung verschoben werden, liegt in der Integration, der partiellen Übernahme von Babrios' sechs Zeilen langer Fabel für Lessings Variation der berühmten Fabel. Indem Lessing die verdeckte *Ähnlichkeit*

¹⁴² Lieb: *Erzählen an den Grenzen der Fabel*, S. 24.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Zu den zahlreichen Texten, die Lessing insbesondere über die antike Fabel verfasst hat, darunter ein spät entstandenes Fragment (1780) zur „Geschichte der Aesopischen Fabel“, vgl. Marksches: „Lessing und die äsopische Fabel“, S. 132.

¹⁴⁵ *Antike Fabeln*, hg. v. Johannes Irscher, Berlin/Weimar 1987, S. 292.

zwischen Phädrus' Fabel – auf die eine Quellenangabe unterhalb des Titels eigens hinweist – und derjenigen Babrios' aufspürt, stößt er in das Herz der Erfindungskunst nach Wolff und Gottsched vor. Es wird die Voraussetzung für einen komplett anderen Verlauf der tradierten Handlung geschaffen. Mit der Amalgamierung der Handlungen zweier Fabeln verstößt Lessing sozusagen produktiv gegen die etablierten Regeln der Fabelgattung. Einzelnen Beiträgen zur Fabelforschung, darunter auch jener von Hans Blumenberg, ist diese einfallsreiche Modifizierung der berühmten Fabel nicht verborgen geblieben, allerdings sind deren intertextuelle Bezüge sowie die grundsätzliche Rückkoppelung an die Fabeltheorie der Frühaufklärung bislang fast vollständig unentdeckt geblieben.¹⁴⁶ Am präzisesten hat bislang vielleicht Blumenberg das Lessingsche Verfahren, die Handlungen zweier Fabeln zusammenzuführen, beschrieben, indem er von „Kernverschmelzung“ spricht. „Zu den höheren Künsten der äsopischen Rezeption“, heißt es in „Wolf und Lamm und mehr als ein Ende“, „gehört die Verbindung zweier Fabelkerne zu einem neuen Kontext, in dem sich beide Elemente gegenseitig illuminieren. Lessing war darin ein Meister.“¹⁴⁷

¹⁴⁶ Ich begnüge mich an dieser Stelle mit einer Auswahl von einschlägiger Sekundärliteratur: Erwin Leibfried (*Fabel*, Bamberg 1984) hat zahlreiche Motive zu Wolf und Lamm (vgl. Kapitel II, „Fabelmotive im Vergleich“, S. 72–81) versammelt und zum Teil bruchstückartig kommentiert. Dabei hat er die Parallele zu einer anderen Fabel aus der *Collectio Augustana* hergestellt, deren Benutzung von Lessing mir aber äußerst unwahrscheinlich erscheint. Zu seinem Fund bemerkt Leibfried sehr vage, vgl. *Fabel* (1984), S. 77: „Der vielbelesene Lessing mag bei seinem Text eine äsopische Fabel vom Wolf und dem Geißlein im Kopf gehabt haben, die so geht: Das Geißlein verspottete, auf einem Dache stehend, den daherkommenden Wolf. Doch der sagte zu ihm: ‚Nicht du verspottest mich, sondern dein Standort.‘“ Bei Barner, *Lessing*, wird die Kernverschmelzung nur beiläufig und schematisch gewürdigt (S. 232); Leibfried, *Fabel* (1973) hat sich gar zu der schlicht falschen Behauptung verstiegen (S. 78), Lessing hätte die Fabel von Wolf und Lamm – die Leibfried als „Kontamination von zwei bekannten Motiven“ terminologisch unzureichend erfasst – „vermischt mit der Fabel vom Fuchs, der die Trauben nicht erreicht“.

¹⁴⁷ Blumenberg: „Wolf und Lamm und mehr als ein Ende“, S. 23. Es stärkt die Pointe dieser Untersuchung, dass kaum eine Abhandlung, die sich mit dem Fabelwerk Lessings befasst hat, Wolf und Lamm ausspart. Auch für diese These mag eine Auswahl jüngerer und älterer Arbeiten genügen: Vgl. Ott, „Lessing und La Fontaine“, S. 186 f.; Markschies: „Lessing und die äsopische Fabel“, S. 158–163; Gerhard Bauer: „Der Bürger als Schaf und Scherer. Sozialkritik, politisches Bewusstsein und ökonomische Lage in Lessings Fabeln“, in: Hasubek (Hg.), *Fabelforschung*, S. 260–297, hier S. 275 ff; Thomas Althaus: *Das Uneigentliche ist das Eigentliche. Metaphorische Darstellung in der Prosa bei Lessing und Lichtenberg*, Münster 1991, S. 94–96.



Abb. 7: Holzschnitt zur Fabel „Der Wolf und das Lamm“ von Johann Zainer, Augsburg 1475. Die neuzeitliche Abbildung könnte Lessing u. a. als Anregung für seine Fabel „Der Wolf und das Schaf“ gedient haben.

Vor allem scheint Lessing die Idee des trennenden Hindernisses von Babrios' Fabel adaptiert zu haben: die „Mauerzinne“, die es dem Wolf verunmöglicht, zu seinem Opfer vorzudringen, verwandelt sich in einen Fluss.

Zusätzlich zur Fabel von Babrios lassen sich weitere Vorlagen anführen, die Lessing sich möglicher Weise produktiv anverwandelt hat: Dazu gehört a) ein Holzschnitt von Johann Zainer (Augsburg, 1475), der Wolf und Lamm an gegenüberliegenden Ufern zeigt. Er kam beispielsweise in Steinhöwels Sammlung zum Abdruck, was verwirrend ist, da die durch ihn illustrierte Fabel Wolf und Lamm am selben Ufer zusammenführt. Diese merkwürdige Interferenz könnte Lessing bemerkt und sich für seine Abwandlung zu Nutze gemacht haben.

Eine weitere verwirrende Parallele findet sich in der bereits 1740 zum Abdruck gebrachten Fabel von Daniel Wilhelm Triller, der nicht nur, wie Lessing, das Lamm zum Schaf machte, sondern auch bereits im Fluss die Möglichkeit einer Abwandlung der Handlung erkannte, wie die erste Strophe seiner Versfabel verdeutlicht:

Das Schaf und der Wolf

Nachdem es ungefehr sich traf,
dass hier ein Wolf, und dort ein Schaf
Bey einem Bach zusammen kommen,
Und beyde Seiten eingenommen:
So sprach das Schaf, was thu ich hier,
Daß du mit frecher Mordbegier
Mir stets nach meinem Leben trachtest,
Und mich so unbarmherzig schlachtest,
Wenn es mein Unfall mit sich bringt,
Daß dir dein Straßenraub gelingt?¹⁴⁸

Triller allerdings schlug aus seiner Fabel, auf die ich nicht allzu ausführlich eingehen möchte, kein ähnliches Kapital wie Lessing aus einer Entdeckung, die Triller sogar vor diesem gemacht haben könnte. Mit der Bemerkung des Schafes, dass der Wolf ihm „stets“ nach dem Leben trachte, wird in die Handlung ein intertextueller Verweis eingeführt, ohne jedoch die Handlung so phantasie reich und konsequent weiterzuentwickeln wie Lessing. Dass das Schaf folgerichtig vom Wolf nicht mehr gefressen wird, bleibt im Sinn der Handlung ungenutzt. Stattdessen wird diese mit der zweiten Strophe sowie dem zuletzt angeschlossenen Epimythion in eine erbauliche Moral umgewandelt – man beachte die Metrik der Versfabel, die vom häufig paarweise angeordneten Endreim lebt –, die vor der vor- gespiegelten „Frömmigkeit“ falscher Freunde warnt:

Mit nichten! ließ der Wolf sich hören
Du irrst dich sehr mein guter Freund,
Denn, tracht ich gleich, dich zu verzehren;
Ists doch so böse nicht gemeynt,
Aus keinem Haß entstehn die Triebe,
In meiner Dir geneigten Brust;
Dein süßes Fleisch erweckt mir Lust,
Ich freß dich nur aus lauter Liebe

So macht es mancher falsche Freund,
Er schwätzt von nichts, als lauter Liebe,
Giebt aber dann die schärfsten Hiebe,

¹⁴⁸ Triller: *Neue Aesopische Fabeln*, S. 35.

Wenn er am allerfrömmsten scheint.
Doch wenn die Bosheit klar erhellet,
Und man ihn drum zur Rede stellet:

Ist er wohl noch so frech zu sagen:
Es ist zwar übel ausgeschlagen:
Doch war es gut von mir gemeynt.¹⁴⁹

Wie sich an der gesamten Fabel ablesen lässt, verbleibt der Wolfsakteur in seiner typischen Rolle, die ihn als grausam und unbarmherzig darstellt („Daß du mit frecher Mordbegier/ Mir stets nach meinem Leben trachtest, /Und mich so unbarmherzig schlachtest“).

Im Gegensatz zu Trillers Erzählgebilde „Das Schaf und der Wolf“, in dem das Schaf am Ende doch das angsterfüllte, passive Unschuldslamm bleibt und damit, genauso wie der Wolf, die traditionelle Rollenerwartung nicht durchbricht, muss die besondere Innovation der Lessingschen Kernverschmelzung vor allem im Hinblick auf den Charakter des Schafes gesehen werden: Dessen Hohnrede auf den von ihm unüberbrückbar getrennten Aggressor greift die Babrios-Vorlage auf, mit der sich das Recht des Stärkeren als Problemhorizont verschieben lässt. Während Babrios das Thema seiner Fabel – vor allem bedingt durch das Epimythion, das von Lessing komplett gemieden wird – noch unmissverständlich darauf festgelegt hatte, dass zufällige Überlegenheit keinen Anlass zu Übermut geben sollte, kündigt sich in Lessings ‚Hybridfabel‘ ein anderer Problemhorizont an. Der wird zuallererst dadurch begründet, dass das Schaf, das allein durch die Gattungsbezeichnung dem normalen Bürger näherkommt als das Lamm, einen neuen aktiven, offensiven, ja geradezu aggressiven Charakterzug einbringt, der das Lamm bzw. das Schaf aus seiner in der Geschichte immer wieder durchdeklinierten Unschuldshaltung herauskatapultiert. Hasubek hat in der Herauslösung des Fabeltiers „aus der traditionellen Rollenfixierung“ ein sich durch das Fabelwerk hindurchziehendes, konstantes Prinzip erkannt, mit dem Lessing seine ei-

¹⁴⁹ Ebd., S. 35 f.

gene theoretische Vorgabe, die allgemein bekannten Charaktere der Fabeltiere zu übernehmen, poetisch unterläuft.¹⁵⁰ Dass der Stärkere in sichere Ferne gerückt ist, verleitet das Schaf zu Übermut; es scheint nicht mehr Herr seiner Gefühle. Mit der höhnischen Spottrede fließt also eine für das eigentliche Opfer untypische Haltung in die Ausgangssituation ein, die den guten und reinen Charakter des Schafs in Frage stellt. Überhaupt lässt die Einblendung der antiken Fabel andere Gefühle oder Haltungen in den Vordergrund treten. Überprüfen kann man diese Beobachtung durch Hinzunahme des wölfischen Akteurs: Wurden seine Handlungen bis dato von Zorn, Gier oder Grausamkeit geleitet, während ihm gegenüber die Höflichkeit, Unschuld und Angst des Lamms im Zentrum der Auseinandersetzung stand, so ist es nun das Gefühl der Selbstüberschätzung des Lamms, das den Stolz des Wolfes, der die letzte Antwort auf die Provokation seines Gegenübers darstellt, aktiviert: „Es ist dein Glück“, erklärt Lessings Fabelwolf dem Schaf, „daß wir Wölfe gewohnt sind, mit euch Schafen Geduld zu haben, und ging mit stolzen Schritten weiter.“ Selbst wenn man unterstellt, dass die Reaktion des Wolfes auf die Hohnrede, der er mit dem Hinweis auf seine und die *Geduld* seiner Gattungsgenossen begegnet, nur vorgetäuscht ist – wofür andere Fabeln Lessings sprechen, in denen der Wolf auf ähnliche Weise agiert –, ebenso wie der möglicherweise aufgesetzte Stolz, verschiebt sich der Sinn der Fabel vom Problem des Rechts des Stärkeren auf das Problem der Gleichheit und *Anerkennung* des Anderen. Nicht zuletzt deshalb, weil Lessing auf einen Sachteil komplett verzichtet und somit den Geschehnissen ein großes Spektrum an Mehrdeutigkeit erlaubt. Die von ihm geschaffenen Fabeltiere, die sich als Menschen im bürgerlichen Zeitalter dechiffrieren lassen, wandeln sich von idealtypischen zu gemischten Charakteren. Weder Wolf noch Lamm sind eindeutig als gut oder böse zu entziffern. Gleichzeitig tritt die Fabel zu sich selbst und ihrer bewegten Geschichte in *ironische Distanz* – vornehmlich durch den intertextuellen Inhalt der paradoxen Rede des Lamms („Ich mache dir doch das Wasser nicht trübe, Herr Wolf? Sieh mich recht an, habe ich Dir nicht etwa vor sechs Wochen

¹⁵⁰ Vgl. Hasubek: „Der Erzähler in den Fabeln Lessings“, S. 367. Auf den Konflikt zwischen theoretischer Positionierung und poetischer Umsetzung hat als erste Siglinde Eichner aufmerksam gemacht, in ihrer nach wie vor unverzichtbaren Monographie *Die Prosafabel Lessings in seiner Theorie und Dichtung. Ein Beitrag zur Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Bonn 1974.

nachgeschimpft? Wenigstens wird es mein Vater gewesen sein.“), mit der die Handlung fortgeführt wird, obwohl sich die Fabel doch gleichzeitig aus ihr herauskatapultiert, um sich in ein selbstreferenzielles Verhältnis zu ihrer eigenen Geschichte zu setzen. Mit dieser doppelten Codierung hat die Erfindungskunst unter Verwendung von Wolf und Schaf ihren höchsten Zweck erreicht. Es wird die Ablösung vom positiven Recht vergangener Jahrhunderte zu Gunsten des Naturrechts schematisch in ein literarisches Modell überführt. Zugleich stellt dasselbe seine eigene Bauweise, seine eigene Geschichte aus. So gelingt es Lessings Fabel eindrücklich, gleichsam einen moralischen wie epistemischen Nutzen zu erzeugen. Die Fabel wird zum Ort moralischer Wahrheit ebenso wie zur Schule der Ästhetik.

KAPITEL VII

NACHLEBEN DER METAPHER IM 20. JAHRHUNDERT



1. Dolf Sternberger: Lektionen zu Wolf und Lamm

Wer die Macht hat, hat das Recht und wer das Recht hat,
bricht es auch.

Carl Orff, *Die Kluge*

Während Carl Schmitt 1938 in seiner Untersuchung über Hobbes *Leviathan* darüber nachdachte, mittels Wolf und Lamm den Begriff des Politischen besser zur Anschauung zu bringen, nahm sich Dolf Sternberger ebenfalls der berühmten Fabel an – aus anderen Gründen allerdings. Bereits mit den ersten Zeilen des Essays „Figuren der Fabel“, der Weihnachten 1941 in der *Frankfurter Zeitung* erschien (für die Sternberger seit 1934 als Redakteur im eigens für ihn geschaffenen Ressort „Kulturpolitik“ arbeitete¹) wird offenbar, dass sein

¹ Die Berühmtheit des Essays „Figuren der Fabel“, der titelgebend war für eine Sammlung von fünfzehn Essays, die Sternberger zwischen 1935 und 1946, also vornehmlich während der nationalsozialistischen Terrorherrschaft abfasste (vgl. Dolf Sternberger: *Figuren der Fabel. Essays*, Frankfurt a. M. 1990 [1950]), wuchs nach dem Zweiten Weltkrieg mit der Berühmtheit des Autors – nicht zuletzt durch häufig reproduzierte Selbstauskünfte, mit denen Sternberger seine Texte als Dokumente eines passiven, inneren Widerstands gegen die Diktatur kennzeichnete, im Besonderen als Früchte einer sogenannten „verdeckten Schreibweise“ (vgl. „Nachbemerkung“, in: *Figuren der Fabel*, S. 179). Die Legendenbildung um den Essay, der zahlreiche Wolf-und-Lamm-Fabeln Revue passieren lässt, wurde durch eine Anekdote noch verstärkt, die sich im Klappentext der 1990 im Verlag *Suhrkamp* erschienenen Ausgabe findet. Der letzte Satz verweist auf eine Konfrontation mit dem nationalsozialistischen Propagandaminister Joseph Goebbels: „Die indirekte Direktheit, mit der Dolf Sternberger [...] in dem berühmt gewordenen titelgebenden Essay über Wolf und Lamm spricht, hat seinerzeit Goebbels zur Weißglut gebracht.“ Goebbels heftige Reaktion ist trotz einiger intensiver Nachforschungen bislang nicht belegt, vgl. Heidrun Ehrke-Rotermund/Erwin Rotermund: *Zwischenreiche und Gegenwelten. Texte und Vorstudien zur ‚Verdeckten Schreibweise‘ im ‚Dritten Reich‘*, München 1999, S. 216 ff. Dass Sternbergers Aussagen bezüglich der verdeckten Schreibweise glaubhaft sind, belegen Heidrun und Erwin Ehrke-Rotermund in einem ausführlichen Kommentar zu „Figuren der Fabel“ (vgl. *Zwischenreiche und Gegenwelten*, S. 202–222), nicht zuletzt durch zahlreiche empirische Belege. Ebenfalls bestätigen kann den gegebenen Befund das bereits anfänglich erwähnte Porträt, das Jürgen Goldstein Dolf Sternberger gewidmet hat, vgl. Goldstein: *Perspektiven des politischen Denkens*, S. 69. An Beispielen, die Sternbergers zahlreiche Artikel für die *Frankfurter Zeitung* betreffen, verdeutlicht Goldstein, dass Sternberger „bis an die Grenze dessen ging, was bei Gefahr für Leib und Leben sagbar war“ (ebd.). Goldsteins umfassendes, philosophisches Porträt („Moralischer Anstand. Dolf Sternbergers Verteidigung der Differenz von Gut und Böse“, zu finden auf den Seiten 59–77), das seinen Gegenstand im wohlmeinenden Sinne als „politische[n] Moralisten“ (S. 60) einführt, muss aber auch

Verfasser es weniger auf einen erbaulichen oder unterhaltsamen Beitrag anlegte, um die Kriegsmüdigkeit der Deutschen inmitten des seit 1939 andauernden, Zweiten Weltkriegs zu mildern, als auf eine journalistische Intervention, die das Thema *Macht und Recht* am Leitfaden der Metapher von Wolf und Lamm entfaltete.² Man konnte diese, durch den situativen Kontext, der allen deutschen Bürgern lebhaft vor Augen stand, leicht verstehen als Auflehnung gegen das Regime nationalsozialistischer Herrschaft.

Um seinen Plan in die Tat umzusetzen, d. h. das über lange Zeit angesammelte symbolische Potenzial der Fabel entsprechend dem vorgesehenen Zweck nutzbar zu machen, versuchte sich Sternberger weder an einer Umdichtung des Stoffes, noch ging es ihm im Kern um eine Interpretation der Fabel oder besser: der Fabeln, beruht doch der Essay im Wesentlichen darauf, dass mehrere historische Stationen der Begegnung zwischen Wolf und Lamm gleichermaßen Anklang finden.

In der Regel ist es möglich, sich literarischen Gegenständen auf zwei Weisen anzunähern: induktiv oder deduktiv. Sternberger entschied sich für den zweiten Weg, ausgehend von der Antinomie Macht und Recht, die für ihn seit 1933 die politische Situation kennzeichnete. Dazu wählte der damalige Redakteur der Frankfurter Zeitung einen indirekten Einstieg in das Thema der Wolf-und-Lamm-Fabeln, indem er sich die Nähe von Fabel und Sprichwort zunutze machte: „Wir wissen nicht mehr viel von den Fabeln und den Figuren der Fabel“, heißt es am Beginn von „Figuren der Fabel“, „[e]in paar Redensarten bewahren ihre Reste und Spuren, – kaum daß wir es merken: der Löwenanteil, der Wolf im Schafspelz, der Fuchs, dem die Trauben zu hoch hängen.“³

generell – bezogen auf die politische Theorie Sternbergers – als eine der instruktivsten Arbeiten angesehen werden.

² Dass die Auseinandersetzung mit Macht und Recht eine Konstante der in *Figuren der Fabel* versammelten Essays ausmacht, bezeugt die Hinwendung zur Figur Till Eulenspiegels in dem Essay „Der Narr und der Weltlauf“ von 1935. Auch hier stand offenbar eine *Demaskierung der Sprache der Macht* im Vordergrund. Wiederum kam Sternberger – die Relevanz der Politik und des Politischen soll für Sternbergers Denken hier klar und unmissverständlich herausgestellt werden – in seinem Vortrag „Das glückliche und gefährliche Leben“ (1941) auf die Antinomie von Macht und Recht zu sprechen, vgl. Heidrun Ehrke-Rotermund/Erwin Rotermund: *Zwischenreiche und Gegenwelten*, S. 209 f.

³ Dolf Sternberger: „Figuren der Fabel“, in: *Figuren der Fabel*, S. 7–21, hier S. 7.

Vor dem Hintergrund der sich an die anfänglichen Betrachtungen anschließenden Seiten, tritt, bedingt auch durch die historische Distanz, in deutlichen Zügen hervor, dass Sternberger die drei anfänglichen Hinweise auf „Redensarten“ respektive die im Hintergrund stehenden Fabeln – von den Sprichwörtern gewissermaßen in eine Common Sense-Formel verwandelt – mit Absicht und größter Bedacht, und vor allem: aus *pragmatischen* Gründen ausgewählt hat. Hinter der ersten Redensart versteckt sich (1) die Fabel vom Löwenanteil – jene weitere, ebenfalls berühmte politische Fabel, die wir bereits zu Beginn der Auseinandersetzung mit den Akteuren Wolf und Lamm kennen gelernt haben. Diese verdient das Prädikat „politisch“ deshalb in besonderer Weise, weil der Löwe in ihr die *absolute* und *unteilbare* Souveränität des Machthabers propagiert und gegenüber seinen Untertanen durchsetzt. Demnach zieht der tyrannische Löwe in der Version der *Collectio Augustana* gegen die Interessen seiner Jagdgenossen gewaltsam die gesamte Beute an sich. Wer von den anderen Fabeltieren diese Teilung nicht anerkennt, dem droht der Tod. Die Pointe der Fabel lässt sich dahingehend beschreiben, dass die Souveränität des Löwen nicht zuletzt auf seiner *souveränen Rhetorik* beruht, die jeden neuerlich verteilten Anteil an der Beute – wobei der Löwe immer wieder andere Gründe für die ungerechte Verteilung ersinnt – nur sich selbst zuerkennt. Sich seiner überragenden Macht bewusst, legt der Fabellöwe sukzessive die Maske des Rechts ab, die er am Beginn der Verteilungsaktion zur Legitimation seiner Macht benötigt oder zu benötigen glaubte.

Dass die Macht zunächst eine Maskierung benötigt, betrifft auch das Thema des zweiten, von Sternberger zu Beginn eingeführten Sprichworts vom „Wolf im Schafspelz“, das ebenfalls auf eine Fabel zurückgeht, vermutlich auf die folgende:

Der Wolf und der Hirt

Ein Wolf folgte einer Schafherde, ohne ihr etwas zu Leide zu tun. Der Hirt hütete sich anfangs wie vor einem Feind und beobachtete ihn ängstlich. Als dieser aber immer weiter mitging, ohne den Schafen etwas anzutun, und nicht versuchte, auch nur eines zu reißen, da meinte der Hirt, dieser sei doch eher ein Beschützer als ein Feind. Als ihn nun ein Geschäft zwang, in die Stadt zu gehen, ließ er seine Herde beim Wolf zurück und machte sich auf. Da glaubte der Wolf, eine gute Gelegenheit zu haben, und riss die

meisten Schafe. Als der Hirt zurückkam und sah, dass seine Herde tot war, sagte er: ‚Das geschieht mir recht. Was musste ich denn einem Wolf Schafe anvertrauen!‘

Ebenso werden auch die Menschen, die den Geizigen und Habgierigen Pfänder in die Hand geben, zu Recht beraubt.⁴

Mit den beiden Redensarten wird das Thema Macht und Recht eingeführt, wobei die anfängliche Verwendung der Sprichwörter selbst Methode hat: Diese Mutmaßung rechtfertigt ein weiterer Essay von Dolf Sternberger, der im Jahr 1936 entstanden ist und den Titel „Gebrauch von Sprichwörtern“ trägt. Von dem Hintergrund der uns bereits bekannten Skepsis Jolles’ gegenüber dem Sprichwort ist es im Hinblick auf „Figuren der Fabel“ aufschlussreich, dass Sternberger dem Sprichwort – im positiven Sinne – deutlich ambivalenter gegenübersteht; was sich eben nicht zuletzt durch die Möglichkeit seiner *situativen* Anwendung erklärt. Es ist mit anderen Worten die pragmatische, gleichzeitig die anthropologische Dimension, die am Sprichwort herausgestellt wird: „Sprichwörtern“, so lautet die Eröffnung des Essays, „eignet eine außerordentliche Faszination“,⁵ und eben jene Faszination wird an den folgenden Zeilen ablesbar:

Sie [die Sprichwörter] bilden ein Arsenal fertiger Weisheiten, die, indem sie so vielfältigen Gebrauch erlauben, uns die Vorstellung einflößen, die Welt bleibe sich immer gleich, und wir kennten sie längst auswendig. Wer stets ein Sprichwort bereit hat, um im rechten Augenblick damit hervorzutreten, gilt meist oder hält sich doch selber gern für einen Mann, dem man nichts vormachen und dem der Lauf der Welt keine Überraschungen bieten kann. Sprichwortlehren mögen hundertmal durch die Erfahrung widerlegt werden – sie entziehen sich fröhlich allen Konsequenzen und kehren, Kobolden gleich, immer wieder.⁶

Was zunächst wie eine negative Charakterisierung wirken mag, offenbart auch positive Seiten, die das Sprichwort im Hinblick auf die Vernunft be-

⁴ Äsop: *Fabeln*, S. 221 f.

⁵ Dolf Sternberger: „Gebrauch von Sprichwörtern“, in: Ders.: *Figuren der Fabel*, S. 38–59, hier S. 38.

⁶ Ebd.

reit hält: „Ohne Zweifel gehören sie zu den häufigsten und bedeutsamsten Mitteln, die wir besitzen, um uns gegenüber der stets neuen und anders andrängenden Erfahrung zu sichern.“⁷ Kurz: Es handelt sich aus Sternbergers Sicht um eine „Sicherungsmaßnahme der Vernunft“, deren Wert als anthropologischer erscheint, wenn der Umgang mit Sprichwörtern oder Redensarten (von denen der Essay einige unter die Lupe nimmt) an die „Geschichte des Menschen in seiner Auseinandersetzung mit der Natur“ angelehnt wird.⁸ Diesbezüglich richtet sich die besondere Aufmerksamkeit des Autors auf den *Mechanismus* des Sprichworts, der im Wesentlichen darin liegen sollte, „Aussagen über den Weltlauf, die weder an den Willen noch an den Glauben irgendwelche Anforderungen stellen, sondern lediglich diejenigen Fähigkeiten angehen und in Gang setzen, die man den gemeinen Menschenverstand nennt“ in Gang zu setzen.⁹ Daraus resultiere eine „tröstliche Wirkung“ – eine Anmerkung, die wiederum die anthropologische Dimension des Sprichwortes tangiert.¹⁰ Dass letztlich dem Sprichwort der „Charakter einer Art von Zauberformel des gemeinen Menschenverstandes“ innewohne, blendet zu der betont ambivalenten Position gegenüber dem Sprichwort über. Auf der einen Seite, führt Sternberger aus, vermag es durch Vereinfachung von Sachverhalten zum „klugen Handeln befähigen“, andererseits berge sein Mechanismus die Gefahr, zu einer „Einschätzung der Dinge [zu] verleiten, die zwar bequem, aber völlig falsch“ sei.¹¹ An diese doppelbödige Charakterisierung des Sprichworts wird das Postulat angeschlossen, „den Vorrat unserer Sprichwörter, die im privaten wie im öffentlichen Leben jeden Tag eine ebenso bedeutende wie unkontrollierbare Rolle spielen, von Zeit zu Zeit neu durchzuführen“ – ein Vorgehen, das im weiteren Verlauf des Essays an einer Reihe von Beispielen durchgeführt wird.¹²

Dass die theoretische Durchdringung des Sprichworts – anders als bei Jolles – einer praktischen Perspektive im Angesicht politischer Notwendigkeit eben nicht entbehrt, schafft produktive Möglichkeiten des Um-

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd., S. 39.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., S. 39 f.

¹² Ebd., S. 40.

gangs mit einer flexiblen, narrativen Form. Gerade weil es in Sternbergers Augen von größter Relevanz ist, sich von der „festgebacknen Weisheit des Sprichworts nicht beherrschen [zu] lassen“, sollte man mit dem Sprichwort „umgehen lernen“, es „biegsam und variabel“ machen.¹³ Als – in Anbetracht der historischen Situation – adäquater Umgang mit Sprichwörtern, zumindest als *legitimer*, kann Sternbergers eigener betrachtet werden, eben jener, den er in „Figuren der Fabel“ verfolgt. Und es ist derselbe pragmatische Umgang mit der Fabel von Wolf und Lamm, der sich kurz nach dem Beginn des Essays Bahn bricht. Auch mit der Fabel gilt es *umzugehen*, sie *biegsam und variabel* zu machen. Eine solch dezidiert pragmatische Ausrichtung gegenüber der Wolf-und-Lamm-Metaphorik ist praktischen Umständen geschuldet; ohne Hinzunahme des Kontextes zum eigentlichen Text ist diese nicht angemessen zu interpretieren. Sternbergers Zugang ist nicht, zumindest nicht vornehmlich analytisch. Er reaktualisiert, wenn man so will, den schon in der Äsoplegende vorgezeichneten *rhetorischen* Umgang mit der Fabel. Es ist ihr *kairos*, der im Angesicht drohender Gefahr – von Hitler und dem Nationalsozialismus – Rettung dadurch verheißt, das der Redner seine Zuhörer auf seine Seite ziehen, zu einer eindeutigen Position veranlassen will. Die „Lektionen“ über Wolf und Lamm, mit denen Sternberger allen Leserinnen und Lesern um Weihnachten 1941 versucht, die Augen zu öffnen, zielt auf eine *positive Identifikation* mit der essayistischen Präsentation des historischen Materials ab, das der kurze und prägnante Text fingiert. Zur Interpretation herangezogen werden die Varianten des Äsop (bzw. die erste zur Verfügung stehende Fassung aus der *Collectio Augustana*) sowie Luthers, Steinhöwels und La Fontaines im Grunde höchst unterschiedliche literarische Neujustierungen der Szene am Fluss, wobei Sternberger sie alle am Problem von Macht und Recht ausrichtet. Subversives Potenzial kann man dem Essay deshalb zusprechen, weil er die Fabel, wie der Text offenbart, gegen das herrschende totalitäre System in Stellung bringt und somit tatsächlich eine Art ‚Aufstand der Fabel‘ inszeniert, ohne dass dieser an irgendein Klassenbewusstsein gebunden wäre. (Freilich handelt es sich bei dem Text im Endeffekt weniger um die Aufforderung zu einem offenen Putsch, sondern eher um eine Art ‚vordigitalen Trojaner‘, der indirekt Widerstandspotenziale freimachen soll.)

¹³ Ebd.

Zunächst wird unter dem Deckmantel der Nennung der Klischees gängiger Fabeltheorien der Sinn der Lektion zwischen den Zeilen platziert: „Was wollen denn aber Fabeln, oder was will die Fabel uns lehren? Lehrt sie den Anstand, die Sitte, die Moral?“¹⁴ Oder – eine Variante, die auch angeboten wird – soll die Fabel „Vergnügen machen“?¹⁵ Vor allem aber die Option, die (scheinbar) lapidar verworfen wird, nämlich, dass es der „Tiergeschichte“ darauf ankäme, „dem oder jenem Tier nachzueifern“, handele es sich „auch nur um ein Gleichnistier oder Fabelwesen“, markiert genau die Stoßrichtung, auf die es Sternberger ankommt.¹⁶ Die Bemerkung, dass, wenn es den Fabeldichtern darauf angekommen sei, sie es „in taktischer Hinsicht“ „schlecht angefangen“ hätten, lässt sich ironisch verstehen; oder als Mimikry, denn darin besteht gerade die Hauptstoßrichtung des Essays.¹⁷ Nachdem Sternberger ohne Nennung des Fabelautors die, wie er schreibt, „schlüssigste Version“ der Fabel von Wolf und Lamm wiedererzählt hat, wodurch die Leser einen ersten Eindruck von den Handlungen der Protagonisten erhalten haben, wird die „Lehre“, eher beiläufig als explizit, in den Vordergrund gerückt. Dann aber verlagert sich der Fokus blitzartig auf einen anderen Umstand: nämlich auf die für den Autor entscheidende Frage, ob eine der beiden „handelnden oder leidenden“ Figuren – Wolf oder Lamm – „ein Vorbild“ abgeben könnte: „Sollen wir uns an diesem Wolf ein Muster nehmen? Offenbar nicht. Oder am Lamm? Gewiß ebenso wenig, denn man wird uns kaum raten, uns zerreißen und fressen zu lassen.“¹⁸

Kurz gesagt: Sternbergers Politik der Fabel zielt auf die Funktion bestimmter Fabeltiere als „Vorbild“ ab. Das Lamm, das in der Analyse der vier Fabeln nicht über den Status des bereitwilligen Opfers herauskommt, weil dessen in der Geschichte der Fabel durchaus vorhandene, selbstbewusste und kluge Züge unterschlagen werden, stellt offenbar keine ernst zu nehmende Option dar. Und der Wolf? Als Akteur der Fabel bekommt er genau diejenige Rolle zugewiesen, die er eigentlich immer zu spielen hatte. Demnach steht er auf Seiten des Unrechts, der Gewalt, der Tyrannei. Die boshaften Züge seines Charakters werden im Spiegel des Essays,

¹⁴ Sternberger: „Figuren der Fabel“, S. 8.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd., S. 9.

da seine Handlungen mit der leitenden Elite des nationalsozialistischen Regimes zur Übereinstimmung gebracht werden, eher noch stärker herausgearbeitet. Die größte Aufmerksamkeit erfährt dabei die Modellierung des juristischen Codes durch die jeweilige Fabel. Die namentlich nicht gekennzeichnete Variante, die Sternberger an den Anfang seiner Überlegungen stellt, enthält bereits die bekannte vierfache Struktur der Anklage, die das Lamm über sich ergehen lassen muss: 1) Vorwurf: Trüben des Wassers – 2) Vorwurf der üblen Nachrede – 3) Verschiebung des Vorwurfs auf den Bruder – 4) Verschiebung des Vorwurfs auf die gesamte Sippe des Schafs: „Dann war’s irgendein anderer von deiner Verwandtschaft, ihr alle und eure Hunde und eure Schäfer plagt mich ja zu jeder Zeit, und ich muß euch bestrafen. Sprach’s, zerriß das Lamm und fraß es auf.“¹⁹

Gegen die Variante ohne Signatur wird die Version der *Collectio Augustana* hervorgehoben, in der der Wolf „die Larve des guten Rechts nicht einmal fallen läßt“, wie geschlussfolgert wird, sondern nur „ein wenig lüftet“.²⁰ Diese frühe Version fällt der Überlegung zum Opfer, dass mit ihr die „Gründe“ nicht scharf herausgestellt worden seien, mit denen „der Wolf seine böse Absicht“ legitimiert habe.²¹ Bezogen auf das Epimythion der nächsten Fabel (aus der Feder von Steinhöwel stammend), die Sternberger unter Auslassung der gesamten Handlung so selektiv interpretiert, wie es der pragmatische Zugang zum Material gebietet, deutet sich eine nützlichere Lektion an: Herausgehoben wird „das Wesen oder Unwesen des Wolfes“, der laut Verfasser „Vernunft und Wahrheit mit Füßen“ tritt, „Anklage und Rechtsgründe ad hoc produziert, wie sie ihm gerade zupaß kommen, und daß kein Beweis, wie offenkundig er auch sei, dagegen etwas ausrichtet.“²² Hier wird abermals alle interpretatorische Konzentration auf das Unrechtsverfahren gerichtet – ähnlich wie in der dritten, herangezogenen Fabel. Es handelt sich um Luthers Variante der dramatischen Geschehnisse am Fluss. Diese „kleide“ die „Gewalt“ ebenso „in den Mantel des Rechts“.²³ Was an Luthers Fabel einerseits als besondere Schwäche aufscheint: dass das fromme Lamm die Botschaft aussende,

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd., S. 10.

²² Ebd.

²³ Ebd., S. 11.

dass das Recht des Stärkeren „der Welt Lauf sei“, wogegen sich niemand „schützen könne“ – von Sternberger pathosgesättigt kommentiert mit den Worten: „eine schreckliche Lektion!“ –, wird zu anderen Seite hin, auf den Wolfscharakter bezogen, als eine Stärke der Figurengestaltung hervorgehoben. In Luthers bekannter Drastik, die in der den Handlungsteil abschließenden Anklage des Wolfes („Ey, sprach der Wolff“) herausgearbeitet wird, erkennt Sternberger ein poetisches Mittel, das den wölfischen „Ärger“ besonders hervortreten lasse.²⁴ Um jener „drastischen[n] Nuance“ ein Echo zu verleihen, wählt der Interpret der Lutherschen Fabel seinerseits ein ebenso drastisches Bild – mit dem Ziel, die Wolfsfigur noch tierischer, roher, dämonischer erscheinen zu lassen:

Dieses Scheusal hängt nicht bloß dem unschuldigen Lamm eine Schuld nach der anderen an, es wischt, mehr ärgerlich als höhnisch, dessen wahrhaftige und gute Beweise mit seiner Krallenpfote beiseite und verweist sie ihm als spitzfindige Ausreden und wesensloses Geschwätz. Vernunft und Wahrheit hat bei ihm keine Statt – aber nicht nur das, sondern die Wahrheit im Munde des Machtlosen, wie einfach und klar sie immer sein mag, gilt dem Gewalthaber für nichts als Geschwätz.²⁵

Insbesondere die „Kralle“ wird zur Grenze, die das Tierische vom Menschlichen trennt – zu Gunsten des Menschen, der seine Hände gebrauchen kann, was ihn vom Tier unterscheidet.²⁶ Die Kralle hingegen

²⁴ Ebd., S. 12.

²⁵ Ebd.

²⁶ Die Hand als besonderes, ja *göttliches* Kennzeichen des Menschlichen hat Aristoteles in *De partibus animalium* (Über die Teile der Tiere) ins Spiel gebracht: „Anstelle der vorderen Beine und Füße hat der Mensch allerdings Arme und die sogenannten Hände. Er ist auch das einzige unter den Tieren, das aufrecht ist, und zwar weil seine Natur und sein Wesen göttlich sind. In *De anima* wird die Hand „als das ‚Werkzeug der Werkzeuge‘ tituliert und zugleich mit dem Verstand verglichen“. (Beide Aristoteles-Stellen zitiert nach *Die Vernunft der Tiere*, S. 5 und S. 8, Fn 4.) Vgl. zur Unterscheidung von Hand und Kralle bzw. Klaue ferner Peter Risthaus: „Pfote, Klaue, Hand. Zum anthropogenen Zwischenraum“, in: *Politische Zoologie*, S. 57–70, hier S. 57 f.: „Die Hand“, wie Risthaus eingangs feststellt, bringt eine immense Bedeutung für das „Denken des Politischen“ mit sich: Sie „bedeutet [...] nicht nur die Differenz zum Tier, sondern stellt sie her, indem sie sich über die von ihr ‚erdachte‘ Technik zur Welt erstreckt. Tiere bringen es hingegen bestenfalls zu Pfoten oder Klauen, die weder in der Lage sind, etwas anzueignen, noch einen Bezug zum Objekt als solchem haben, es nicht verstehen, begreifen oder als Werkzeug gebrauchen können. Diese Gliedmaßen scheinen, bar jeder Geste und Schrift, techniklos zu sein, das heißt sie können nicht

wird schlicht zum Signum des Unmenschen deklariert. Indem sie das Tierische und Unzivilisierte allegorisiert, kann der Wolf eine umso dämonischere Gestalt annehmen.²⁷ Nicht zuletzt durch eine längere Passage, die Sternberger in seinem Essay bezüglich der „anschauenden Erkenntnis“ verfasst hat, Bezug nehmend auf einige Errungenschaften von Lessings Fabeltheorie, tritt die aufklärerische Grundhaltung des Verfassers deutlich zutage: Die „schamlos[e]“ Art, mit der der Wolf „das Argument“ wechsele,²⁸ bezeichnet im Umkehrschluss die Notwendigkeit der Scham als positive Errungenschaft alles Humanen. Vor allem aber ist es die Verachtung gegenüber der Sprache – darauf insistiert Sternberger nachdrücklich –, die die Wolfsfigur als ‚tierisch‘ und ‚unkultiviert‘ erscheinen lässt. Um die dieserart entworfenen Züge des Unmenschen zu intensivieren, führt der Essay einen rhetorischen Trick ins Feld, der die tierische Rohheit des wölfischen Menschen *synekdochisch* eindrucksvoll zu Anschauung bringt: „So sehr verachtet er [der Wolf] die Sprache. Und wie er langsam näherrückt, immer näher; je windiger seine Gründe werden, desto bedrohlicher wird sein Gebiß.“²⁹

nur nicht begreifen, sondern genauso wenig sich auf eine Zukunft hin entwerfen. Das Denken des Politischen bestimmt sich so über das vordenkende Unterscheidungsorgan und den Zeit-Spiel-Raum, den es in der Lage ist einzuräumen.“

Gilles Deleuze hat sich die Metapher der Kralle, in absichtlicher Verkehrung des aristotelischen Paradigmas, um die vom Menschen geschaffene Anthropozentrik zu durchbrechen, gar im Rahmen eines Plädoyers für eine Animalisierung der Philosophie zu Nutze gemacht, genauer ihrer Begriffe und Anschauungen, denen laut Deleuze eine „Kralle“ fehlt, „die die der absoluten Notwendigkeit wäre, das heißt einer ursprünglichen Gewalt, die dem Denken zugefügt würde [...]“, vgl. Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, München 1992, S. 181.

²⁷ Dieser Umstand lässt zu Sternbergers politischer Intervention aus Sicht der Politischen Zoologie eine ambivalente Haltung aufkommen: Einerseits scheint seine interpretatorisch selektive und bisweilen gewaltsame Deutung der verschiedenen Varianten der Fabel – besser gesagt: deren politische Instrumentalisierung – gerechtfertigt durch die pragmatische Neuinszenierung weitgehend vergessener Texte, die dem Widerstandsmoment gegen ein offensichtliches Unrechtsregime dienen. Indem er andererseits die symbolische Bedeutung der Fabeltiere noch verstärkt, ja die Rollen bisweilen verzerrt wiedergibt, beispielsweise durch die allegorische Dämonisierung des Wolfes, wird der Graben zwischen Mensch und Tier vergrößert, da die Möglichkeit aufrecht erhalten wird, andere Menschen unter Verweis auf tierisches Verhalten ausgrenzen. Auf diese Weise hält die Dämonisierung von fiktiven Wölfen – denn eigentlich sind keine realen Wölfe gemeint, sondern ‚wölfisches‘ Verhalten von Menschen – die Ungerechtigkeit einer Projektion der negativen Eigenschaften des Kulturwolves auf reale Wölfe aufrecht.

²⁸ Sternberger: „Figuren der Fabel“, S. 13.

²⁹ Ebd., S. 14.

So erscheint ein bestimmter Typus von Mensch, der durch die Rolle des Fabelwolfs beschrieben wird, als eine in jeder Hinsicht verabscheuungswürdige Gestalt, die durch die bis ins Dämonische verzerrte Summe ihrer Teile (Krallen und Gebiss) offenbar moralischen Ekel bei allen Lesern der *Frankfurter Zeitung* hervorrufen sollte. Indem Sternberger versucht, diesen Ekel geradezu körperlich seinen Lesern einzupflanzen – erinnern wir uns an Wolffs Paragraphen zur Fabel, der in dieser Verautomatisierung bestimmter Lehren eine besondere Errungenschaft der Fabel erkannte –, offenbart er sich als gelehriger Schüler Lessings, dessen Fabeltheorie (besonders das Moment der „anschauenden Erkenntnis“) von Sternberger des Öfteren, eher bruchstückhaft als systematisch, positiv herausgestellt wird. Dazu dient ihm am Ende nicht zuletzt eine Interpretation der Lafontainschen Fabel, dessen Epimythion Sternberger offensichtlich vor dieselben Schwierigkeiten stellte wie andere Interpreten: Sollte La Fontaine gemeint haben, „Das Recht des Stärkeren“ sei immer „das bessere“, drücke sich darin nichts anderes als „böse Ironie“ aus: Statt aber die Ironie wirklich ernst zu nehmen, die hier mit dem „Wort“ böse eher als zynische Moral abgetan wird, biegt sich Sternberger auch im vorliegenden Fall das Promythion seinem Vorhaben entsprechend zurecht: Wenn *la meilleure* als das Wirksamere übersetzt würde, so die These, hätte La Fontaine „das einfache Machtverhältnis“ so „deutlich bezeichnet“, wie es selbst Äsop, Steinhöwel und Luther nicht vermochten.³⁰

Plädoyer für den Fuchs

Wenn nun also, wie sich gezeigt hat, sowohl die Rolle des Lammes als auch die des Wolfes abgelehnt werden – mit welchem Fabeltier sollten sich Sternbergers Leser dann identifizieren? Eine Antwort auf diese Frage versucht „Figuren der Fabel“ im dritten Abschnitt zu finden. In ihm verbirgt sich die eigentliche Pointe des Essays. Denn hier wird ein weiteres eminent wichtiges politisches Tier eingeführt, das in Bezug auf Wolf und Lamm bislang noch gar nicht intensiver zur Sprache kam: der Fuchs. Sternberger ist es nun, der diesen in den Kontext der Fabel einfügt, um die Figurenkonstellation um einen dritten Akteur zu erweitern, womit die

³⁰ Ebd., S. 13.

eigentliche Fabelhandlung verlassen wird. Die Rollen, indem sie über die in der Fabel entworfene fiktive Situation hinausgeführt werden, verselbstständigen sich: zu Rollen, die auf eine außerliterarische Realität – und zwar die politische Realität in Deutschland im Jahr 1941 – antworten. Zu dem Zweck führt Sternberger seine Überlegungen zur neu hinzugetretenen Rolle des Fuchses wiederum auf die Vorbildfunktion der Fabeltiere zurück: „Weder der Wolf noch das Lamm können uns zum Vorbild werden“, heißt es im vorletzten Abschnitt des Essays unter der Überschrift „Der Fuchs und der Lauf der Welt“, „[a]llenfalls der Fuchs“.³¹ Diese Vorbildfunktion leitet sich von eben jener zum Sprichwort reduzierten Fabel vom Löwenanteil ab, die in der Folge pointiert zur Konkretisierung der Fuchsrolle paraphrasiert wird. Gerade weil der Fuchs, als letzter Überlebender der Jagdgesellschaft, dem Löwen den sprichwörtlichen *Löwenanteil* zuschanzt, habe er sich nach Auffassung Sternbergers zwar nicht „charaktervoll“, aber doch „richtig“ verhalten.³² Dieses Plädoyer für den Fuchs propagiert – ganz im Gegensatz zu den Rollen von Wolf und Lamm – eine Identifikation mit dessen Verhalten. Um sicher zu gehen, dass diese (und keine andere) Botschaft auch bei den Lesern der *Frankfurter Zeitung* im Jahr 1941 ankam, liefert der Verfasser zusammen mit der Paraphrase der Fabel seine eigene „Lehre“ gleich mit, wobei insbesondere der moralische Imperativ des Satzes heraussticht; mit anderen Worten die konative Funktion,³³ die verstärkt wird durch den parallelen syntaktischen Bau der zwei durch Komma abgetrennten Hauptsätze: „Sei ein Fuchs, wenn Du mit dem Löwen zu Tische sitztest, sei ein Fuchs und kein Esel!“³⁴ Sternberger erweist sich hier ganz und gar der Frühaufklärung (namentlich Wolff und Lessing und ihrer Fabeltheorien) verpflichtet, nach der die Fabel nichts anderes zu sein hat als ein ausbuchstabierter moralischer Satz. Im Grunde geht er formal sogar noch darüber hinaus, wenn er den moralischen Satz in einen moralischen Appell verwandelt. Und der Autor installiert eine weitere Sicherheitsmaßnahme, um sich noch einmal des richtigen Gebrauchs seiner Ausführungen zu versichern: „[E]s ist ein seltener Fall“, führt Sternberger aus, „daß man einer

³¹ Ebd., S. 16.

³² Ebd.

³³ Jakobson: „Linguistik und Poetik“, S. 90.

³⁴ Sternberger: „Figuren der Fabel“, S. 17.

Fabelfigur so unmittelbar etwas absehen, daß man sie nachahmen kann (wenn man will) und auf diese Weise einen Nutzen davon gewinnt.“³⁵ Die Fuchs-Rolle, die Sternberger indirekt auf den Umgang mit dem zeitgenössischen, totalitären Regime projiziert, wirkt – wohl nicht zuletzt begründet aus der Beschäftigung mit den symbolischen Tieren in der Geschichte der politischen Philosophie – wie eine Replik auf Machiavellis Anwendung der Fuchseigenschaften, die dem Fürsten zusammen mit den Eigenschaften des Löwen anempfohlen werden. Dieser sollte sich, wie wir uns erinnern, symbolisch der Kraft des Löwen und der List des Fuchses versichern, um sich seine ‚wölfischen‘ Untertanen vom Leib halten zu können. Sternberger selbst hat sich ausgiebig mit Machiavellis politischer Zoologie befasst, wie eine Lektüre des umfangreichen III. Kapitels „Machiavelli und die Dämonologik“ zutage fördert, das sich in seinem Hauptwerk *Drei Wurzeln der Politik* findet. „Die ‚Idee‘ des souveränen Herrschaftstechnikers“ vermittelte Machiavelli Sternberger zufolge – wie in „Machiavelli oder die Dämonologik“ (vgl. „Der Zentaur, die Fortuna und die gewöhnlichen Menschen“) ausgeführt wird – unter Rückgriff auf „Maximen“, die durch „emblematische Gestalten“ „verbildlicht“ worden seien.³⁶ Überdies kommt zur Sprache, dass sich Machiavelli einerseits an die römische „Sittenlehre“ angelehnt habe, namentlich an Ciceros „Tier-Charaktere“ (konkreter: an die „Tyrannen-Begriffe“ „*fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur*“), diese jedoch im Gegensatz zu Cicero, so lautet der Vorwurf, mehr oder weniger missbrauchte: „[F]ür den römischen Sittenlehrer“, seien „diese Mittel“ – gemeint ist die Übernahme der Charaktere von Löwe (Gewalt) und Fuchs (List) – „verächtlich“ gewesen: „Nie wäre Cicero darauf verfallen, diese Tiere zur Nachahmung vorzuschlagen.“³⁷ Bemerkenswert für den hier entfalteten Kontext – es ergeben sich

³⁵ Ebd., S. 13.

³⁶ Vgl. Dolf Sternberger: *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt a. M. 1984, S. 208.

³⁷ Ebd., S. 210. Man muss bezüglich Sternbergers Anspielung auf Cicero und Machiavelli die Tradition der Fuchsfigur näher erläutern: Demnach setzt Cicero in seiner Schrift *De officiis* „Ungerechtigkeit“, die sich durch „Gewalt“ oder „Betrug“ ins Werke setze, mit dem Charakter des Löwen und des Fuchses in Beziehung – beide „Verhaltensweisen“ werden „verurteilt“. „Im Gegensatz hierzu“, wie Bühler in *Zwischen Tier und Mensch* ausführt (S. 60 f.), „kehrt und wertet Machiavelli die Bewegung um: Während Plutarch wie auch Cicero die Listigkeit des Fuchses gegenüber dem guten Herrscher [...] verwerfen, macht Machiavelli Cesare Borgia zum Vorbild für alle Fürsten, die es für nötig halten, ‚durch Gewalt und List zu siegen‘.“

nämlich interessante historische Parallelen zwischen Machiavellis *Der Fürst* und Sternbergers Essay „Figuren der Fabel“, auf die ich gleich zu sprechen kommen werde – sind die nachfolgend zitierten Sätze, die den zwischen Cicero und Machiavelli durchgeführten Vergleich abschließen: Machiavellis Zweckentfremdung der „Tyrannen-Begriffe“ Ciceros gehören nach Sternbergers Auffassung „nicht zur Humanität, sondern gerade zur Bestialität“: diese mache eben „die notwendige andere Hälfte der zentaurschen Natur“ – gemeint ist die Vorstellung des Fürsten als Doppelgestalt – „des Fürsten aus“.³⁸ Das Unterkapitel endet schließlich mit den Worten: „Diese beiden soll der Fürst ‚aus den Tieren wählen [...], das heißt ganz offenbar, er soll sie sich zum Muster, er soll sie [...] als ‚Leitbilder‘ nehmen. Diese Tiere sind hier eingeführt als eine Art von fiktiven Wappentieren, die Erläuterungen bilden eine Art Wappenspruch: Schlagt die Wölfe und vermeide die Schlingen!“³⁹

Es ist geradezu frappierend, wie sehr, nämlich bis in die *Interpunktionen* des Satzes hinein („Schlagt die Wölfe und vermeide die Schlingen!“), Machiavellis vermeintliche Devise, von der sich der Verfasser entschieden distanziert, dessen eigene Fuchs-Devise aus dem Jahr 1941 (*Drei Wurzeln der Politik* erschien erstmals 1978 im *Insel Verlag*) ähnelt. Sie sei hier deswegen noch einmal zitiert: „Sei ein Fuchs, wenn Du mit dem Löwen zu Tische sitztest, sei ein Fuchs und kein Esel!“

Wenn Sternberger also in *Drei Wurzeln der Politik* zu bedenken gibt, im *Fürst* sei „[d]er ‚ideale‘ Herrscher [...] mit dem Mittel emblematischer Figuren entworfen und aufgestellt“⁴⁰, so könnte man bezogen auf die Zweckentfremdung der Fabel(n) von Wolf und Lamm sowie der Fabel vom Löwenanteil sagen, dass darin *der ideale Bürger* mit dem Mittel emblematischer Figuren entworfen wird. Die Art und Weise also, in der das historische Material „Wolf und Lamm“ an einer Politik der Fabel ausgerichtet wird, verrät nicht nur den pragmatischen Umgang mit der Fabel – man könnte gar von einem *machiavellistischen* Umgang mit ihr sprechen. Der Zweck, so ließe sich mit einem Sprichwort anschließen, heiligt die Mittel. Der Unterschied ist freilich, dass Machiavelli in seiner Sorge

³⁸ Ebd., S. 210 f.

³⁹ Ebd., S. 211.

⁴⁰ Ebd., S. 214.

um die Republik Florenz die Macht des Obersten Souveräns stützte, während Sternberger Hitlers Souveränität zu untergraben versuchte. Der eine schrieb einen Fürstenspiegel, der andere einen Bürgerspiegel. Wie man Sternbergers Versuch *über* und *mit* Wolf und Lamm letztlich beurteilen möchte, bleibe jedem selbst überlassen. Nur schwerlich jedoch wird man dem letzten, ‚listigen‘ Satz des Essays – egal, ob er Goebbels nun wirklich „zur Weißglut“ gebracht hat oder nicht – eine gewisse Anerkennung versagen können. „Die Fabeln“, schreibt Sternberger, „bilden einen Vorrat möglicher Macht- und Rechtsverhältnisse“, „einen Katalog von Charakteren oder Rollen, die wir in der menschlichen Gesellschaft spielen können. Wir selber, wir Individuen, sind bald Wolf, bald Schaf, bald Löwe, bald Fuchs und bald Esel. Je nachdem.“⁴¹

2. Verteidigung der Wölfe gegen die Lämmer

Während Sternberger das (nationalsozialistische) ‚Regime der Wölfe‘ als Ausnahmesituation betrachtete, machte sich Bertold Brecht in seinen Schriften ein ums andere Mal die Devise *homo homini lupus* zu eigen. Lässt man die erste Hälfte des 20. Jahrhundert Revue passieren, erstaunt es kaum, dass Brecht in seinem Werk ein ums andere Mal „die Angst des Menschen vor dem Mitmenschen“ thematisierte, was Franz Nobert Mennemeier zur Untersuchung von Wolfsmetapher im Werk von Bertolt Brecht veranlasste, indem er es als Brechts Auffassung erscheinen ließ, dass der europäische Mensch – vor allem der ‚Großstädter‘ – in einer „Wolfs-gesellschaft“ zu Hause sei.⁴² Die Brechtforschung, die sich nicht zuletzt auch des Metapherngebrauchs in Brechts Werken angenommen

⁴¹ Dolf Sternberger: „Figuren der Fabel“, S. 21.

⁴² Vgl. Franz Nobert Mennemeier: *Bertold Brechts Lyrik. Aspekte, Tendenzen*, 2., überarbeitete Auflage, Berlin 1998 [1982], S. 91. Vgl. hier insbesondere das Kapitel „Lyrisches Gestiarium der Wolfs-gesellschaft: Großstadtpoesie und negative Didaktik“, S. 78–90. So schreibt Mennemeier: „Die gesellschaftlichen Verhältnisse sind so schlecht geordnet, daß statt von Frieden und einem fürs Sozialprodukt förderlichen Konkurrenzkampf von Zeiten der Auflösung und der allgemeinen Verfolgung gesprochen werden muß; die Republik ist die Wolfs-gesellschaft; die Freiheit der Städte ist existenzbedrohend; der Städtebewohner in der inhumanen Welt, in der er lebt, braucht, so scheint es, inhumane Maximen, die ihm Überleben durch Anpassung ermöglichen.“ (S. 83)

hat, konnte zeigen, dass dieser die Metapher „Wolfsgesellschaft“ durchaus an zentralen Stellen seines Werkes zur Anwendung brachte, etwa als „Sinnbild seiner negativen Didaktik“. Laut Wolfgang Mieder, der Brechts Sprichwörtergebrauch eine umfassende Untersuchung gewidmet hat, sah Brecht die menschliche Existenz, wie mit zahlreichen Stellen seiner Schriften belegt wird, auf die des Tieres zurückgeworfen, „die den Menschen wie in der Tierwelt im Überlebenskampf gegen Menschen“ verwickelt.⁴³ „Resignierend vor der scheinbar prädestinierten Unveränderlichkeit des menschlichen Zustands“ bediente sich Brecht, „[u]m dieses inhumane Dasein bildhaft darzustellen“, offenbar einer vielerorts „drastische[n] Tiersymbolik“, die sich laut Mieder „besonders um den in vielen Sprichwörtern verschrienen Wolf“ drehte.⁴⁴ Die Formel *homo homini lupus* schien dahingehend – zumindest im Rahmen von Brechts Gebrauch von Sprichwörtern – eine Art Leitfaden darzustellen: „Zum fünftmal und somit am meisten verwendeten Leitmotiv aber wurde Brecht das international verbreitete klassische Sprichwort ‚Homo homini lupus‘ [...]“.⁴⁵

Freilich sind von Brecht nur wenige Passagen überliefert, in denen er unter Rückgriff auf die Feindschaft von Wolf und Lamm den vermeintlich negativen Zug der menschlichen Natur aus ästhetischen Gründen bejaht hätte. Diesen Schritt indes hat einer seiner Adepten vollzogen. Und zwar in einer radikalen Weise, die die noch junge Bundesrepublik Deutschland, die noch anhaltend geprägt war durch den Zweiten Weltkrieg und den Holocaust, da Hitler mit aller ihm zur Verfügung stehenden Gewalt versucht hatte, das Recht des Stärkeren gegenüber der gesamten Welt durchzusetzen, nachhaltig verstörte. Wie die Wissenschaft von verschiedenen Seiten zusammengetragen hat, liebte es der ‚Führer‘ des deutschen Volkes geradezu, sich (im metaphorischen Sinn) als Wolf zu maskieren,

⁴³ Vgl. Wolfgang Mieder: *„Der Mensch denkt: Gott lenkt – keine Red davon!“: Sprichwörtliche Verfremdungen im Werk Bertolt Brechts*, Bern/Berlin u. a. 1998, S. 59.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd., S. 60.

wozu ihn bereits sein Vorname Adolf, der nichts anderes bedeutet als „edler Wolf“⁴⁶, ermuntert haben könnte.⁴⁷ In diesem Fall allerdings muss die positive Adaption der Wolfsmetapher – die der Bevölkerung unter anderen durch das Führerhauptquartier „Wolfsschanze“, die Autostadt „Wolfsburg“, die U-Boot-Geschwader „Wolfsrudel“⁴⁸ und nicht zuletzt Hitlers erstem Hund „Wolf“⁴⁹ auch nach 1945 im Gedächtnis geblieben sein dürfte⁵⁰ – auf eine andere Tradition als die der Fabel und des Fürstenspiegels, in der der Wolf alle schlechten Eigenschaften auf sich vereinigte, zurückgeführt werden: eher auf die Fiktionalisierung einer pseudo-biologischen Betrachtung realer Wölfe; vor allem ihrer Jagdtechniken, die

⁴⁶ Vgl. Gertrud Maria Rösch: „Wolf“, in: *Metzler Lexikon literarischer Symbole*, hg. v. Günter Butzer und Joachim Jakob, 2., erw. Auflage, Stuttgart/Weimar 2012, S. 486–488, hier S. 487. Auch in anderen, heute noch immer sehr verbreiteten männlichen Vornamen hat sich das erhalten, was man einen Wolfskriegermythos nennen könnte, so z. B. in Rudolf („berühmter Wolf“) oder Wolfgang („wie ein Wolf gehend“), vgl. ebd.

⁴⁷ Vgl. Kai Marcel Sicks: „Siegfrieds Rückkehr. Intermediale Referenzen und nationalsozialistische Ikonographie in Leni Riefenstahls *Tiefland*“, in: *Riefenstahl revisited*, hg. v. Jörn Glasenapp, München 2009, S. 115–135, hier S. 122 (Fn 13). Sicks Beitrag über Riefenstahls *Tiefland* dokumentiert überdies einen übergreifenden Aspekt des vorliegenden Themas, wenn Hitlers Lieblingsregisseurin eine pastorale Szene entwirft, die sich im Dreieck Wolf – Hirte – Herde bewegt. Dabei wird einem Wolf, der als reale ‚Bestie‘ die Herde bedroht, das Signifikat „böse“ zugeordnet, ebenso wie dem ‚wölfisch‘ agierenden Don Sebastian, der nicht nur die für den Kulturwolf äußerst typische Funktion des „feudale[n] Tyrann[en]“ erfüllt, sondern überdies noch, wie Sicks herausarbeitet, als „Vertreter einer pervertierten Rationalität“ erscheint, „für die Emotion und Konsum direkt ineinander übersetzbar“ seien (S. 120). Don Sebastian steht als ‚böser‘ Akteur der Handlung somit im direkten Kontrast zum ‚guten‘ Pedro, der sich an der alles überstrahlenden Figur Siegfrieds – dem prototypischen Helden des Nibelungenliedes – ausrichtete, die nicht zuletzt durch die breite „nationalsozialistische Aneignung des Siegfriedstoffs“ (S. 124) jedermann ein Begriff sein musste.

⁴⁸ Vgl. Zimen: *Der Wolf*, S. 190. Zimen legt in seiner Anmerkung über die Namensgebung der U-Boot-Geschwader als „Wolfsrudel“ weniger eine kulturelle als eine *biologische* Herkunft der Bezeichnung nahe. Nicht der „Wolf als Symbol der Stärke“ hätte den Ausschlag für die anthropomorphe Benennung des Kriegsgerätes gegeben; eher sei der Name „Wolfsrudel“ wegen des „Gruppenbewußtseins“ des Wolfes und „seiner unbedingten Unterordnung unter den elitären Willen des Leitwolfes, des Rudelführers – zum Sieg des Ganzen“ ausgewählt worden.

⁴⁹ Vgl. Wolfgang Wippermann/Detlef Berentzen: *Die Deutschen und ihre Hunde. Ein Sonderweg der Mentalitätsgeschichte?*, München 1999, S. 82.

⁵⁰ Zahlreiche Belege für eine inflationäre, geradezu obsessive Übertragung der Wolfsmetapher vor allem auf Heeresgerät in den dreißiger und vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts durch Hitler und den Nationalsozialismus trägt Joachim Köhler in seiner Monographie *Wagners Hitler. Der Prophet und sein Vollstrecker* (München 1997) zusammen.

seit dem 19. Jahrhundert wirksam wurde. Man denke an populäre Erzählungen oder Romane am Ende des 19. oder zu Anfang des 20. Jahrhunderts, worunter Jack Londons *Sea-Wolf*⁵¹ (1904) oder Rudyard Kiplings *The Jungle Book* (1894) fallen: „Erst im 19. Jh. symbolisiert der Wolf verstärkt auch Freiheit und spiegelt damit die von kolonialer Unterwerfung und Nostalgie geprägte Ambivalenz, innerhalb derer ehemals negative Assoziationen positiv umgeprägt werden [...].“⁵² Man werfe beispielsweise einen Blick auf *Der Wherwolf*, einen sogenannten „historischen Roman“ von Hermann Löns aus dem Jahr 1910. Hier sticht vor allem die Hauptfigur Harm Wulf heraus: ein rebellischer, im positiven Sinne mit wölfischen Eigenschaften versehener Bauer („Wulf“ bedeutet „Wolf“), der von Löns zur selbstgerechten Widerstandsfigur im 30jährigen Krieg aufgebaut wird.⁵³ Man hat zeigen können, dass Löns bereits in der Weimarer Republik „völkisch-konservativen Gruppen“ als „Leitstern“ diene.⁵⁴ *Der Wherwolf* demonstrierte die Verführungskraft von Gewalt, nicht zuletzt durch „ausführliche Gewaltdarstellungen, die bereits das biologisch

⁵¹ Londons unübersehbare Faszination am Wolf, vor allem an den Unterschieden zwischen Wolf/Hund, wild/domestiziert, deren umfassende Erschließung noch ein Desiderat der Tierforschung darstellt, dokumentiert sich durch die vielen Wolfsbezüge in seinen Erzählungen. Im deutschen Raum hat offenbar die Zugkraft des Wolfsbildes zu mehr oder weniger glücklichen Übersetzungen geführt, wie etwa die Übertragung des Romantitels *Hearts of Three* als *Der Wolf von Wallstreet*. Bezüglich seiner privaten Beziehung zu Wölfen bzw. Wolfsmetaphern schien London einer ähnlichen Obsession zu huldigen wie Hitler, die er bisweilen auch mit Architektur in Verbindung brachte. So plante London nach eigenen Aussagen „das schönste Schloß Amerikas“, das er das das „Haus aller Häuser“, nannte oder sein „Wolfshaus“, vgl. Rolf Italiaander: *Jack London*, Berlin 1978, S. 44 f.

⁵² Rösch: „Wolf“, S. 487.

⁵³ Schon Joseph Vogl und Ethel Matala de Mazza hatten den ‚berüchtigten Klassiker‘ von Löns auf die Agenda der Politischen Zoologie gesetzt: als (historischen) Roman, „der die rasende Vernichtungswut der Söldnerheere zu Zeiten des 30-jährigen Krieges“ ausgemalt habe, „um ihnen – nicht weniger wölfisch – die Rache der Lüneburger Heidebauern unter dem Anführer Wulf entgegenzusetzen [...]. Der Text, der sich ‚Bauernchronik‘ nennt, nährt das Phantasma einer verwiterten zentralen Ordnungsmacht, die das Terrain den entfesselt kämpfenden Meuten überlassen muss.“ Überdies weisen Vogl und de Mazza darauf hin, dass Löns’ Roman „von den paramilitärischen ‚Wherwölfe[n] des Nationalsozialismus‘ [...] gerne zitiert“ worden sei, vgl. Joseph Vogl und Ethel Matala de Mazza: „Bürger und Wölfe. Versuch über die politische Zoologie“, in: *Vom Sinn der Feindschaft*, hg. v. Burkhard Liebsch, Anne von der Heiden, Christian Geulen, Berlin 2002, S. 207–217, hier S. 214 f.

⁵⁴ Vgl. Thomas Dupke: *Mythos Löns. Heimat, Volk und Natur im Werk von Hermann Löns*, Wiesbaden 1993, S. 131.

und sozialdarwinistisch geprägte Naturbild der Lönsschen Tier- und Jägerzählungen bestimmten“.⁵⁵ Nach Thomas Dupke offenbart sich „[i]n dieser Synthese von Gewalt und Sentimentalität [...] Löns' Gesellschaftsmodell, das Komplexität“ reduziert „und in ein antinomisch-konfrontatives Weltbild“ umgeformt habe.⁵⁶ Mit Löns' *Wherwolf*-Roman gewann im aufgeheizten Klima der Weimarer Jahre ein vordem als ungerecht oder böse empfundenes, daher als *wölfisch* gedeutetes Verhalten nicht nur zunehmend an Akzeptanz, es entwickelte sich im Kaiserreich geradezu ein völkischer Kult um Harm Wulf, der sich im NS-Staat noch einmal steigerte: *Der Wherwolf* fungierte sogar als „Vorbild für die letzten Aktionen der NS-Diktatur“.⁵⁷

Schließlich lassen sich auch heidnische Tierkriegerkulte als Vorbilder für positiv konnotierte Wolfsfiguren denken, „dessen Nachwirkungen auf literarischer Ebene offenbar noch in den altnordischen Darstellungen des Hoch- und Spätmittelalters festzustellen“ sind.⁵⁸ Zumindest die in der altnordischen Literatur dargestellten Personen mit wölfischen Zügen galten nicht unbedingt per se als „böartige“ oder „schlechte“ Charaktere, sie konnten auch positiv „als eine Art ‚Freiheitskämpfer‘“ verstanden werden: „Leute mit einem wölfischen Wesen galten demnach als eigensinnig und gefährlich, da sie sich der königlichen Ordnung verweigerten und ihre Rechtsangelegenheiten nicht durch Gerichtsverhandlungen und Rechtsurteile zu lösen suchten, sondern in Eigeninitiative und mit Waffengewalt austrugen.“⁵⁹

Man muss daher die Jahrhunderte lange Tradition der Wolf- und Lamm-Fabel als auch den zeitpolitischen Kontext in Betracht ziehen, wenn man einen Blick auf Hans Magnus Enzensbergers Gedicht „Verteidigung der Wölfe gegen die Lämmer“ wirft,⁶⁰ das abschließende Gedicht

⁵⁵ Ebd., S. 136.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd., S. 127. Vgl. dazu auch Zimen: *Der Wolf*, S. 287.

⁵⁸ Vgl. Heiko Hiltmann: „Das Tier im Mann – Altnordische Tierkrieger-Erzählungen“, in: Pöppinghege (Hg.): *Tiere im Krieg*, S. 181–197, hier S. 183.

⁵⁹ Ebd., S. 190 f.

⁶⁰ Bislang ist, soweit absehbar, „Verteidigung der Wölfe gegen die Lämmer“ noch nicht systematisch zum Gegenstand der Tierforschung gemacht worden. Man hat das Gedicht in älteren und neueren wissenschaftlichen Texten zumeist gesellschaftskritisch gedeutet, etwa als „vernichtende Charakterstudie des ‚kleinen Mannes‘“ (Franz Dietschreit/Barbara Heinze-Dietschreit: *Hans Magnus Enzensberger*, Stuttgart 1986, S. 17). Aus einer ähnlichen

einer Gedichtsammlung, das sich in enger Umarmung mit dem Titel des Gedichtbandes präsentiert, den Enzensberger so lakonisch wie provokativ *Verteidigung der Wölfe* genannt hat. Hinzu tritt die Positionierung des Gedichts, dem sozusagen das letzte Wort zugestanden wurde. Zwar schienen die Wölfe noch immer auf Seiten des ‚Bösen‘ zu stehen, nur dürfte es dem bürgerlichen Lesepublikum der frühen 1960er Jahre neu und durchaus schockierend vorgekommen sein, die Existenz eines Tieres, das kulturell wie biologisch selbstverständlich geächtet war, zu verteidigen. Dabei allerdings darf man keinesfalls den ästhetischen Charakter von Enzensbergers Apologie verkennen, der zunächst durch drei Kategorien entsteht, mit denen der Band gegliedert wird: Er beginnt mit der Rubrik „freundliche gedichte“, worauf die „traurige[n] gedichte“ folgen. Das Gedicht „Verteidigung der Wölfe gegen die Lämmer“ findet sich dann schließlich in der dritten Sektion wieder, der Enzensberger den Namen „böse gedichte“ verliehen hat.

Der Wolf oder besser: der sich auf ‚wölfische‘ Weise verhaltene Mensch steht im Zentrum von Enzensbergers Gedicht.⁶¹ In der ersten Strophe wird der Name Wolf allerdings zunächst noch nicht metaphorisch zur Beschreibung eines Menschen oder menschlichen Verhaltens verwendet. Es handelt sich, anders als durch die Fabeltradition bekannt,

Richtung wird das Schlussgedicht des Bandes *Verteidigung der Wölfe* interpretiert von Holger-Heinrich Preuß: *Der politische Literat Hans Magnus Enzensberger. Politische und gesellschaftliche Aspekte seiner Literatur und Publizistik*, mit einem Vorwort von Kurt Sontheimer, Frankfurt a. M./Bern u. a. 1989. Auch neueste Texte, die sich dezidiert der Analyse von Wolfsmetaphern angenommen haben, würdigen das Potenzial von Enzensbergers Gedicht, was ein nachhaltiges Indiz für dessen wichtige Stellung in der Beziehung von Tier und Literatur darstellt. Hier allerdings hat man die Essenz älterer Untersuchungen bis dato mehr oder weniger übernommen, ohne „Verteidigung der Wölfe gegen die Lämmer“ noch einmal neuerlich auf den Prüfstand zu stellen – ein aktuelles Beispiel stellt der Überblicksartikel „Wolf“ von Rösch dar, die schreibt (S. 487): „Enzensberger schließlich nimmt die emblematische Tradition auf, und formuliert in seinem Gedicht Verteidigung der W. gegen die Lämmer (1962) die ironische Kritik an der Passivität der Gesellschaft gegenüber den ‚wölfischen‘ Machthabern.“ Wie auf den nachfolgenden Seiten deutlich werden wird, zeigt eine von der Politischen Zoologie angeregte Betrachtung des Gedichts eine Korrektur dieses Klischees engagierter Gesellschaftskritik.

⁶¹ Es ist nicht das einzige Mal, dass Enzensberger sich in *Verteidigung der Wölfe* der Wolfsmetapher zur Kennzeichnung der Mächtigen bedient, wie Preuß zeigt (*Der politische Literat Hans Magnus Enzensberger*, S. 43). So haben im Gedicht „Ratschlag auf höchster Ebene“ die wölfischen Menschen jedoch ihre Souveränität verloren. Sie werden „schütterere Wölfe“ genannt und damit vom lyrischen Ich als „impotent und degeneriert“ stigmatisiert.

nicht um einen (diegetischen) Wolfsakteur, der Teil einer literarischen Handlung wäre, sondern um das Abbild eines realen (oder semiotischen) Wolfes, dessen Verhalten vom Erzähler des Gedichts kommentiert wird. Das Tier muss sich seine herausgehobene Position, die ihm allein als titelgebenden Akteur des Gedichts zukommt, zunächst mit zwei anderen Tieren, mit Geier und Schakal, teilen:

soll der geier vergißmeinnicht fressen?
was verlangt ihr vom schakal,
daß er sich häute, vom Wolf? soll
er sich selber ziehen die zähne?
was gefällt euch nicht an politruks und an päpsten,
was guckt ihr blöd aus der wäsche?
auf den verlogenen bildschirm?⁶²

In die anfänglich eingeführte trias Geier – Schakal – Wolf hat Enzensberger *einen* dominanten Wesenszug eingeschrieben, der alle Tiere im Rahmen ihrer tierischen Existenzweise darauf verpflichtet, ihrer (vermeintlichen) Natur – die, was schnell transparent wird, nichts Anderes ist als eine willkürliche Konstruktion des lyrischen Ichs – nicht enttrinnen zu können. Diese Natur wird als eine *Raubtiernatur* ersichtlich, die eingebunden ist in ein Fressen-und-gefressen-Werden,⁶³ kurzum: Das Gedicht entwirft eine Welt, die vom Recht des Stärkeren regiert wird. Vor der Folie einer typisierten Daseinssphäre des Animalischen scheint sich eine gewisse Nähe zu Schmitts Begriff des Politischen, zur Freund-Feind-Unterscheidung, zur Festlegung von „Feindschaft“ als „Grundstruktur politische[r] Herrschaft“ zu ergeben, deren Übernahme man Enzensberger – „bis in einzelne logische Schritte

⁶² Hans Magnus Enzensberger: *Verteidigung der Wölfe*, Frankfurt a. M. 1963, S. 90.

⁶³ Aus den von Enzensberger verwendeten Tiermetaphern, wozu im Folgenden noch Lämmer und Krähen hinzutreten, hat man eine auffällige Nähe zu Brechts „Metzger-Kälber-Soziologie“ herausgelesen, mit der Enzensberger „die gleiche Wirkung“ bezweckt habe, nämlich, die „sarkastisch-ironische Verteidigung der Mächtigen gegen die Ohnmächtigen.“ Vgl. Arthur Zimmermann: *Hans Magnus Enzensberger. Die Gedichte und ihre literaturkritische Rezeption*, Bonn 1977, S. 69.

Schmitts ‚Beweisführung‘ gleichend“ –, wenige Jahre nach Erscheinen von *Verteidigung der Wölfe* zum Vorwurf gemacht hat.⁶⁴

Nun beherbergt bereits der zweite Teil der ersten Strophe eine interessante Übertragung, die einem Mechanismus unterliegt, den sich die Fabelgattung in besonderer Weise zu Nutze gemacht hat. Ganz zu Beginn dieser Studie war bereits angeklungen, dass eine Grundvoraussetzung der gesamten Gattung, zugleich eines ihrer größten Probleme in einem ideologiekritischen Sinne, darin besteht, dass die tierische „Umwelt“ beständig mit der menschlichen „Welt“ vermischt wird; respektive die in den Handlungen der Akteure aufscheinende menschliche Welt nicht selten von den Gesetzen einer tierischen Daseinssphäre determiniert scheint. Angesprochen ist damit einmal mehr das Problem des *Anthropomorphismus*: Tiere werden durch Zuhilfenahme selektiver menschlicher Eigenschaften mit einem eindimensionalen Charakter verstehen, um daran anknüpfend, in einer Art Zirkelschluss, menschliches Verhalten am Verhalten der Tiere und ihrem Zugang zu ihrer Umwelt zu messen. So ruht die gesamte Logik der Fabel auf der radikalen Auflösung einer anthropologischen Differenz, da ihr Prinzip die absolute Gleichsetzung zweier schwer miteinander zu vereinbarender Existenzmodi erfordert. Dieser Gleichsetzung folgt, in Anlehnung an die Gattung Fabel, auch Enzensbergers Gedicht, wenn „Politruks“ (russische Offiziere) und Päpste, also menschliche Funktionsträger, den gleichen Urteilskriterien unterworfen werden wie die zuerst angeführten Tiere. Dass Päpste in vergangenen Jahrhunderten gerne mit Hilfe der Wolfsmetapher stigmatisiert wurden, wie in den vorigen Kapiteln bereits zur Sprache kam, mag Enzensberger bekannt gewesen sein oder nicht. Dessen ungeachtet führt die Erzeugung einer Kongruenz menschlicher und tierischer Daseinsbereiche dazu, dass in „Verteidigung der Wölfe gegen die Lämmer“ die menschliche Welt mit denselben Mitteln beschrieben wird wie des Tieres.

Bereits in der ersten Strophe gesellt sich das Lamm zu dem Wolf oder präziser: Es wird lämmerhaftes Verhalten eingeführt, wenn das gemeine Volk, mit anderen Worten die Herde, im siebten Vers zum ersten Mal direkt angesprochen wird: „was guckt ihr blöd aus der wäsche?/ auf den

⁶⁴ Vgl. etwa Hans Mathias Kepplinger: *Rechte Leute von links. Gewaltkult und Innerlichkeit*, Freiburg i. B. 1970, S. 18.

verlogenen Bildschirm?⁶⁴, so lautet die konfrontative Anklage des lyrischen Ichs, adressiert an die Leser des Gedichts. Aus dem Adjektiv „blöd“ lugt zu diesem frühen Zeitpunkt schon die sprichwörtlich gewordene ‚Schafsblödeheit‘ hervor. Präzisere Konturen gewinnt die Anklage durch Enzensbergers Medienkritik; einer Kritik am Wahrheitsgehalt des in den 1960er Jahren noch sehr jungen Mediums Fernsehen. Dasselbe wird – vor allem aus heutiger Sicht recht pauschal – der Lüge bezichtigt, womit eine weitere wichtige semantische Opposition Einzug in die erste Strophe erhält. Durch sie wird ein Gegensatz zwischen Wölfen und Lämmern konstruiert, durch den die Wölfe als wahrhaftig erscheinen, während sich die Gruppe der Lämmer einer Doppelmoral zu unterwerfen scheint. Die, wie man sagen könnte, *moralische Aggression*, die in das Gedicht einbricht, verstärkt sich in der zweiten Strophe erheblich, die geradezu mit einem Bombardement von rhetorischen Fragen die Doppelmoral der Lämmer mit sprachlicher Gewalt zu entlarven versucht:

wer näht denn dem general
den blustreif an die hose? Wer
zerlegt vor dem wucherer den kapaun?
wer hängt sich stolz das Blechkreuz
vor den knurrenden Nabel? Wer
nimmt das trinkgeld, den silberling,
den schweigepfennig? Es gibt
viel bestohlene, wenig diebe; wer
applaudiert ihnen denn, wer
steckt die abzeichen an, wer
lechzt nach lüge?⁶⁵

Das Recht des Stärkeren, im Gedicht vor allem vom Wolf bzw. den Wölfen veranschaulicht, wird vom lyrischen Ich keineswegs explizit affirmiert. So weit muss Enzensberger gar nicht gehen. Vielmehr scheint seine politische Notwendigkeit durch die Schwäche der Lämmer gerechtfertigt. Vor dem Hintergrund wird das beinahe schon transzendental zu nennende Signifikat der ‚heiligen‘ Unschuld des Lamms in „Verteidigung der Wölfe gegen die Lämmer“ zur *Feigheit* umdeklariert:

⁶⁵ Enzensberger: *Verteidigung der Wölfe*, S. 90.

seht in den spiegel: feig,
scheuend die mühsahl der wahrheit,
dem lernen abgeneigt, das denken,
überantwortend den wölfen,
der nasenring euer teuerster schmuck,
keine täuschung zu dumm, kein trost
zu billig, jede erpressung,
ist für euch noch zu milde.⁶⁶

Sprachlich fällt „Feigkeit“ in das Register des Polemischen. Zweifellos dient das Wort ausnahmslos der willentlichen Herabsetzung, der Diskreditierung anderer. Es handelt sich, analog den „bösen gedichten“, also um ein ‚böses‘ Wort, da es die moralische Entrüstung desjenigen zum Ausdruck bringt, der den Glauben an das Gegenteil aufrechterhält: wahren Heldenmut. Jener Mut, den es aus einer heroischen Perspektive braucht, um Revolutionen einzuleiten. Wer den Mut zum Selbstdenken nicht aufbringt, sondern „die mühsal der wahrheit“ an die Wölfe delegiert – den kanzelt das Gedicht zum Herdentier ab, das jedwede Gewalt verdient hat, letztlich: die Sklaverei – wie die Berufung auf den Nasenring am Ende der dritten Strophe zeigt, der als „teuerster schmuck“ gepriesen wird.

Dass die gegen ein lämmerhaftes Wesen geführte Attacke sich ästhetisch an einer uns bereits gut bekannten Tradition des symbolischen Gebrauchs tierischer Charaktere orientiert, um eine Kritik an der deutschen Nachkriegsgesellschaft zu formulieren,⁶⁷ wird aus der abschließenden Analyse der vierten und fünften Strophe des Gedichts deutlich, in der Wölfe und Lämmer nun endlich direkt miteinander konfrontiert werden:

ihr lämmer, schwestern sind,
mit euch verglichen, die krähen:
ihr blendet einer den anderen.
brüderlichkeit herrscht
unter den wölfen:
sie gehen in rudeln.

gelobt sein die räuber: ihr,

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Vgl. hierzu weiterführend *Hans Magnus Enzensberger und die Ideengeschichte der Bundesrepublik*, mit einem Essay von Lars Gustafsson, hg. v. Dirk von Petersdorff, Heidelberg 2010.

einladend zur vergewaltigung,
werft euch aufs faule bett
des gehorsams, winselnd noch
lügt ihr. Zerrissen
wollt ihr werden. Ihr
ändert die welt nicht.⁶⁸

So wird ein Tiercharakter im Rahmen der vierten Strophe, wie man leicht feststellen kann, auf einen anderen zurückgeführt. Die Krähe, die hier mit „Blendung“ oder wenn man es weniger metaphorisch ausdrücken möchte, mit Geschwätzigkeit oder gar Lügenhaftigkeit im Bunde zu stehen scheint, findet sich, behaftet mit einem unzweideutig negativen Charakterzug, häufig in christlichen Kontexten wider. Während der Rabe oder die Krähe im 3. und 5. Buch Mose (3, 11,15; 5; 14,14) als unreines Tier erscheint, gilt im Gegensatz dazu etwa die Taube als Symbol des Friedens oder des heiligen Geistes. Die Krähen sind, wie es in Enzensbergers Gedicht heißt, die „schwestern“ der Lämmer. Die Wölfe werden in eine direkte Opposition zu dem Paar Lamm/Krähe gebracht und auf die Eigenschaft der „brüderlichkeit“ festgelegt: „brüderlichkeit herrscht/ unter den wölfen/ sie gehen in rudeln.“ In der vierten Strophe versteckt sich der eigentliche Kern der Wolf-und-Lamm-Metaphorik, der für das Verstehen des Gedichts sehr zentral ist. Ich kehre somit zurück an den Anfang meiner Analyse, denn einmal mehr wird eine Charaktereigenschaft der Wölfe, ihre „brüderlichkeit“, von der animalischen Daseinssphäre entliehen – es ist ein biologischer Allgemeinplatz, dass Wölfe im Rudel leben –, um sie auf die menschliche Welt zu übertragen. Hiermit liegt wiederholt der ausführlich erklärte Zirkelschluss vor, der den Anthromorphismus kennzeichnet. Um Brüderlichkeit, die ein Wolfsrudel (möglicherweise) auszeichnet, in die menschliche Sphäre hinein verlängern zu können, musste man zunächst den umgekehrten Weg gehen: die Brüderlichkeit, die einen Familienverbund kennzeichnet, in einen Tierverbund hineinprojizieren, der möglicherweise einer anderen Existenzweise unterliegt. Enzensbergers Gedicht kann nur dann funktionieren, wenn es eben diesen Grundmechanismus verbirgt. Das Wort „Brüderlichkeit“ setzt jedoch noch weitere Konnotationen frei, die an große Ereignisse, Motive,

⁶⁸ Enzensberger: *Verteidigung der Wölfe*, S. 91.

Erzählungen gemahnen. Wem kommt nicht die Französische Revolution und die dazugehörige Maxime von „Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit“ ins Gedächtnis? Die Revolution, die gewaltsame Umwälzung ungerechter Herrschaft, erscheint somit als Sache der Wölfe und mehr noch: als männliche Angelegenheit. Das eingangs der letzten Strophe hymnisch an die „räuber“ (die Wölfe) verteilte Lob, wirft den ‚schwesterhaften‘ Lämmern – womit lämmnerhaftes Verhalten letztendlich als feminines Verhaltensmuster erscheint – vor, sie hätten die männlich konnotierten Wölfe zur „vergewaltigung“ einladen wollen.

Mit der fünften und letzten Strophe erreicht das Gedicht sozusagen den maximalen Grad an Bosheit oder gar Zynismus, denn die Verteidigung der Wölfe impliziert hier nicht nur die Verteidigung der Gewalt als politischen Akt. Die letzten beiden Strophen legen überdies, unter dem Deckmantel der Tiermetaphern Wolf und Lamm, eine Rechtfertigung der Gewalt an Frauen nahe: „gelobt sein die räuber: ihr,/ einladend zur vergewaltigung, werft euch aufs faule bett/ des gehorsams. winselnd noch/ lügt ihr. Zerrissen wollt ihr werden. Ihr/ändert die welt nicht.“

Vor dem Hintergrund aller fünf Strophen zeigt sich Enzensbergers Adaption der Wolf-und-Lamm-Metaphorik ganz und gar der fabelhaften Tradition verpflichtet. Das Gedicht gibt sich als eine poetisch inszenierte Fürsprache zu Gunsten des Rechts des Stärkeren zu erkennen. Zwischen den Zeilen scheint Herrschaft als männliche Herrschaft verherrlicht, die auch vor der Vergewaltigung der Frauen (in Gestalt der Lämmer) nicht zwangsläufig haltmachen muss. Es mag eine Überinterpretation darstellen, wenn man in dem Winseln der Lämmer einen weiteren Tiercharakter durchscheinen sieht: den Hund; ferner, dass dieser Hund nicht anders verstanden werden soll denn als gezähmter Wolf. Dann hätte Enzensberger sein Gedicht mit Fug und Recht nicht freundlich oder traurig, sondern *böse* genannt, stellte es doch nichts weniger in den Raum als ein Plädoyer für eine neue Raubtierhaftigkeit und *gegen* die Errungenschaften der Herde, kurzum: ein Plädoyer für das Recht des Stärkeren.

3. Wolf und Lamm und „mehr als ein Ende“: Helmut Arntzen und Hans Blumenberg

Ganz zu Beginn einiger abschließender Betrachtungen zu Wolf und Lamm wird hier zunächst noch nicht die Rede sein von dem besonderen Dreh, den Hans Blumenberg der geschichtsträchtigen Konstellation am Ausgang des 20. Jahrhunderts gegeben hat.⁶⁹ Es sei vorab immerhin betont, dass Blumenberg das verfeindete Paar als metaphorische Konstellation, die zusammen mit dem Politischen immer wieder einmal die Bühne der großen Politik betrat, so ernst nahm wie kaum jemand anders; so ernst, wie wohl kein anderer philosophischer Kopf nach Lessing – was daran liegen mag, dass Blumenberg zunächst überhaupt die Metapher gegenüber dem Begriff in einer vor ihm nicht gekannten Weise auf die Agenda nicht nur der Philosophie, sondern der Geisteswissenschaft überhaupt setzte.⁷⁰ Dahingehend ist seine späte Auseinandersetzung mit *Tiermetaphern* keineswegs als Marginalie seiner Arbeit an der Metapher überhaupt anzusehen, im Gegenteil: Tiermetaphern stellen ein mögliches Betätigungsfeld für Metaphorologen dar, wie Blumenberg mit diversen Texten eindrücklich vor Augen geführt hat, vor allem im Rahmen dessen, was man sein Glossenwerk nennen könnte. Hier erweist sich Blumenberg des Öfteren als Tierphilosoph *avant la lettre*, der mit seinen kurzen Arbeiten in Glossenform Einiges zur seit Jahren von den *Literary Cultural Animal Studies* auf die politische Agenda gesetzten Untersuchung der Tiermetapher, allzumal der Fabel, beizusteuern hat. Abzusehen ist das allein daran, dass Blumenberg, neben Wolf und Lamm, einem anderen

⁶⁹ Noch immer zu empfehlen für einen ersten, orientierenden und zugleich vertiefenden Zugang zum Werk Hans Blumenbergs ist der Band *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, hg. v. Franz Josef Wetz und Hermann Timm, Frankfurt a. M. 1999. Hierin erhält man nicht nur Einblick in die ‚großen‘ Themen des Philosophen (Metapher bzw. Metaphorologie, Arbeit am Mythos, Phänomenologie, Neuzeit etc.), das Überblickswerk stellt gleichzeitig eine erste ausführliche Bibliographie zu Blumenberg zur Verfügung.

⁷⁰ Zum Thema Metapher und Metaphorologie vgl. den so erkenntnisreichen wie pointierten Beitrag von Rüdiger Zill, „Wie die Vernunft es macht.... Die Arbeit der Metapher im Prozeß der Zivilisation“, in: *Kunst des Überlebens*, S. 164–183. Blumenberg selbst hat die wichtigsten Prämissen einer Metaphorologie in der bereits zu Anfang erwähnten Publikation *Paradigmen einer Metaphorologie* niedergelegt. Wer sich tiefer gehend mit dem Forschungsfeld Metaphorologie auseinandersetzen möchte, dem sei *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, hg. v. Anselm Haverkamp und Dirk Mende, Frankfurt a. M. 2009 empfohlen.

politischen Tier mit ähnlichem Stellenwert zahlreiche Glossen gewidmet hat: dem Löwen.⁷¹

Die folgende, sehr bekannte Fabel von Helmut Arntzen, die wohl in keinem Werk der Fabelforschung fehlt, das sich mit der Fabel im 20. Jahrhundert auseinandersetzt, lässt sich gewissermaßen als Brücke zu Blumenbergs Glossenwerk verstehen, das Blumenberg nicht nur als Philosophen ausweist, der die literarische Kleinstform einer prägnanten Analyse unterzieht, sondern ebenso als Poeten (auch dieser Umstand erinnert an Lessing), der sich selbst nicht nur als Fabeldichter ausprobiert, sondern vor allem auch besonderen Akzent darauf gelegt hat, dass eine Theorie der Fabel schwerlich von der poetischen Praxis abzukoppeln ist. Die formale Entschlossenheit, mit der Helmut Arntzen die ‚unheilvolle‘ Begegnung am Fluss in auffallend lakonischer Weise neu erfindet – schon in der Lakonik der Fabel findet ein erster Brückenschlag zu Blumenberg statt, der ein ums andere Mal die Lakonik der äsopischen Fabel bewundernd hervorgehoben hat⁷² –, um dem Problem des Rechts des Stärkeren eine unerwartete Wendung zu geben. Die Miniaturerzählung wirkt wie eine Blaupause, in der Blumenbergs Art und Weise der poetischen Umbesetzung der politischen Fabel, vorentworfen scheint. Die dreizeilige Variation der Fabel, die Arntzens Band *Kurzer Prozeß* entstammt, verwandelt das uns inzwischen hinlänglich bekannte Geschehen auf bis dato unbekannte Weise:

Der Wolf kam zum Bach. Da entsprang das Lamm.
 ‚Bleib nur, Du störst mich nicht‘, rief der Wolf.
 ‚Danke‘, rief das Lamm zurück, ‚Ich habe im Äsop gelesen‘.⁷³

Nicht bloß scheint das Lamm im Äsop gelesen zu haben, sondern Arntzen im Lessing, sorgt doch die 1966 erschienene ‚Miniaturfabel‘ dafür,

⁷¹ Vgl. Hans Blumenberg: *Löwen*, mit einem Nachwort von Martin Meyer, Frankfurt a. M. 2010 [2001].

⁷² Vgl. Hans Blumenberg: „Glossen zu Fabeln“, in: *Akzente* 28/4 (1981), S. 340–344. Blumenbergs Lob der lakonischen Bauweise und Ausführung der äsopischen Fabel „Zweimal ein Löwe“, deren Lakonik sich insbesondere im Gegensatz zur Rhetorik ergäbe, indem die Lakonik „als Gegenteil zur Rhetorik, ausgeübt inmitten der Rhetorik selbst und als deren Mittel“ begrifflich gemacht wird, findet sich in der vierten Glosse (S. 342).

⁷³ Zitiert nach Almut Suerbaum: „Fabel“, in: *Kleine literarische Formen in Einzeldarstellungen*, S. 89–109, hier S. 103.

dass die herkömmliche Handlungsstruktur auf gerade einmal drei Zeilen zusammenschumpft – als die Variation eines Stoffes, den Lessing bereits auf wenige Zeilen zusammengeschmolzen hatte, um dem uralten Streit zwischen Wolf und Lamm eine neue Wendung geben zu können. Das *intertextuelle Spiel*, das die verdeckte Übernahme und Neubearbeitung der Stoffe im Rahmen der ‚normalen‘ Intertextualität der Fabelgattung nicht nur transparent macht, sondern eben mit diesem spielerisch umgeht, lässt sich als Fortsetzung von Lessings Ideal einer *ars inveniendi* begreifen. Zwar bleiben die Konturen des Problems vom Recht des Stärkeren noch immer sichtbar, doch scheint die Auseinandersetzung im ersten Moment nicht mehr auf ‚Große Politik‘ hinauszulaufen. Lessings Aufweichung der statischen Rollen von gut und böse, der Aufhebung des Gegensatzes von Recht und Unrecht, aus einer Zeit des Übertritts in eine bürgerliche Gesellschaftsordnung, die das Naturrecht reformierte, hat Bestand auch bei Arntzen und wird für die bundesrepublikanische Demokratie reaktualisiert. So glückt es dem Lamm auch in Arntzens Fabel, den Aggressor auf Distanz zu halten, obgleich es im vorliegenden Fall weder von einer Mauerzinne noch von einem Fluss geschützt wird, der sich zwischen die Protagonisten geschoben hätte. Das Lamm wird, so lässt sich Arntzens Fabel letztlich lesen, von seiner eigenen Klugheit vor Schlimmerem bewahrt. Erworben hat es diese überlebensnotwendige Bildung durch das Studium von Fabeln, worauf übergreifend die Lektüre des Äsop hindeutet. Diese neu erworbene, andere Form der Souveränität, die das Lamm durch sein Wissen erwirbt, ein *souveränes Wissen* sozusagen, kehrt die „Handlung gegen den Strich der Tradition“, wie es Almut Suerbaum zu recht angenommen hat: Arntzens Lamm praktiziere genau das, „was die Fabel zu lehren“ versuche, indem „Einsicht in Lebenspraxis“ umgesetzt würde; mit dem Ergebnis, dass Arntzen „die traditionellen Machtverhältnisse der Fabel von Wolf und Lamm um[ge]kehrt“ habe.“⁷⁴ Dies freilich ereignete sich bereits in Lessings Fabel „Der Wolf und das Schaf“. Bezogen auf die Logik der Handlung war es allerdings der Kontingenz geschuldet, dass sich die „traditionellen Machtverhältnisse“ umkehren konnten. Mit dem von ihm neu geschaffenen Szenario blieb Lessing der Aufrechterhaltung einer vornehmlich *moralischen* Szene verpflichtet, die ihre Hauptaufmerksamkeit auf einem *Menschenbild* belässt, auch wenn

⁷⁴ Ebd.

es ihm darum ging, etablierte Charaktere in Frage zu stellen. Bei Arntzen hingegen gewinnt der einzelne Fall, den die Fabel als modellhafte Anordnung in Szene setzt, mehr einen Zug ins Allgemeine, bezogen auf eine Reaktivierung des frühaufklärerischen Bildungsideals. Die von der Fabel inszenierte und ausgestellte Selbstreflexivität macht es möglich, sie als Wiederaufnahme einer positiven Anthropologie zu verstehen. Hiernach versteckt sich in Arntzens Fabel die trotzige Botschaft, dass die Fabel, wie vielfach behauptet wurde, keineswegs mit Ablauf des 18. Jahrhunderts quasi dem Untergang geweiht war. Gerade die neue entstandene parlamentarische Demokratie der jungen Bundesrepublik Deutschland, in der die Fabel allein deshalb wieder an Attraktivität gewann, weil die Jahre 1933–1945 (man denke an Sternbergers Intention, den Glauben an das Selbstdenken wiederzugewinnen) einen absoluten Tiefgang der Bildung mit sich brachten: „Durch die Zerstörung des Rechtsstaates erzeugten die Nationalsozialisten“, wie Ehrke-Rotermund/Rotermund mit Blick auf Sternberger angemerkt haben, „ein zu ‚Eigenregungen‘ unfähiges, ‚denaturiertes Volk‘: „Der Einzelne verlernte, selbständig zu urteilen und zu entscheiden [...]“.⁷⁵ Arntzens Dreizeiler ist als Werbung für die literaturdidaktische Form, als neuerlicher Aufweis einer Handlungsmacht durch die Fabel anzusehen, die auf eine Macht des Wissens verweist und sich zu dem Zweck sogar *allegorisiert*: Lesen macht klug, Fabellektüre noch klüger, so die implizite Botschaft der Auseinandersetzung zwischen Wolf und Lamm. Ein weiteres Mal soll die Fabel die Menschen bilden; wobei das durch sie erworbene Wissen sich unmittelbar lebenspraktisch umsetzen lasse – so die Jahrhunderte alte, erneuerte Erwartung an die Gattung. Arntzens Fabel ist letzten Endes als Allegorie auf die Fabel zu verstehen. Dass diese Allegorie sich ausgerechnet Wolf und Lamm bediente, verweist einmal mehr, zumal in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert, darauf, wie groß deren politisches Potenzial eingeschätzt wurde und wie man sich der beiden Fabeltiere immer wieder bediente, um den eigenen politischen Interessen eine möglichst große Kraft der Anschauung zu verleihen.

Nun führt die selbstreflexive Vereinnahmung von Wolf und Lamm zu einem bemerkenswerten, ironischen Nebeneffekt. Mit der modernen

⁷⁵ Vgl. Ehrke-Rotermund/Rotermund: *Zwischenreiche und Gegenwelten*, S. 205.

oder gar postmodernen Umarbeitung des Stoffes vollzieht sich eine komplette Umkehrung der Rollen auf den konkret dargestellten Fall und das Recht des Stärkeren bezogen, denn die blitzartige Distanzierung des Lammes vom Fabelwolf beruht auf dem tradierten Wissen – letztlich der Fabeltradition selbst –, mit dem das Lamm über die Wolfsnatur aufgeklärt wurde. Die solcherart veränderte Handlung verschiebt die Souveränität nun *vollends* auf Seiten des Lammes. Der Wolf wird auf Grund seiner Geschichte, die ausschließlich negativ besetzte, böse oder ungerechte Wölfe kennt, ausgegrenzt. Konnte das Lamm aber wissen, dass ausgerechnet dieser Wolf nicht ein freundlicher sein würde? Dass sich Wölfe in der Zwischenzeit nicht doch geändert haben könnten?

Vor diesem Hintergrund führt Arntzens Fabel, ganz der aufklärerischen Tradition von Wolff, Gottsched und Lessing verpflichtet, ihre eigene Dialektik mit sich. Das Lamm erkennt schon auf die Distanz die Gefahr, die ihm vom Wolf droht; indem es „entspringt“, kann es überleben. Doch das hat seinen Preis: Wissen, so dachte man sich, bildet alle Menschen gleichermaßen; es öffnet (um an eine äußerst populäre Metapher des 18. Jahrhunderts zu erinnern) ihre ‚Herzen‘ und macht sie allem Fremden gegenüber freundlich und aufgeschlossen. Doch mit Wissen, zumindest wenn es sich um ein anthropologisches Wissen handelt, das eine bestimmte *Natur* oder bezogen auf die Fabel: einen Charakter in seine Gegenstände (was Artefakte genauso wie Pflanzen, Tiere oder andere Menschen betrifft) einschreibt, geht immer auch eine Exklusion, eine Ausgrenzung einher; mehr noch, wenn es sich um ein *physiognomisches* Wissen handelt, das auf die Fabelgattung von Anbeginn, als eines ihrer Grundprobleme, einen Schatten wirft. (Niemand hat sich dieses Problems entschiedener angenommen und dasselbe poetisch ausgehandelt als Jean de La Fontaine.) Vor diesem Problemhorizont geht mit Arntzens Plädoyer für die Fabel, für ihre epistemologische Relevanz, auch das Plädoyer für ein anthropologisches, im Fall von Wolf und Lamm, physiognomisches Wissen einher, das ein System zur Früherkennung von Feinden, zumindest der Erkenntnis von gut und schlecht, bereitstellt. Durch das Äußere lässt sich bereits auf den Charakter schließen: Das ist der Grund, warum sich das Lamm gar nicht erst auf den Wolf einlässt, der dem Lamm hinterher ruft, es möge doch bei ihm bleiben: „Bleib nur, Du störst mich nicht“, lässt Arntzen seinen *lupus in fabula* sagen. Das

aufgeklärte Lamm allerdings sucht souverän das Weite – es weiß ja, mit wem es zu tun hat.

Die Blumenberg-Variationen

Man könnte versucht sein, die nun folgende Fabel, die sich hinter einem kurzen Text aus Blumenberg Glossensammlung „Wolf und Lamm und mehr als ein Ende“ verbirgt, als eine Replik auf die zuvor besprochene aufzufassen:

Wolf und Lamm kamen zugleich ans Fließchen, um zu trinken. Das Lamm stellte sich stromauf.

Du trübst mir das Wasser, sagte der Wolf.

Das Lamm schwieg.

Warum sagst Du nicht, was Äsop für diesen Fall den Lämmern vorgesagt hat?

*Ich kenne die Geschichte, erwiderte das Lamm. Ich rede nicht mehr mit Wölfen, bevor sie mich fressen.*⁷⁶

Auch Blumenberg, dessen Kenntnis von Lessings Auseinandersetzung mit der Fabel zunächst dadurch leicht zu belegen ist, dass er sie in der neunten seiner insgesamt fünfzehn Glossen aus „Wolf und Lamm und mehr als ein Ende“ ausführlich analysiert, versichert sich der Pointe der selbstreflexiven Fortsetzungsgeschichte und schreibt sie nach seinem Dafürhalten um. Mit Lessing – zumindest im Hinblick auf die Gattung der Fabel – verbindet Blumenberg übrigens weitaus mehr als man bislang angenommen hat, was darin liegt, dass die kleinen Texte des Letztgenannten, trotz der sprunghaft ansteigenden Popularität ihres Verfassers seit einigen Jahren, bislang kaum tiefgehender untersucht wurden.⁷⁷ So weisen die mannigfach verstreuten Anmerkungen zu Fabeln verschiedener Verfasser nicht selten die Tendenz aus, diese einem (bisweilen

⁷⁶ Blumenberg: „Wolf und Lamm und mehr als ein Ende“, S. 20.

⁷⁷ Eine Ausnahme stellt der Band *Permanentes Provisorium. Blumenbergs Umwege* dar, hg. v. Michael Heidgen, Matthias Koch und Christian Köhler, dar (Paderborn 2015). Vgl. darin vor allem den Beitrag von Pierre Mattern: „Ich habe Nessay gesehen.“ Zur Fremd- und Selbstreferenz in Blumenbergs Anekdotenglossen“, S. 159–172.

schneidenden) ästhetischen *Urteil* zu unterwerfen – vor allem ausgerichtet am antiken Ideal der äsopischen Fabel, das auch Lessings Ideal war; was sich an dem kleinen Text „Über den Phäder“⁷⁸ in exemplarischer Weise zeigt. Blumenberg ging dann bisweilen dazu über, die kritisierten Fabeln bei Bedarf, wie es auch Lessing regelmäßig praktiziert hat, zu verbessern. Auch er ist im Sinne einer *ars inveniendi* an der „Vollkommenheit“ einer Fabel interessiert⁷⁹ und er scheint, zumindest stellenweise, Lessings Abneigung gegen La Fontaines Stil (weitgehend unhinterfragt) übernommen zu haben,⁸⁰ obwohl Blumenbergs poetischer Umgang mit Wolf und Lamm im Zuge der angewandten narrativen Strategien der Lafontainschen Herangehensweise an die Fabel ähnelt.

⁷⁸ Vgl. Gotthold Ephraim Lessing: „Über den Phäder“, in: Ders.: *Werke 1758–1759*, S. 424–432.

⁷⁹ Vgl. Hans Blumenberg, „Meeresbeschimpfung“, in: Ders.: *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt a. M. 1988, S. 7. Hier kommentiert Blumenberg eine „Fabel des Äsop“, die von einem Schiffbrüchigen handelt. Zunächst kritisiert er mit einem Lessing würdigen Gestus recht harsch die Moral der Fabel, die „[w]ie so oft im Fabelwesen [...] weit entfernt von dem“ sei, was man erwarte. Anschließend an sein umfassendes Urteil, die Fabel sei zwar „schön“, aber „nicht vollkommen“, setzt er die Urteilsbegründung: „Sie enttäuscht, weil an den Winden hängen bleibt, daß die See sich mit der festen Erde gleichsetzen, die für den Griechen überzeugendste Berufung auf ihre Physis aussprechen kann. Die Fabel ist ein Fragment; die Winde, nun ihrerseits vom Schiffbrüchigen getadelt, hätten noch das Wort haben müssen.“ Mit seinen letzten Worten nimmt Blumenberg sogleich Anlauf – und es passiert nun das, was wir am Gegenstand von Wolf und Lamm auf den nächsten Seiten ausgiebig betrachten werden –, die Fabel zu verbessern, indem er sich für die Winde eine abschließende Antwort ausdenkt: „Die See ist nicht wie das Land. Wenn wir uns auf dieses stürzen, rührt es sich nicht. Dazu bedarf es des Erderschütterers. Wäre die See uns nicht gefügig, gäbe es keine Wogen, keine Schiffbrüche.“

⁸⁰ Diese Einschätzung vermittelt der kleine Text „Schon wieder Appetit zu Feigen“ (*Die Sorge geht über den Fluß*, S. 25–35) der eine dreifache Umsetzung desselben Fabelstoffes vergleichend betrachtet, darunter die antike äsopische Fabel, die La Fontaine umgearbeitet hat – in einer Weise, die von Blumenberg (wiederum meint man Lessing sprechen zu hören) scharf getadelt wird, vor allem, weil der französische Fabeldichter die Fabel in Richtung einer Allegorie gebracht habe: „La Fontaine hat im vierten Buch seiner Versfabeln ‚Le berger et la mer‘ aufgenommen, abgewandelt im Zentrum der Hirtenabsage an das Meer. [...] Alles, was sich die antike Fabel versagt hatte, ist hier leichtfertig eingeführt: Personifikation, Abstraktion des Streitwerts, Umwandlung des Fremden in den Anderen, an den sich die allegorischen Wesen wenden sollen und können, weil er keine Erfahrung mit ihnen hat. Da eilt alles auf die Moral zu, von deren Blässe das nicht einmal entwickelte Bild eines am Ufer sinnend Sitzenden schon ganz und gar verflüchtigt ist. La Fontaine hat hier nicht nur eine seiner schwächsten Rezeptionsleitungen der Äsopik vorgewiesen, sondern auch erkennbar gemacht, in welchem Maße die Moral – statt dem Fabelbild eher unvermittelt angehängt zu sein, wie so oft in der äsopischen Tradition – die Imagination bedrängt, wenn didaktische Überdeutlichkeit die Allegorie begünstigt.“ (S. 33)

Die nun vielleicht prägnanteste Abweichung zu der von Arntzen umgearbeiteten Handlung besteht darin, dass das Lamm es versäumt, rechtzeitig Distanz zwischen sich und den Angreifer zu bringen und somit den Wolf eben doch in seine unmittelbare Nähe lässt – was das Lamm um nichts weniger als die Möglichkeit seines Überlebens bringt. Auch findet sich kein Pendant zum rettenden Fluss, sodass der Fabelwolf in klassischer Manier die Partie zu seinen Gunsten entscheidet. Dessen ungeachtet hält die Blumenbergsche Variation der Fabel aber doch noch eine Pointe in der Hinterhand, die sich mit La Fontaines Fabelwerk solidarisch zu erklären scheint.⁸¹ Möglich wird diese Einschätzung in Anbetracht dessen, was Blumenberg in der zehnten Glosse über Lessings Fabel „Der Wolf auf dem Todbette“ schreibt, dass nämlich ihr Dichter „aus zwei Stücken klassischer Moralität ein modernes Stück Moralistik“ gemacht habe.⁸² So gesehen lässt sich Lessings poetische Praxis auf die Moralistik zurückführen – vielleicht gar auf die französische Moralistik. Diese hätte durch La Fontaine, dessen Fabeln in zahlreichen Fällen Regelverstöße gegen die „klassische Moralität“ erproben, eine *moderne Fabelliteratur* begründet, die man als von Lessing weitergeführt betrachten könnte. Diese Überlegung macht vor allem dann Sinn, wenn man sich den Gedanken erlaubt, dass die theoretische Verteidigung einer positiven Anthropologie im Fabelwerk Lessings, zumindest streckenweise, in eine negative Anthropologie umgeschlagen ist. Diese Linie einer modernen Fabel kann man als zunächst von Arntzen, dann von Blumenberg (der sich fraglos außerhalb der Glossensammlung „Wolf und Lamm und mehr als ein Ende“ nur sehr sporadisch als Fabeldichter verdingte) fortgesetzt betrachten. Und natürlich haben im 20. Jahrhundert, in dem die Fabel eine kleine Renaissance erlebte, noch andere Fabeldichter (man denke an James Thurber, Wolfdietrich Schnurre, Ambrose Bierce) die Gattung modernisiert. Nun geht es an dieser Stelle um die Besonderheit der Fabel von Wolf und Lamm und um die Frage, wie man zu welcher Zeit das Recht des Stärkeren ins Bild gesetzt hat und welche Handlungsoptionen sich infolgedessen für die Leser der jeweiligen Wolf-und-Lamm-Fabel ergaben.

⁸¹ In einer Glosse, die Blumenberg einer Löwenfabel La Fontaines gewidmet hat, wird ihr Autor gegen einen seiner Illustratoren (Grandville) in Schutz genommen, der mit seiner Verbildlichung eines Disputs zwischen einem Maler und einem Löwen die Pointe des Fabeldichters in den Augen Blumenbergs verkannt hat, vgl. Hans Blumenberg: *Löwen*, S. 9–10.

⁸² Blumenberg: „Wolf und Lamm und mehr als ein Ende“, S. 24.

Allein der Umstand, dass Blumenberg auch jene Glossen, die man ohne zu zaudern Fabel nennen würde, mit der Bezeichnung „Glosse“ belegt, macht den Willen deutlich, die klassische Form der Fabel aufzusprengen. Doch ging es ihm nicht nur um die Fabel als einem literarischen Gebilde – denn letzten Endes sah sich Blumenberg ja in erster Profession als Philosoph und nicht als Literat. Wichtig war ihm aber offenbar die Aufhebung einer Trennung zwischen Theorie und Praxis, zwischen philosophischer und narrativer Sprache, was der Fabelgattung insofern eine neue Facette hinzufügt, als Blumenberg – anders als Lessing, der seine Abhandlungen über die Fabel noch von dem poetischen Fabelwerk getrennt behandelt hatte – Theorie und Praxis trennscharf auseinanderhält. Auch hierin findet sich ein philosophischer Anschluss an die Moralistik, besonders an Montaigne, der des Öfteren Eingang in Blumenbergs Schriften gefunden hat.

Die angekündigte Pointe von Blumenbergs Wolf-und-Lamm-Fabel ist nun darin zu suchen, dass in ihr, getragen von den Rollen der Fabeltiere Wolf und Lamm, das Modell einer *geteilten Souveränität* entworfen wird. Dieses behält als Kern das klassische Thema der Fabel, das sich um Macht und Recht dreht, bei. Der durchweg heitere Ton, in dem die Glossen in dem *Akzente*-Beitrag „Wolf und Lamm und mehr als ein Ende“ abgefasst sind, täuscht nur oberflächlich interessierte Leser – Einige von ihnen sahen in Blumenbergs gelegentlich abgefasster Kurzprosa längere Zeit lediglich feuilletonistische Fingerübungen. Gegen die wölfische Souveränität, die die physische Überlegenheit auf ihrer Seite hat, ist kein Kraut gewachsen, auch in Blumenbergs Augen nicht. Die Moralistik glaubte nicht an die Besserung der Menschheit, jedenfalls nicht in einem absoluten Sinne, von der sie ein skeptisches Bild hatte. Paradoxer Weise versuchte die Moralistik trotzdem, die Menschen zu bessern – freilich nicht im Sinne einer didaktisch ausgerichteten Aufklärung, sondern im Glauben an die freie und individuelle Kraft der Selbstreflexion. Dem Lamm, das sich dem Gespräch mit dem Wolf nicht von vornherein durch Flucht entzieht, bleibt nur der souveräne Akt des Schweigens: die Genugtuung, dem Wolf den Triumph seiner lückenhaften Beweiskette versagt zu haben. Es ist ein bitterer Triumph: nicht einer des Überlebens, lediglich ein Triumph des Wissens.

Diese fünfte Glosse, die, wie man ergänzen müsste, bezeichnender Weise die Überschrift „Bildungserfolg“ erhalten hat, lässt sich als Auftakt eines beispiellosen Experiments betrachten, die Wolf-und-Lamm-Fabel in ein Kaleidoskop unterschiedlicher Variationen oder Perspektiven zu verwandeln. Schon die erste Durchsicht der wenigen Seiten langen Glossensammlung führt vor Augen, dass Blumenberg mit den fünfzehn Glossen einen formal komplett anderen Weg eingeschlagen hat, als in der Versammlung von vier Glossen zur Geschichte von Wolf und Lamm im Medium der Fabel sechs Jahre zuvor. In „Wolf und Lamm. Vier Glossen zur Fabel“ ging es noch vornehmlich darum, den Weg einer politischen Fabel durch die Antike und Neuzeit anhand von vier Stationen (Äsop, Luther, Steinhöwel, Hebbel) zu verfolgen und kritisch gegeneinander abzuheben. „Wolf und Lamm und mehr als ein Ende“ indes wird man als eine konzeptuell weiterentwickelte, übergeordnete Arbeit an der *Metapher* von Wolf und Lamm verstehen können, die von Blumenberg im Rückblick auf Geschichte und Gegenwart an allen möglichen Stellen und in diversen Kontexten aufgestöbert wird, um die bildliche Umsetzung vom Recht des Stärkeren umfassend zu historisieren, aber auch neu zu arrangieren und zu fingieren. Während einige der Glossen in „Wolf und Lamm und mehr als ein Ende“ sich unzweifelhaft als fabelhafte Fortschreibung der Fabel „Der Wolf und das Lamm“ entziffern lassen, existieren andere Textformen, die eher Kommentare zu bestimmten Fabeln oder Metaphern darstellen, die mit Wolf und Lamm als Akteuren zu tun haben; während wieder andere Glossen anekdotischen Charakter aufweisen: so etwa die dreizehnte, die einen Fund aus Helmut Allardts⁸³ *Moskauer Tagebuch* kommentiert:

Der deutsche Botschafter in Moskau zur Zeit des Gewaltverzichts-antrags, Helmut Allardt, präsentiert den Lesern seines ‚Moskauer Tagebuchs‘ als russisches Sprichwort *Die Wölfe sollen satt werden und die Schafe am Leben bleiben*. Wer weiß, ob nicht auch diesen Satz der Slawist Dimitrij Tschizewskij auf seine Art kommentiert hätte: *Wovon man nicht weiß, wer es gesagt hat, ist russisches Sprichwort*.

Immerhin ist es ein Paradox von anderem Kaliber als der ‚bürgerliche‘ Ratschlag, die Kuh am Leben zu lassen, die man melken

⁸³ Helmut Allardt war ein deutscher Diplomat und Botschafter der Bundesrepublik Deutschland von den 50er Jahren bis zu Beginn der 70er Jahre, unter anderem auch in Moskau.

wolle. Denkt man sich, Äsop, dem so viele Herkünfte nachgesagt wurden wie Homer Geburtsinseln, hätte schon Russe sein können, wäre jene Spruchweisheit dem Wolf seiner Fabel zur Vertrauenswerbung in den Mund gelegt worden.

Dann hätte sich die Szene am Flussufer etwa so abgespielt: Das Lamm sah den Wolf aus dem Wasser trinken, trat an ihn heran und fragte ihn ob er satt sei.

Wie Du siehst, erwiderte der Wolf. Da stellte sich das Lamm vertrauensvoll neben den Wolf und stillte seinen Durst.

Hernach hätte das Lamm nicht mehr sagen können, ob es flussaufwärts oder flussabwärts vom Wolf gestanden hatte.⁸⁴

Es ist nicht notwendig, jede der fünfzehn Glossen zu analysieren, um einen hinreichenden Eindruck von Blumenbergs facettenreicher Umdeutung zahlreicher Wolf-und-Lamm-Metaphern zu gewinnen. Die nähere Betrachtung zweier weiterer Beispiele sollte detaillierter verdeutlichen können, in welche Richtung sich die Arbeit an der Metapher von Wolf und Lamm bewegt. Diesbezüglich operiert die Glossensammlung kontinuierlich in zwei Richtungen, indem zwei Denk- bzw. Schreibweisen miteinander verzahnt werden: eine philosophische in Form eines kurzen Kommentars, der auf die Wirklichkeit eingestellt ist und nicht selten weit in die Historie der Metapher abtaucht. Die ‚Abenteuer‘ von Wolf und Lamm werden mit Bezug auf die unterschiedlichsten Stimmen (etwa Odo von Cherington, Sigmund Freud, Arthur Schopenhauer) kommentiert. Die philosophische wechselt sich mit einer literarischen ab, die eine Reihe von Variationen der ‚Urfabel‘ erzeugt, in denen das Recht des Stärkeren – wie es bereits der Titel verspricht – stets in mehr als in eine Richtung weitergedacht wird. Es gehört vor dem Hintergrund zu den wesentlichen textuellen Strategien von „Wolf und Lamm und mehr als ein Ende“, dass sich eine fiktionale und eine auf die Wirklichkeit gerichtete Rede, dass sich ästhetische und poetische Einstellung auf den Gegenstand Wolf und Lamm beständig durchmischen – bisweilen sogar innerhalb einer einzigen Glosse, wie es eben in der dreizehnten zu beobachten ist, die den Tagebucheintrag von Allardt betrifft.

Bereits der Auftakt der Glosse deutet daraufhin, dass das in ihr verhandelte Geschehen, das den ersten Teil der Glosse betrifft, nicht auf die

⁸⁴ Blumenberg: „Wolf und Lamm und mehr als ein Ende“, S. 25 f.

Erzählung einer Fiktion hinausläuft. Blumenberg setzt sich mit anderen Worten nicht die Maske des Erzählers auf, sondern spricht als Blumenberg in seinem eigenen Namen. Das russische Sprichwort „Die Wölfe sollen satt werden und die Schafe am Leben bleiben“ bildet den Anlass zu dem Gedankenspiel, ob man die scheinbar von der Natur vorgegebene Feindschaft der beiden Parteien nicht etwa auch versöhnlich enden lassen könnte: im Sinne des Überlebens *beider* Parteien. Die Möglichkeit einer friedfertigen Lösung des uralten Konflikts, die Möglichkeit der Auflösung uralter Feindschaft bildet so etwas wie den roten Faden, der sich durch alle Glossen hindurchzieht und als politische Option, obgleich mit heiterem Ton vorgetragen, einer ernsthaften Betrachtung unterzogen bzw. innerhalb verschiedener poetischer Versuche über Wolf und Lamm praktisch erprobt wird: angefangen bei der bereits im Zusammenhang mit dem Tierfrieden eingeführten Glosse „In Utopia“, über die mögliche Sublimierung einer Raubtierkultur, an deren „Dauerhaftigkeit“ der „alte Freud“, wie Blumenberg in der elften Glosse („Der Wolf sublimiert seinen Lammhunger“) preis gibt, nicht glauben mochte und diese zudem in Deutschland „zusammenbrechen“ sah,⁸⁵ bis hin zur Reflexion über die gelungene oder nicht gelungene Pragmatik eines Sprichworts.

Vor dem Hintergrund dieser unterschiedlichen Zugänge zu einer politischen Metapher von außergewöhnlichem Format wird deutlich, dass Blumenberg sich gegen Ende des 20. Jahrhunderts dieser Metapher resp. der Fabel noch einmal in einer ganz anderen Weise zuwendet als etwa Carl Schmitt, der sein Feindschafts-Theorem durch die kräftige Mithilfe von Wolf und Lamm nachdrücklich zementieren wollte.⁸⁶ Ganz anders auch, als es bei Sternberger zum Ausdruck kam, der eine pragmatische

⁸⁵ Ebd., S. 20 f.

⁸⁶ Gleichwohl lassen sich, wie Alexander Schmitz und Marcel Lepper mit Hilfe des Briefwechsels zwischen Hans Blumenberg und Carl Schmitt eindrücklich dokumentiert haben, „[n]icht allein dem Werk Carl Schmitts [...] Einsichten über Strukturlogik und Handhabung ‚asymmetrischer Gegenbegriffe‘ ablesen“, auch Blumenbergs „Kontroversen“ stehen, wie das Nachwort zum Briefwechsel („Logik der Differenzen und Spuren des Gemeinsamen: Hans Blumenberg und Carl Schmitt“) gleich eingangs feststellt, „im Zeichen ‚gegenstreibiger Konstellationen““. Zurecht vermeiden es Schmitz und Lepper, Schmitts ‚Leib-und-Magen-Begriff‘ der Feindschaft auf Blumenbergs Schriften zu übertragen. Vgl. Alexander Schmitz/Marcel Lepper: „Nachwort“, in: *Hans Blumenberg und Carl Schmitt: Briefwechsel 1971–1978 und weitere Materialien*, hg. u. mit einem Nachwort versehen von Alexander Schmitz und Marcel Lepper, Frankfurt a. M. 2007, S. 253–306, hier S. 253.

Zurichtung mehrerer Varianten vornimmt, um die Rollen der Fabeltiere gegen Hitler und die NSDAP politisch in Stellung zu bringen. Nachdrücklich hebt sich Blumenbergs Versuch über Wolf und Lamm auch von Enzensbergers Gedicht „Verteidigung der Wölfe gegen die Lämmer“ ab, das, wie ich versucht habe zu zeigen, eine an Nietzsche erinnernde, ironisch gebrochene Apologie des Rechts des Stärkeren fingiert. Stellt man die von La Fontaine nachdrücklich in den Vordergrund gestellte Frage nach der moralischen Beurteilung des Rechts des Stärkeren, vor allem bezüglich der formalen Durchführung abermals, so fließen in Blumenbergs Panorama der Metapher Wolf und Lamm eine Vielzahl möglicher Perspektiven auf das Problem ineinander. Und das bringt – formal an La Fontaines Paradox der Fabel erinnernd – einen Jahrhunderte langen, selbstverständlichen Gebrauch der Metapher, die Repräsentationskraft der Charaktere selbst ins Schwanken; eine Metapher, die schon immer vielleicht als *das* bildliche Pendant zum Begriff der Feindschaft oder eben als bildlicher, idealtypischer Ausdruck des Rechts des Stärkeren galt: Wo bei sich der Wolf stets böse, ungerecht oder zornig verhalten musste, das Lamm hingegen höflich, demütig, fromm und unschuldig: wie das sprichwörtliche *Unschuldslamm* eben.

Das „Paradox“, das Blumenberg in dem von Allardt aufgegriffenen, russischen Sprichwort am Werk sieht, und das er gegen das von ihm als „bürgerlich“ gekennzeichnete Sprichwort „die Kuh am Leben zu lassen, die man melken wolle“ abgrenzt, macht die moralische Achse sichtbar, auf der die Fabel nun eine Umdrehung weitergedreht wird. Während das zweite Sprichwort nahe legt, dass das Überleben als Preis die Ausbeutung des Überlebenden bedeutet – was sich als typisch ‚bürgerliche‘ Doppelmoral kennzeichnen ließe –, stellt das Satt-Werden bei gleichzeitigem Überleben des Anderen einen wirklichen politischen *Konsens* her, der eben *auch* möglich ist – insofern man das Gespräch mit dem Anderen sucht. Somit wird die Notwendigkeit eines Rechts des Stärkeren mit dem Sprichwort selbst zurückgewiesen.

Dieselbe Konsequenz legt die sich im zweiten Teil der Glosse anschließende Fabel nahe, die von der Reflexion über das von Allardt zitierte Sprichwort in einen poetischen Modus hinüberwechselt – dessen Intention wird gewissermaßen in eine fabelhafte Variation zu Wolf und Lamm verwandelt:

Das Lamm sah den Wolf aus dem Wasser trinken, trat an ihn heran und fragte ihn ob er satt sei.

Wie Du siehst, erwiderte der Wolf. Da stellte sich das Lamm vertrauensvoll neben den Wolf und stillte seinen Durst.

Hernach hätte das Lamm nicht mehr sagen können, ob es flussaufwärts oder flussabwärts vom Wolf gestanden hatte.

Dass die Fabel, beraubt um den ihr vorausgehenden Kommentar, unter Umständen wenig sensationell wirken mag, treibt nur Blumenbergs Ansinnen umso eindrücklicher hervor, der die Szene – mit voller Absicht – um ihre gewohnte Dramatik beraubt haben dürfte. Dass „Gespräch“ und überdies „Vertrauen“ (kurz gesagt: Diplomatie) im politischen Dialog notwendig sind, bürstet die konventionelle Semantik der Fabel gegen den Strich und dämmt überdies ihr dezisionistisches Potenzial ein. Durch die verschiedenen Spielarten, die Blumenberg der Fabel, übergreifend der Metapher von Wolf und Lamm, zukommen lässt, wird eine Relativierung des in der Handlung so häufig reproduzierten Sachverhalts provoziert – gleichermaßen als Entideologisierung eines bestimmten Metapherngebrauchs.

4. Epilog

In dieselbe Richtung weist die vierte Glosse, die gleichermaßen eine kurze fiktionale Erzählung darstellt. Sie ist die letzte Variation einer Begegnung, die uns nun über so viele Seiten begleitet hat. Blumenbergs moderner Fabel kommt sozusagen das abschließende Wort dieser Untersuchung zu, die zum Ziel hatte, den Wandel der Metapher von Wolf und Lamm anhand ihrer prägnantesten Stationen, von den Anfängen der griechischen Antike bis Ende des 20. Jahrhunderts, darzustellen. Blumenbergs Text „Wolf und Lamm und mehr als ein Ende“ das letzte Wort zu überlassen bedeutet, dass ich diese Fabel nicht mehr *in extenso* interpretieren werde; nicht zuletzt, um die bemerkenswerte Phantasie, mit der der Wolf-und-Lamm-Stoff von Blumenberg umgedichtet worden ist, nicht in ihrer poetischen Kraft zu beschneiden. Man kann darin, wenn man möchte, eine gewisse Komplizenschaft, vielleicht ein heimliches Einverständnis mit Blumenbergs Umbesetzung einer politischen Fabel,

ja politischen Metapher sehen. Das eigenwillige Vexierspiel, das dieser mit dem Recht des Stärkeren in Gang setzt, beruht auf dem Kunstgriff der Schöpfung einer dritten Partei, die in die Fabel eingeschleust wird. Vor dem Hintergrund gelingt es dem Verfasser (den poetischen Einfällen eines Lessing oder La Fontaine in nichts nachstehend) einen vollständig neuen *point of view* in die Fabel einzuführen. Er bietet seinem Verfasser die Möglichkeit, die Grenzen der Handlung produktiv zu verschieben.

Neben dem Raub- und Weidetier greifen nun zwei kleinere Tiere ins Geschehen ein, die dasselbe sozusagen als Beobachter von der Froschperspektive aus in den Blick nehmen: ein jüngerer und ein alter Käfer, die Blumenberg in der Rolle des Schülers und Lehrers auftreten lässt. Das sokratisch anmutende Gespräch, auf das der Titel der Fabel („Weltansicht, nah und fern“) bereits Bezug nimmt, kehrt gegen Ende des 20. Jahrhunderts noch einmal die gewohnten Rollen von Wolf und Lamm um. Wenn die Fabel uns eine moralische Wahrheit an die Hand gibt, so hält Blumenbergs Fabel eine bereit, die nicht nur die formalen Kunstgriffe eines Lessing adaptiert, sondern unter philosophischen Gesichtspunkten der Weisheit eines La Fontaine und der Moralistik würdig ist: nämlich, dass moralische Wahrheit am Ende vom Standpunkt des Beobachters abhängt, oder um es metaphorisch auszudrücken: im Auge des Betrachters liegt. So kann sich eine sicher geglaubte Weltsicht jederzeit in ihr Gegenteil verkehren – worüber der alte Käfer den jüngeren, zur Gelassenheit aufrufend, aufklärt:

Zwei Käfer erstiegen die Höhe eines Grashalms, um sich durch Ausblick mehr Einblick in ihre Lage zu verschaffen.

Von der Spitze des Halms aus sahen sie in der Ferne den Wolf, in der Nähe das Lamm.

Ich habe Angst, sagte der jüngere Käfer, daß dieses schreckliche Untier da hinten hierherkommen und alles verwüsten könnte. Was soll da aus uns werden?

Du solltest an das Lamm denken, erwiderte der alte Käfer. Es ist schon hier und grasst ganz in der Nähe. Es sieht harmlos und freundlich aus: Aber es frißt den ganzen Tag um ein Schaf zu werden. Fast unvermeidlich wird es auch unseren Halm erreichen und keine Notiz davon nehmen, daß wir darauf sitzen und keinen Nährwert für Lämmer haben.

Daran habe ich nicht gedacht, mußte der jüngere Käfer zugeben. Wo bleibt der Sinn des Lebens und der Welt, wenn wir so beiläufig und ohne höheren Nutzen gefressen werden sollten?

Mach dir um die Welt keine Sorge, schloß der ältere Käfer den Disput und begann mit dem Abstieg von dem Grashalm. Wer nach dem Sinn des Lebens fragt, sei krank, soll einer von denen gesagt haben, die die Hüter der Schafe hüten. Für uns gilt, daß der Sinn der Welt und des Lebens beim Wolf da in der Ferne gut aufgehoben ist: Er wird, wenn das Lamm genug gefressen hat – vielleicht zufällig auch uns –, das Lamm fressen.

LITERATURVERZEICHNIS



Werkausgaben

Herder, Johann Gottfried: „Über Bild, Dichtung und Fabel“, in: Ders.: *Schriften zur Philosophie* (Werke, hg. v. Martin Bollacher, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1994), S. 633–677.

Lessing, Gotthold Ephraim: „Fabeln. Drei Bücher. Nebst Abhandlungen mit dieser Dichtungsart verwandten Inhalts“, in: Ders.: *Werke 1758–1759* (Werke und Briefe in zwölf Bänden, hg. v. Wilfried Barner, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1997), S. 297–411.

Lessing, Gotthold Ephraim: „Über den Phäder“, in: Ders.: *Werke 1758–1759* (Werke und Briefe in zwölf Bänden, hg. v. Wilfried Barner, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1997), S. 424–432.

Meuli, Karl: „Herkunft und Wesen der Fabel“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. v. Thomas Gelzer, 2 Bde., Basel/Stuttgart 1975, S. 64–88.

Einzelliteratur

Äsop: *Fabeln*, griechisch/deutsch, übers. v. Thomas Voskuhl, mit einem Nachwort von Niklas Holzberg, Stuttgart 2005

Agamben, Giorgio: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt a. M. 2003.

Alberus, Erasmus: *Die Fabeln*, erw. Ausgabe von 1550 mit Kommentar sowie Erstfassung von 1534, hg. v. Wolfgang Harms, Tübingen 1997.

Althaus, Thomas: *Das Uneigentliche ist das Eigentliche. Metaphorische Darstellung in der Prosa bei Lessing und Lichtenberg*, Münster 1991.

Aquin, Thomas von: *Über die Herrschaft der Fürsten*, übers. v. Friedrich Schreyvogel, mit einem Nachwort von Ulrich Matz, Stuttgart 1971.

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. u. mit einem Nachwort versehen v. Franz Dirlmeier, Anmerkungen v. Ernst A. Schmidt, Stuttgart 1969.

Aristoteles: *Politik. Schriften zur Staatstheorie*, übers. und hg. v. Franz F. Schwarz, Stuttgart 1989.

Aristoteles: *Rhetorik*, übers., mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von Franz G. Sieveke, 5., unveränderte Auflage, München 1995.

Arntzen, Helmut: *Kurzer Prozeß. Aphorismen und Fabel*, München 1966.

Bachmann, Hans-Martin: „Zur Wolffschen Naturrechtslehre“, in: Schneiders, Werner (Hg.): *Christian Wolff: 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg 1983, S. 161–170.

Balke, Friedrich: *Figuren der Souveränität*, München 2009.

Balke, Friedrich: „Wölfe, Schafe und Ochsen. Nietzsche und die liberale politische Zoologie“, in: Heiden, Anne von der/Vogl, Joseph (Hg.): *Politische Zoologie*, Zürich/Berlin 2007, S. 197–218.

Barner, Wilfried: *Lessing. Epoche – Werk – Wirkung*, 5., neu bearbeitete Auflage, München 1987 [1975].

Barth, Johann Christian: *Ermahnung an die Deutschen, ihren Verstand und ihre Sprache besser zu üben, samt beigefügten Vorschlag einer deutschgesinnten Gesellschaft; Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache Oder Galante Ethica, In welcher gezeigt wird, Wie sich ein junger Mensch bey der Galanten Welt, Sowohl durch manierliche Wercke, als complaisante Worte recommendieren soll*, 1720.

Barthes, Roland: *S/Z*, Frankfurt a. M. 1987.

Bauer, Gerhard: „Der Bürger als Schaf und Scherer. Sozialkritik, politisches Bewußtsein und ökonomische Lage in Lessings Fabeln“, in: Hasubek, Peter (Hg.): *Fabelforschung*, Darmstadt 1983, S. 260–297.

Bedorf, Thomas: „Das Politische und die Politik. Konturen einer Differenz“, in: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.): *Das Politische und die Politik*, Frankfurt a. M. 2010, S. 18–37.

Behrens, Rudolf/Moog-Grünewald, Maria: *Moralistik. Explorationen und Perspektiven*, München 2010.

Behrens, Rudolf/Moog-Grünewald, Maria: „Vorwort“, in: Dies. (Hg.): *Moralistik. Explorationen und Perspektiven*, München 2010, S. VII–XIII.

Beyer, Vera/Vorhoeve, Jutta: „Nichts dahinter. Eine Einleitung“, in: Vorhoeve, Jutta/Haverkamp, Anselm (Hg.): *Das Bild ist der König. Repräsentation nach Louis Marin*, S. 7–12, München 2006.

Blumenberg, Hans, „Meeresbeschimpfung“, in: Ders.: *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt a. M. 1988, S. 7.

Blumenberg, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a. M. 1998.

Blumenberg, Hans: „Schon wieder Appetit zu Feigen“, in: Ders.: *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt a. M. 1988, S. 25–35.

Blumenberg, Hans: „Löwen“, in: Ders.: *Löwen*, mit einem Nachwort von Martin Meyer, Frankfurt a. M. 2010 [2001], S. 9–10.

Blumenberg, Hans: „Wolf und Lamm. Vier Glossen zur Fabel“, in: *Akzente*, 30/5 (1983), S. 389–392.

Blumenberg, Hans: „Wolf und Lamm und mehr als ein Ende“, in: *Akzente*, 36/1 (1989), S. 18–27.

Blumenberg, Hans: „Glossen zu Fabeln“, in: *Akzente*, 28/4 (1981), S. 340–344.

Bodemann, Ulrike (Hg.): *Katalog illustrierter Fabelaussagen 1461–1990*, Bd. 2 (*Das illustrierte Fabelbuch, 2 Bde.*), Frankfurt a. M./Berlin 1998.

Bodin, Jean: *Sechs Bücher über den Staat. Buch I-III*, übers. u. mit Anmerkungen versehen von Bernd Wimmer, eingeleitet und hg. v. Peter Cornelius Mayer-Tasch, München 1981.

Boehrer, Bruce: „Animal Studies and the Deconstruction of Charakter“, in: *Proceedings of the Modern Language Association of America* (PMLA), 124/2 (2009), S. 542–547.

Borgards, Roland/Köhring, Esther/Kling, Alexander: *Texte zur Tiertheorie*, Stuttgart 2015.

Borgards, Roland: „Einleitung: Cultural Animal Studies“, in: Ders. (Hg.): *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*, Stuttgart 2016, S. 1–5.

Borgards, Roland: „Tiere und Literatur“, in: Ders. (Hg.): *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*, Stuttgart 2016, S. 225–244.

Borgards, Roland: „Tiere in der Literatur – Eine methodische Standortbestimmung“, in: Grimm, Herwig/Otterstedt, Carola (Hg.): *Das Tier an sich. Disziplinenübergreifende Perspektiven für neue Wege im wissenschaftsbasierten Tierschutz*, Göttingen 2012, S. 87–118.

Borgards, Roland: „Literatur“, in: Ferrari, Arianna/Petrus, Klaus (Hg.): *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen*, Bielefeld 2015, S. 225–229.

Borgards, Roland: „Der Staat und die Tiere. Tiermetaphern in der politischen Theorie“, in: *der blaue Reiter. Journal für Philosophie*, 34/2 (2013), S. 26–32.

Borgards, Roland: „Wolf, Mensch, Hund. Theriotopologie in Brehms *Tierleben* und Storms *Aquis Submerus*“, in: Heiden, Anne von der/Vogl, Joseph (Hg.), *Politische Zoologie*, Zürich/Berlin 2007, S. 131–147.

Borgards, Roland: „Wolfs-Notstand. Zum Bann der Bestie in Storms ‚Zur Chronik von Grieshuus‘“, in: *Zeitschrift für Deutsche Philologie*, 126 (2007, Sonderheft), hg. v. Norbert Otto Eke und Eva Geulen, S. 167–194.

Braun, Stephan: *Nietzsches Tiere*, Würzburg 2009.

Briegel-Florig, Waltraud: *Geschichte der Fabelforschung in Deutschland*, Freiburg i. B. 1965.

Brown, Lesley: „Why is Aristotle’s Virtue of Character a Mean? Taking Aristotle at his Word“, in: Polansky, Ronald M. (Hg.): *The Cambridge Companion to Aristotle’s Nicomachean Ethics*, New York 2014, S. 64–80.

Brusotti, Marco: „Von Zarathustra bis zu Ecce homo (1882–1889)“, in: *Nietzsche Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Sonderausgabe), Stuttgart-/Weimar 2011, S. 120–137.

Bühler, Benjamin: *Zwischen Tier und Mensch. Grenzfiguren des Politischen in der Frühen Neuzeit*, München 2013.

Bühler, Benjamin/Rieger, Stefan: *Vom Übertier. Ein Bestiarium des Wissens*, Frankfurt a. M. 2006.

Bühler, Benjamin/Rieger, Stefan: „Einleitung“, in: Dies.: *Vom Übertier. Ein Bestiarium des Wissens*, Frankfurt a. M. 2006, S. 7–13.

Chimaira Arbeitskreis: „Eine Einführung in gesellschaftliche Mensch-Tier-Verhältnisse und Human-Animal Studies“, in: Chimaira-Arbeitskreis für Human-Animal Studies (Hg.): *Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen*, S. 7–42.

Clausjürgens, Reinhold: *Erkenntnis und Sprache in Port-Royal*, Bielefeld 1984.

Coenen, Hans Georg: *Die Gattung Fabel. Infrastrukturen einer Kommunikationsform*, Göttingen 2000.

Cramer, Thomas: „Fabel als emblematisches Rätsel. Vom Sinn der Illustrationen in den Fabelsammlungen von Posthius und Schopper, 1566“, in: Wenzel, Horst (Hg.): *Audiovisualität vor und nach Gutenberg. Zur Kulturgeschichte der medialen Umbrüche*, Wien 2001, S. 133–158.

Crusius, Otto: „Aus der Geschichte der Fabel“, in: Kleukens, C. H. (Hg.): *Das Buch der Fabeln*, Leipzig 1913, S. I–LXIII.

Dalfen, Joachim: „Die Hybris der Nachtigall. Zu der Fabel bei Hesiod (Erga, 202–218)“, in: *Wieder Studien* 107/108 (1994/1995), S. 157–177.

Dams, Peter: *Dichtungskritik bei nachaugusteischen Dichtern*, Marburg a. d. Lahn 1970.

Dandrey, Patrick: *La fabrique des Fables. Essais sur la poétique de La Fontaine*, Paris 1992.

Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*, München 1992.

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Kapitalismus und Schizophrenie. Tausend Plateaus*, Berlin 1992.

Derrida, Jacques: *Das Tier, das ich also bin*, übers. v. Markus Sedlaczek, Wien 2010.

Derrida, Jacques: *Das Tier und der Souverän I. Seminar 2001–2002*, übers. v. Markus Sedlaczek, hg. v. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet und Ginette Michaud, Wien 2015.

Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, übers. v. Alexander García Düttmann, Frankfurt a. M. 1991.

Derrida, Jacques: *Psyche. Erfindung des Anderen*, übers. v. Markus Sedlaczek, Wien 2011.

Derrida, Jacques: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, übers. v. Horst Brühmann, Frankfurt a. M. 2003.

Derrida, Jacques: „Vorwort. Veni“, in: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, übers. v. Horst Brühmann, Frankfurt a. M. 2003, S. 7–14.

Derrida, Jacques: „Das Recht des Stärkeren (Gibt es Schurkenstaaten?)“, in: Ders.: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, übers. v. Horst Brühmann, Frankfurt a. M. 2003, S. 15–158.

Derrida, Jacques/Roudinesco, Elisabeth: *Woraus wird Morgen gemacht sein? Ein Dialog*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Stuttgart 2006.

Descartes, René: „René Descartes (im Streit mit Henry More). Das Tier als Maschine“, [Auszug aus *Discours de la méthode* und einem Briefwechsel mit Henry More], in: *Die Vernunft der Tiere*, hg. v. Hans-Peter Schütt, Frankfurt a. M. 1990, S. 94–118.

Dicke, Gerd/Grubmüller, Klaus (Hg.): *Die Fabeln des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Ein Katalog der deutschen Versionen und ihrer lateinischen Entsprechungen*, München 1987.

Die Bibel. Das alte Testament. Das neue Testament, Gute Nachricht Bibel (GNB) sowie Neue Genfer Übersetzung (NGÜ), Stuttgart 2010.

Dietschreit, Franz/Heinze-Dietschreit, Barbara: *Hans Magnus Enzensberger*, Stuttgart 1986.

Dierauer, Urs: *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam 1977.

Dierauer, Urs: „Das Verhältnis von Mensch und Tier im griechisch-römischen Denken“, in: Münch, Paul (Hg.): *Tierische Geschichte. Die Beziehung von Mensch und Tier in der Kultur der Moderne*, Paderborn/München u. a. 2010, S. 37–86.

Dithmar, Reinhard (Hg.): *Luthers Fabeln und Sprichwörter*, mit Einleitung und Kommentar v. Reinhard Dithmar, Frankfurt a. M. 1989.

Dithmar, Reinhard: *Die Fabel. Geschichte, Struktur, Didaktik*, 7., völlig neu bearbeitete Auflage, Paderborn 1988.

Dithmar, Reinhard: „Fabeln im theologischen Kontext“, in: Rose, Dirk (Hg.): *Europäische Fabeln des 18. Jahrhunderts. Zwischen Pragmatik und Autonomisierung*, Bucha b. Jena 2010, S. 19–38.

Düwel, Klaus/Ohlemacher, Jörg: „das ist der welt lauf“. Zugänge zu Luthers Fabelbearbeitungen“, in: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): *Martin Luther*, München 1983, S. 121–143.

Dupke, Thomas: *Mythos Löns. Heimat, Volk und Natur im Werk von Hermann Löns*, Wiesbaden 1993.

Eichner, Siglinde: *Die Prosafabel Lessings in seiner Theorie und Dichtung. Ein Beitrag zur Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Bonn 1974.

Ebach, Jürgen: „Konversion oder Vertilgung. Utopie und Politik im Motiv des Tierfriedens bei Jesaja und Vergil“, in: Bolz, Norbert/Hübener, Wolfgang (Hg.): *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, Würzburg 1983, S. 23–39.

Eggert, Gerhard: „Die Tierfabel als politisches Instrument“, in: *Geist der Zeit. Wesen und Gestalt der Völker*, 19 (1941), S. 634–636.

Eggs, Frederike: „Vergleichen und Vergleiche – Implikationen der Sprachwissenschaft für die Sprachdidaktik“, in: Becker, Tabea/Peschel,

Corinna (Hg.): *Gesteuerter und ungesteuerter Grammatikerwerb*, Hohengehren 2006, S. 45–62.

Ehrke-Rotermund, Heidrun/Rotermund, Erwin: *Zwischenreiche und Gegenwelten. Texte und Vorstudien zur ‚Verdeckten Schreibweise‘ im ‚Dritten Reich‘*, München 1999.

Eichhorn, Kristin: *Die Kunst des moralischen Dichtens. Positionen der aufklärerischen Fabelpoetik im 18. Jahrhundert*, Würzburg 2013.

Elm, Theo: „Diskurse der Macht. Naturrecht und Fabelkasus im 18. Jahrhundert“, in: Elm, Theo/Hasubek, Peter (Hg.): *Von der Fabel zur Parabel. Kulturgeschichtliche Prozesse im 18. Jahrhundert*, München 1994, S. 145–156.

Elschenbroich, Adalbert: *Die deutsche und lateinische Fabel in der frühen Neuzeit*, Bd. 2: *Grundzüge einer Geschichte der Fabel in der frühen Neuzeit. Kommentar zu den Autoren und Sammlungen*, Tübingen 1990.

Elschenbroich, Adalbert: „Von unrechtem gewalte. Weltlicher und geistlicher Sinn der Fabel vom ‚Wolf und Lamm‘ von der Spätantike bis zum Beginn der Neuzeit“, in: Ader, Dorothea (Hg.): *Sub tua platano. Festgabe für Alexander Beinlich*, Emsdetten 1981, S. 420–451.

Enzensberger, Hans Magnus: *Verteidigung der Wölfe*, Frankfurt a. M. 1963.

Erbse, Hartmut: „Die Funktion des Rechtsgedankens in Hesiods *Erga*“, in: *Hermes*, 121 (1993), S. 12–28.

Fick, Monika: *Lessing-Handbuch*, 3., neu bearb. und erw. Auflage, Stuttgart 2010.

Fontaine, Jean de La: *Sämtliche Fabeln*, französisch/deutsch, übers. u. kommentiert v. Jürgen Grimm, durchgesehene und überarbeitete Ausgabe, Stuttgart 2009.

Fränkel, Hermann: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, 3., durchgesehene Auflage, München 1969.

France, Marie de: *Äsop*, eingeleitet, kommentiert und übers. v. Hans Ulrich Gumbrecht, München 1973.

Friedenthal, Richard: *Luther. Sein Leben und seine Zeit*, 9. Auflage, München/Zürich 1997.

Fumaroli, Marc: *Le Poète et le roi. Jean de la Fontaine en son siècle*, Paris 1997.

Gatz, Bodo: *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim 1967.

Gebhard, Walter: „Zum Missverhältnis der Fabel und ihrer Theorie“, in: Hasubek, Peter (Hg.): *Fabelforschung*, Darmstadt 1983, S. 298–336.

Geisenhanslüke, Achim: *Die Wahrheit der Literatur*, Paderborn 2015.

Geitner, Ursula: *Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen 1992.

Genette, Gérard: *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches*, mit einem Vorwort von Harald Weinrich, übers. v. Dieter Hornig, Frankfurt a. M. 2001.

Georges, Karl Ernst: *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Bd. 2, Darmstadt 1998, Sp. 1602–1603.

Goethe, Johann Wolfgang: *Reineke Fuchs. In zwölf Gesängen*, bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart 2002.

Goldstein, Jürgen: *Perspektiven des politischen Denkens. Sechs Portraits*, Weilerswist 2012.

Gondek, Hans-Dieter/Waldenfels, Bernhard: „Derridas performative Wende“, in: Dies. (Hg.): *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt a. M. 1997, S. 7–18.

Gottsched, Johann Christoph: *Grundlegung einer Deutschen Sprachkunst, nach den Mustern der besten Schriftsteller des vorigen und itzigen Jahrhunderts abgefasst*, Leipzig 1748.

Gottsched, Johann Christoph: *Versuch einer Critischen Dichtkunst* (= unveränderter photomechanischer Nachdruck der 4., vermehrten Auflage, Leipzig 1751), 5. Auflage, Darmstadt 1962.

Gräfrath, Bernd: „Zwischen Sachen und Personen. Über die Entdeckung des Tieres in der Moralphilosophie der Gegenwart“, in: Münch, Paul (Hg.): *Tierische Geschichte. Die Beziehung von Mensch und Tier in der Kultur der Moderne*, Paderborn/München u. a. 2010, S. 383–405.

Greimas, Algirdas Julien: *Strukturelle Semantik. Methodologische Untersuchungen*, übers. v. Jens Ihwe, Braunschweig 1971.

Grimm, Jacob: „Wesen der Thierfabel“, in: Hasubek, Peter (Hg.): *Fabelforschung*, Darmstadt 1983, S. 19–31.

Grimm, Jürgen: „La Fontaines Fabeln im Spiegel der Buchillustration“, in: Küster, Christian L. (Hg.): *Fabula Docet. Illustrierte Fabelbücher aus 6 Jahrhunderten*, Wolfenbüttel 1983, S. 50–66.

Grubmüller, Klaus: „Fabel“, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 1, 3. Auflage, Berlin 1997, S. 555–558.

Grubmüller, Klaus: „Semantik der Fabel“, in: Goossens, Jan/Sodmann, Timothy (Hg.): *Third International Beast Epic, Fable and Fabliau Colloquium*, Köln/Wien 1981, S. 111–134.

Grubmüller, Klaus: „Zur Pragmatik der Fabel. Der Situationsbezug als Gattungsmerkmal“, in: Vorstand der Vereinigung der deutschen Hochschulgermanisten (Hg.): *Textsorten und literarische Gattungen. Dokumentation des Germanistentages in Hamburg vom 1. bis 4. April 1979*, Berlin 1983, S. 473–488.

Grubmüller, Klaus: „Zur Geschichte der Fabel in Antike und Mittelalter“, in: *Fabula Docet. Illustrierte Fabelbücher aus 6 Jahrhunderten*, Wolfenbüttel 1983, S. 20–33.

Grzybek, Peter: „Sprichwort und Fabel. Überlegungen zur Beschreibung von Sinnstrukturen in Texten“, in: *Proverbium*, 5 (1988), S. 39–67.

Günzel, Stephan: „Herrenmoral – Sklavenmoral“, in: *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Sonderausgabe), Stuttgart/Weimar 2011, S. 253–255.

Gutzmer, K.: „Monath“, in: Corsten, Severin/Füssel, Stephan/Pflug, Günter (Hg.): *Lexikon des gesamten Buchwesens*, 2., völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 5 (M–Photon), Stuttgart 1999, S. 218.

Haraway, Donna: „Und hat der Philosoph respondiert? Wenn Tiere den Blick erwidern“, übers. v. Friedrich Weltzien, in: Borgards, Roland/Köhling, Esther/Kling, Alexander (Hg.): *Texte zur Tiertheorie*, Stuttgart 2015, S. 306–325.

Hassauer, Friederike: *Die Philosophie der Fabeltiere. Von der theoretischen zur praktischen Vernunft. Untersuchungen zu Funktions- und Strukturwandeln in der Fabel der französischen Aufklärung*, München 1986.

Harth, Dietrich: „Christian Wolffs Begründung des Exempel- und Fabelgebrauchs im Rahmen der Praktischen Philosophie“, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 52/1 (1978), S. 43–62.

Hasubek, Peter: „Der Erzähler in den Fabeln Lessings“, in: Ders. (Hg.): *Fabelforschung*, Darmstadt 1983, S. 364–383.

Hasubek, Peter: „Einleitung“, in: Ders. (Hg.): *Fabelforschung*, Darmstadt 1983, S. 1–18.

Hasubek, Peter: „Grenzfall der Fabel? Fiktion und Wirklichkeit in den Fabeln des Erasmus Alberus“, in: Ders. (Hg.): *Die Fabel. Theorie, Geschichte und Rezeption einer Gattung*, Berlin 1982, S. 43–58.

Hausrath, August: „Zur Arbeitsweise des Phaedrus“, in: *Hermes*, 71 (1936), S. 70–103.

Haverkamp, Anselm/Mende, Dirk (Hg.): *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Frankfurt a. M. 2009.

Hegmann, Horst: *Politischer Individualismus. Die Rekonstruktion einer Sozialtheorie unter Bezugnahme auf Machiavelli, Bodin und Hobbes*, Berlin 1994.

Heiden, Anne von der/Vogl, Joseph (Hg.): *Politische Zoologie*, Zürich/Berlin 2007.

Heidgen, Michael/Koch, Matthias/Köhler, Christian (Hg.): *Permanentes Provisorium. Blumenbergs Umwege*, Paderborn 2015.

Hein, Helmut: *Subjektivität und Souveränität. Studien zum Beginn der modernen Politik bei Niccolò Machiavelli*, Frankfurt a. M. 1986.

Heitsch, Ernst (Hg.): *Hesiod*, Darmstadt 1966.

Henkel, Arthur/Schöne, Albrecht: „Vorbemerkungen der Herausgeber“, in: Henkel, Arthur/Schöne, Albrecht (Hg.): *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Stuttgart/Weimar 1996 [1967], S. IX–XXXI.

Hesiod: *Werke und Tage*, übers. v. Otto Schönberger, bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart 2007.

Hillebrand, Bruno: *Nietzsche und die deutsche Literatur*, Bd. 1: *Texte zur Nietzsche-Rezeption 1873–1963*, München 1978.

Hiltmann, Heiko: „Das Tier im Mann – Altnordische Tierkrieger-Erzählungen“, in: Pöppinghege, Rainer (Hg.): *Tiere im Krieg. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Paderborn/München u.a. 2009, S. 181–197.

Hirschberg, R. M.: „Haustiere im Mittelalter – Hund und Mensch“, in: *Karfunkel. Zeitschrift für erlebbare Geschichte*, 89, S. 99–103.

Hobbes, Thomas: *Vom Menschen, vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III*, übers. v. Günter Gawlick, 3. Auflage, mit erneut ergänztem Literaturverzeichnis, Hamburg 1994.

Höffe, Otfried (Hg.): *Anthropologie und Staatsphilosophie*, Freiburg i. d. Schweiz 1981.

Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik. Klassiker auslegen*, 2., bearbeitete Auflage, Berlin 2006.

Höffe, Otfried: „Provisorische Amoral (Kapitel 18–19)“, in: Ders. (Hg.): *Niccolò Machiavelli, Der Fürst. Klassiker auslegen*, Berlin 2012, S. 107–120.

Höffe, Otfried: *Thomas Hobbes*, München 2010.

Höge, Helmut: *WPP. Wölfe –Partisanen – Prostituierte*, Berlin 2007.

Homer: *Ilias. Odyssee*, übers. v. Johann Heinrich Voß, vollständige Ausgabe, 3. Auflage, München 2004.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1968.

Hüber, Walter: *Gerechtigkeitskonzeptionen bei Homer und Hesiod*, München 1986.

Italiaander, Rolf: *Jack London*, Berlin 1978.

Illies, Joachim: *Anthropologie des Tiers. Entwurf einer anderen Zoologie*, München 1977.

Irmscher, Johannes: „Einleitung“, in: Ders. (Hg.): *Antike Fabeln*, Berlin/Weimar 1987, S. V–XXI.

Iser, Wolfgang: *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1976.

Jacoby, Michael: *wargus, varg, ‚Verbrecher‘, ‚Wolf‘. Eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung*, Uppsala 1974.

Jäckel, Dirk: *Der Herrscher als Löwe. Ursprung und Gebrauch eines politischen Symbols im Früh- und Hochmittelalter*, Köln/Weimar u. a. 2006.

Jakobson, Roman: „Linguistik und Poetik“, in: Ders.: *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971*, hg. v. Elmar Holenstein und Tarcus Schelbert, S. 83–121.

Jasinski, René: *La Fontaine et le Premier Recueil des Fables*, 2 Bde., Paris 1966.

Jauß, Hans Robert: *Wege des Verstehens*, München 1994.

Jolles, André: *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, 5. Auflage, Tübingen, 1974 [1930].

Kablitz, Andreas: „Der Fürst als Figur der Selbstinszenierung. Machiavellis ‚Principe‘ und der Verfall mittelalterlicher Legitimationen der Macht“, in: Müller, Jan-Dirk (Hg.): *„Aufführung“ und „Schrift“ in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Stuttgart 1996, S. 530–561.

Kaiser, Herbert: „Die Pädagogisierung der Fabel am Ende des 18. Jahrhunderts und zu Beginn des 19. Jahrhunderts“, in: Hasubek, Peter (Hg.): *Fabelforschung*, Darmstadt 1983, S. 163–179.

Kehne, Birgit: *Formen und Funktionen der Anthropomorphisierungen in Reineke Fuchs-Dichtungen*, Frankfurt a. M./Berlin u. a. 1992.

Keller-Hüschemenger, Max: „Fromm, Frömmigkeit“, in: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2 (D–F), Darmstadt 1972, Sp. 1123–1124.

Kepplinger, Hans Mathias: *Rechte Leute von links. Gewaltkult und Innerlichkeit*, Freiburg i. B. 1970.

Kimpel, Dieter: „Christian Wolff und das aufklärerische Programm der literarischen Bildung“, in: Schneiders, Werner (Hg.): *Christian Wolff: 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg 1983, S. 203–236.

Kimpel, Dieter: „Frühaufklärerische Sprachkritik und Literatur 1670–1730“, in: Žmegač, Viktor (Hg.): *Geschichte der deutschen Literatur vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Bd. 1/1 (1700–1848), S. 1–57.

Kling, Alexander: „Die Tiere in der Politischen Theorie“, in: Borgards, Roland (Hg.): *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*, Stuttgart 2016, S. 97–110.

Köhler, Joachim: *Wagners Hitler. Der Prophet und sein Vollstrecker*, München 1997.

Köhler-Zülch, Ines/Rehermann, Ernst Heinrich: „Aspekte der Gesellschafts- und Kirchenkritik in den Fabeln von Martin Luther, Nathanael Chytraeus und Burkhard Waldis“, in: Hasubek, Peter (Hg.): *Die Fabel. Theorie, Geschichte und Rezeption einer Gattung*, Berlin 1982, S. 27–42.

Kolnai, Aurel: *Ekel, Hochmut, Hass. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, Frankfurt a. M. 2007.

Koselleck, Reinhart: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, mit einem Nachwort zu Einleitungsfragmenten Reinhart Kosellecks von Carsten Dutt, Frankfurt a. M. 2006.

Koselleck, Reinhart: „Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe“, in: Weinrich, Harald (Hg.): *Positionen der Negativität*, München 1975, S. 65–104.

Kranz, Isabel/Schwan, Alexander/Wittrock, Eike: „Einleitung“, in: Kranz, Isabel/ Schwan, Alexander/Wittrock, Eike (Hg.): *Floriographie. Die Sprachen der Blumen*, Paderborn 2016, S. 9–32.

Kronauer, Ulrich (Hg.) *Vom Mitleid. Die heilende Kraft*, Frankfurt a. M. 1999.

Küster, Christian L.: „Die gedruckte Fabelillustration im 15. und 16. Jahrhundert“, in: Ders. (Hg.): *Fabula docet. Illustrierte Fabelbücher aus sechs Jahrhunderten*, Braunschweig 1983, S. 34–49.

Kurz, Gerhard: *Metapher, Allegorie, Symbol*, 6. Auflage, Göttingen 2009 [1982].

Landauer, Gustav (Hg.): *Briefe aus der französischen Revolution*, Berlin 2001.

Latour, Bruno: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, übers. v. Gustav Roßler, Frankfurt a. M. 2001.

Lehmann, Johannes F.: *Im Abgrund der Wut. Zur Kultur- und Literaturgeschichte des Zorns*, Freiburg i. Breisgau/Berlin u. a. 2012.

Leibfried, Erwin: *Fabel*, 2., verbesserte und erweiterte Auflage, Stuttgart 1973 [1967].

Leibfried, Erwin: *Fabel*, Bamberg 1984.

Lemm, Vanessa: *Nietzsches Philosophie des Tieres. Kultur, Politik und die Animalität des Menschen*, Zürich 2012.

Lenz, Ansgar: *Das Proöm des frühen griechischen Epos. Ein Beitrag zum poetischen Selbstverständnis*, Bonn 1980.

Lévi-Strauss, Claude: *Strukturelle Anthropologie II*, Frankfurt a. M. 1992.

Lieb, Ludger: *Erzählen an den Grenzen der Fabel. Studien zum Esopus des Burkhard Waldis*, Frankfurt a. M. 1996.

Lieb, Lutger: „Fabula docet? Überlegungen zur Lehrhaftigkeit in Fabel und Sprichwort“, in: Fansa, Mamoun/Grunewald, Eckhard (Hg.): *Von listigen Schakalen und törichten Kamelen. Die Fabel in Orient und Okzident*, Wiesbaden 2008, S. 37–54.

Lindner, Hermann: *Didaktische Gattungsstruktur und narratives Spiel. Studien zur Erzähltechnik in La Fontaines Fabeln*, München 1975.

Lindner, Hermann: *Fabeln der Neuzeit. England, Frankreich, Deutschland. Ein Lese- und Arbeitsbuch*, München 1978.

Lotman, Jurij M.: *Die Struktur des künstlerischen Textes*, hg., mit einem Nachwort und einem Register v. Rainer Grübel, Frankfurt a. M. 1973.

Lutterbach, Hubertus: „Der Bilderzyklus ‚Eschatologischer Tierfriede‘ von Edward Hicks (1780–1849). Zugang zur Spiritualität der Quäker“, in: *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des Neueren Protestantismus*, 25 (1999), S. 105–124.

MacFarland, Sarah E./Hediger, Ryan (Hg.): *Animals and Agency. An Interdisciplinary Exploration*, Leiden/Boston 2009.

Machiavelli, Niccolò: *Der Fürst*, italienisch/deutsch, hg. u. übers. von Philipp Riegel, Stuttgart 1986.

Mader, Ludwig: „Einleitung“, in: *Antike Fabeln*, eingeleitet und übers. v. Ludwig Mader, Zürich 1951, S. 7–41.

Magro, Giovanna dal/Zugni-Tauro, Anna Paola (Hg.): *Auf den Spuren des Löwen. Eine Kunst- und Kulturgeschichte*, München 1992.

Mangelsdorf, Marion: *Wolfsprojektionen: Wer säugt wen? Von der Ankunft der Wölfe in der Technoscience*, Bielefeld 2007.

Man, Paul de: „Autobiographie als Maskenspiel“, in: Ders.: *Die Ideologie des Ästhetischen*, hg. v. Christoph Menke, übers. v. Jürgen Blasius, Frankfurt a. M. 1993, S. 131–146.

Man, Paul de: „Die Rhetorik der Zeitlichkeit“, in: Ders.: *Die Ideologie des Ästhetischen*, hg. v. Christoph Menke, übers. v. Jürgen Blasius, Frankfurt a. M. 1993, S. 83–130.

Marin, Louis: *Food for thought*, übers. u. mit einem Nachwort v. Mette Hjort, London 1989.

Markschies, Hans Lothar: „Lessing und die äsopische Fabel“, in: Hasubek, Peter (Hg.): *Fabelforschung*, Darmstadt 1983, S. 129–164.

Martinez, Matias/Scheffel, Michael: *Einführung in die Erzähltheorie*, 5. Auflage, München 2003.

Marvin, Garry: „Wölfe im Schafspelz. Eine anthropologische Sicht auf die Beziehung zwischen Menschen und Wölfen in Albanien und Norwegen“,

in: Brantz, Dorothee/Mauch, Christof (Hg.): *Tierische Geschichte. Die Beziehung von Mensch und Tier in der Kultur der Moderne*, Paderborn/München u. a. 2010, S. 364–378.

Mattern, Pierre: „Ich habe Nessay gesehen.‘ Zur Fremd- und Selbstreferenz in Blumenbergs Anekdotenglossen“, in: Heidgen, Michael/Koch, Matthias/Köhler, Christian (Hg.): *Permanentes Provisorium. Blumenbergs Umwege*, Paderborn 2015, S. 159–172.

Maye, Harun: „Tiere und Metapher“, in: Borgards, Roland (Hg.): *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*, Stuttgart 2016, S. 37–45.

Meißner, A. G.: *Hundert äsopische Fabeln für die Jugend*, 1791.

Menke, Bettine: „Dekonstruktion – Lektüre: Derrida literaturtheoretisch“, in: Bogdal, Klaus Michael (Hg.): *Neue Literaturtheorien. Eine Einführung*, Opladen 1997, S. 242–263.

Mennemeier, Franz Nobert: *Bertold Brechts Lyrik. Aspekte, Tendenzen*, 2., überarbeitete Auflage, Berlin 1998 [1982].

Meyers Großes Konversations-Lexikon, Bd. 5, Leipzig/Wien 1906.

Mieder, Wolfgang: „Der Mensch denkt: Gott lenkt – keine Red davon!“. *Sprichwörtliche Verfremdungen im Werk Bertold Brechts*, Bern/Berlin u. a. 1998.

Mieder, Wolfgang/Röhrich, Lutz: *Sprichwort*, Stuttgart 1977.

Milanese, Arnaud: „The Beast and the Sovereign according to Hobbes“, in: *Philosophy Today*, 60 (2016), S. 71–88.

Mohr, Jan: „Gnomologie und Histörchen. Zur Rezeption von Burkhard Waldis' *Esopus* im 18. Jahrhundert“, in: Rose, Dirk (Hg.): *Europäische Fabeln des 18. Jahrhunderts. Zwischen Pragmatik und Autonomisierung*, Bucha b. Jena 2010, S. 55–82.

Monath, Georg Peter (Hg.): *Esopi Leben und auserlesene Fabeln mit deutlichen Erklärungen nützlichen Tugend-Lehren und hierzu dienlichen saubern Kupfern. Alles nach dem Begriff der lieben Jugend eingerichtet*, Nürnberg 1768.

Monath, Georg Peter: „Vorrede“, in: Ders.: (Hg.): *Esopi Leben und auserlesene Fabeln mit deutlichen Erklärungen nützlichen Tugend-Lehren und hierzu dienlichen saubern Kupfern. Alles nach dem Begriff der lieben Jugend eingerichtet*, Nürnberg 1768, S. II–VII.

Montaigne, Michel de: *Essais*, übers. v. Hans Stilett, Frankfurt a. M. 1998.

Montanari, Franco/Rengakos, Antonios/Tsagakis, Christos (Hg.): *Brill's Companion to Hesiod*, Leiden/Boston 2009.

Mouffe, Chantal: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, übers. v. Niels Neumeier, 5. Auflage, Frankfurt a. M. 2015.

Münkler, Herfried: „Menschliche Natur und politische Ordnung bei Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes“, in: Höfele, Andreas/Kellner, Beate (Hg.): *Menschennatur und politische Ordnung*, Paderborn 2016, S. 203–219.

Naumann, Matthias: „Der Löwe und die Löw/innen. Das sich wandelnde Auftreten eines Wappentiers kriegerischer Politik“, in: Pöppinghege, Rainer (Hg.): *Tiere im Krieg. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Paderborn/München u. a. 2009, S. 162–180.

Newmark, Catherine: *Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*, Hamburg 2008.

Nøjgaard, M.: *La Fable Antique*, 2 Bde., Kopenhagen 1964–1967.

Oberg, Eberhard: *Phaedrus-Kommentar*, Stuttgart 2000.

Oster, Patricia: „Poesie als Vollendung der Moralistik: Die Fabeln La Fontaines“, in: Behrens, Rudolf/Moog-Grünewald, Maria (Hg.): *Moralistik. Explorationen und Perspektiven*, München 2010, S. 223–248.

Ott, Karl August: „Lessing und La Fontaine“, in: Hasubek, Peter (Hg.): *Fabelforschung*, Darmstadt 1983, S. 165–206.

Ott, Karl August: „La Fontaine als Vorbild. Einflüsse französischer Fabeldichtung auf die deutschen Fabeldichter des 18. Jahrhunderts“, in: Hasubek, Peter (Hg.): *Die Fabel. Theorie, Geschichte und Rezeption einer Gattung*, Berlin 1982, S. 76–105.

Ott, Michael/Döring, Tobias: „Urworte. Zur Geschichte und Funktion erstbegründender Begriffe“, in: Dies. (Hg.): *Urworte. Zur Geschichte und Funktion erstbegründender Begriffe*, München 2014, S. 11–19.

Ottmann, Henning: „Die blonde Bestie“, in: *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Sonderausgabe), Stuttgart/Weimar 2011, S. 205–206.

Palaver, Wolfgang: „Vom Nutzen und Schaden der Feindschaft: Die mythischen Quellen des Politischen“, in: Brehl, Medardus/Platt, Kristin (Hg.): *Feindschaft*, München 2003, S. 71–92.

Pangritz, Walter: *Das Tier in der Bibel*, München/Basel 1963.

Paulsen, Friedrich: *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, Bd. 1, Berlin 1960 [1919].

Petersdorff, Dirk von: *Hans Magnus Enzensberger und die Ideengeschichte der Bundesrepublik*, mit einem Essay von Lars Gustafsson, Heidelberg 2010.

Peursen, Cornelis-Anthonie van: „Ars inveniendi im Rahmen der Metaphysik Christian Wolffs“, in: Schneiders, Werner (Hg.): *Christian Wolff: 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg 1983, S. 66–88.

Pfeiffer, Rudolf: „Crusius, Otto“, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 3, Berlin 1957, S. 432.

Phädrus: *Liber Fabularum. Fabelbuch*, lateinisch/deutsch, übers. v. Friedrich F. Rückert und Otto Schönberger, hg. und erläutert v. Otto Schönberger, Stuttgart 1975.

Phaedrus: *Der Wolf und das Lamm. Fabeln, lateinisch und deutsch*, hg. v. Volker Riedel, Leipzig 1989.

Physiologus, griechisch/deutsch, hg. u. übers. von Otto Schönberger, Stuttgart 2001.

Preuße, Holger-Heinrich: *Der politische Literat Hans Magnus Enzensberger. Politische und gesellschaftliche Aspekte seiner Literatur und Publizistik*, mit einem Vorwort von Kurt Sontheimer, Frankfurt a. M./Bern u. a. 1989.

Poser, Hans: „Gottsched und die Philosophie der deutschen Aufklärung“, in: Nowak, Kurt/Stockinger, Ludwig (Hg.): *Gottsched-Tag. Wissenschaftliche Veranstaltung zum 300. Geburtstag von Johann Christoph Gottsched*, Stuttgart/Leipzig 2002, S. 51–70.

Rengakos, Antonios: „Hesiod’s Narrative“, in: Montanari, Franco/Rengakos, Antonios/Tsagakis, Christos (Hg.): *Brill’s Companion to Hesiod*, Leiden/Boston 2009, S. 203–218.

Richardson, Samuel: *Aesop’s fables with reflexions instructive morals*, 1757.

Richardson, Samuel: *Sittenlehre für die Jugend in den auserlesensten Aesopischen Fabeln. Mit dienlichen Betrachtungen zur Beförderung der Religion und der allgemeinen Menschenliebe vorgestellt; mit Kupfern*, übers. u. mit einem Vorwort von G. E. Lessing, Leipzig 1757.

Risthaus, Peter: „Pfote, Klaue, Hand. Zum anthropogenen Zwischenraum“, in: Heiden, Anne von der/Vogl, Joseph (Hg.): *Politische Zoologie*, Zürich/Berlin 2007, S. 57–70.

Ritter, Henning: *Die Schreie der Verwundeten. Versuch über die Grausamkeit*, München 2013.

Platon: *Phaidon. Oder von der Unsterblichkeit der Seele*, Stuttgart 1977.

Rheinheimer, Martin: „Die Angst vor dem Wolf. Werwolfglaube, Wolfsagen und Ausrottung der Wölfe in Schleswig-Holstein“, in: *Fabula*, 36 (1995), S. 25–78.

Riede, Peter: *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*, Göttingen 2002.

Röhrich, Lutz: *Das große Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten*, Bd. 3 (Sal–Z), Freiburg i. Breisgau 1992.

Roscher, Mieke: „Where is the animal in this text? Chancen und Grenzen einer Tiergeschichtsschreibung?“, in: Chimaira-Arbeitskreis für Human-Animal Studies (Hg.): *Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen*, Bielefeld 2011, S. 121–150.

Rose, Dirk (Hg.): *Europäische Fabeln des 18. Jahrhunderts. Zwischen Pragmatik und Autonomisierung. Traditionen, Formen, Perspektiven*, Bucha b. Jena 2010.

Rosello, Diego: „Hobbes and the Wolf-Man. Melancholy and Animality in Modern Sovereignty“, in: *New Literary History. A Journal of Theory and Interpretation*, 43/2 (2012), S. 255–279.

Rousseau, Jean-Jacques: *Emile oder Über die Erziehung*, übers. v. von Ludwig Schmidts, 13., unveränderte Auflage, Paderborn/München u. a. 1998 [1971].

Salter, Colin: „Krieg“, übers. v. Tobias Sennhauser und Klaus Petrus, in: Ferrari, Arianna/Petrus, Klaus (Hg.): *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen*, Bielefeld 2015, S. 201–203.

Schaub, Mirjam (Hg.): *Grausamkeit und Metaphysik. Figuren der Überschreitung in der abendländischen Kultur*, Bielefeld 2009.

Scheuer, Jürgen/Vedder, Ulrike: „Tier im Text. Exemplarität und Allegorizität literarischer Lebewesen. Vorwort“, in: Dies. (Hg.): *Tier im Text. Exemplarität und Allegorizität literarischer Lebewesen*, Bern/Berlin 2015, S. 9–20.

Schings, Hans-Jürgen: *Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch. Poetik des Mitleids von Lessing bis Büchner*, München 1980.

Schirokauer, Arno: „Luthers Arbeit am ‚Äsop‘“, in: *Modern Language Notes* LXII/2 (1947), S. 73–84.

Schirokauer, Arno: „Die Stellung Äsops in der Literatur des Mittelalters“, in: [k. Angabe eines Hg., H. S.], *Festschrift für Wolfgang Stammler zu seinem 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern*, Berlin 1953, S. 179–191.

Schönberger, Otto: „Nachwort“, in: Phädrus: *Liber Fabularum. Fabelbuch*, lateinisch/deutsch, übers. v. Friedrich F. Rückert und Otto Schönberger, hg. und erläutert v. Otto Schönberger, Stuttgart 1975, S. 206–232.

Schmidt, Dietmar: *Die Physiognomie der Tiere. Von der Poetik der Fauna zur Kenntnis des Menschen*, München 2011.

Schmidt, Peter L.: „Politisches Argument und moralischer Appell: Zur Historizität der antiken Fabel im frühkaiserlichen Rom“, in: *Der Deutschunterricht*, 31/6, S. 74–88.

Schmitt, Carl: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, mit einem Anhang sowie einem Nachwort v. Günter Maschke, 3. Auflage, Stuttgart 1982.

Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, 3. Aufl. der Ausgabe v. 1963, Berlin 1991.

Schmitz, Alexander/Lepper, Marcel: „Logik der Differenzen und Spuren des Gemeinsamen: Hans Blumenberg und Carl Schmitt“, in: Blumenberg, Hans/Schmitt, Carl: *Briefwechsel 1971–1978 und weitere Materialien*, hg. u. mit einem Nachwort versehen von Alexander Schmitz und Marcel Lepper, Frankfurt a. M. 2007, S. 253–306.

Schnur, Harry C.: „Einleitung“, in: Ders. (Hg.): *Fabeln der Antike*, griechisch – lateinisch – deutsch, übers. v. Harry C. Schnur, überarbeitet v. Erich Keller, 2., verbesserte u. erweiterte Auflage, Darmstadt 1985, S. 7–33.

Schockenhoff, Eberhard: „List und Lüge in der theologischen Tradition“, in: Schmidt, Margot/Dominguez Reboiras, Fernando (Hg.): *Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1998, S. 489–507.

Schölderle, Thomas: *Das Prinzip der Macht. Neuzeitliches Politik- und Staatsdenken bei Thomas Hobbes und Niccolò Machiavelli*, Glienicke/Berlin 2002.

Schwitzgebel, Bärbel: *Noch nicht genug der Vorrede. Zur Vorrede volkssprachlicher Sammlungen von Exempeln, Fabeln, Sprichwörtern und Schwänken des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1996.

Sherman, Nancy: *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford 1989.

Sicks, Kai Marcel: „Siegfrieds Rückkehr. Intermediale Referenzen und nationalsozialistische Ikonographie in Leni Riefenstahls *Tiefeland*“, in: Glasenapp, Jörn (Hg.): *Riefenstahl revisited*, München 2009, S. 115–135.

Simondon, Gilbert: *Tier und Mensch. Zwei Vorlesungen*, übers. v. Michael Cuntz, Zürich 2011.

Skinner, Quentin: *Freiheit und Pflicht. Thomas Hobbes' politische Theorie*, Frankfurt a. M. 2008.

Spannring, Reingard/Heuberger, Reinhard/Kompatscher, Gabriela/Schachinger, Karin/Oberprantacher, Andreas: „Tiere – Texte – Transformationen. Das Mensch-Tier-Verhältnis im Wandel“, in: Spannring, Reingard/Heuberger, Reinhard/ Kompatscher, Gabriela/Schachinger, Karin/Oberprantacher, Andreas (Hg.): *Tiere – Texte – Transformationen. Kritische Perspektiven der Human-Animal Studies*, Bielefeld 2015, S. 9–21.

Spannring, Reingard/Schachinger, Karin/Kompatscher, Gabriela/Boucabeille, Alejandro: „Einleitung. Disziplinierte Tiere?“, in: Spannring, Reingard/Schachinger, Karin/Kompatscher, Gabriela/Boucabeille, Alejandro (Hg.): *Disziplinierte Tiere? Perspektiven der Human-Animal Studies für die wissenschaftlichen Disziplinen*, Bielefeld 2015, S. 13–27.

Spoerri, Theophil: „Der Aufstand der Fabel“, in: Leibfried, Erwin/Werle, Josef M. (Hg.): *Texte zur Theorie der Fabel*, Stuttgart 1978, S. 88–92.

Spörl, Uwe: *Basislexikon Literaturwissenschaft*, Paderborn 2004.

Stackelberg, Jürgen von: *Die Fabeln La Fontaines*, München 1995.

Sternberger, Dolf: *Figuren der Fabel. Essays*, Frankfurt a. M. 1990 [1950].

Sternberger, Dolf: *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt a. M. 1984.

Sternberger, Dolf: „Figuren der Fabel“, in: Ders.: *Figuren der Fabel. Essays*, Frankfurt a. M. 1990 [1950], S. 7–21.

Sternberger, Dolf: „Gebrauch von Sprichwörtern“, in: Ders.: *Figuren der Fabel. Essays*, Frankfurt a. M. 1990 [1950], S. 38–59.

Stierle, Karlheinz: „Poesie des Unpoetischen. Über La Fontaines Umgang mit der Fabel“, in: *Poetica*, 4 (1967), S. 508–533.

Stierle, Karlheinz: „Die Modernität der französischen Klassik. Negative Anthropologie und funktionaler Stil“, in: Nies, Fritz/Stierle, Karlheinz

(Hg.): *Französische Klassik. Theorie, Literatur, Malerei*, München 1985, S. 81–128.

Stierle, Karlheinz: „Was heißt Moralistik?“, in: Behrens, Rudolf/Moog-Grünewald, Maria (Hg.): *Moralistik. Explorationen und Perspektiven*, München 2010, S. 1–22.

Strowick, Elisabeth: „Ironie des Wissens/Wissen der Ironie. Kierkegaard – Foucault – Lacan“, in: Schmale, Hugo/Schuller, Marianne/Ortmann, Günter (Hg.): *Wissen/Nichtwissen*, München 2009, S. 97–119.

Suerbaum, Almut: „Fabel“, in: *Kleine literarische Formen in Einzeldarstellungen*, Stuttgart 2002, S. 89–109.

Ter-Nedden, Gisbert: „Das Ende der Lehrdichtung im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit der Schrift. Antithesen zur Fabel- und Parabelforschung“, in: Elm, Theo/Hiebel, Hans H. (Hg.): *Die Parabel. Parabolische Formen in der deutschen Dichtung des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M., S. 58–78.

Ter-Nedden, Gisbert: „Fabeln und Parabeln zwischen Rede und Schrift“, in: Elm, Theo/Hasubek, Peter (Hg.): *Von der Fabel zur Parabel. Kulturgeschichtliche Prozesse im 18. Jahrhundert*, München 1994, S. 67–107.

Thomann, Marcel: „Ideologische Aspekte der praktischen Philosophie Wolffs“, in: Schneiders, Werner (Hg.): *Christian Wolff: 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg 1983, S. 193–201.

Tiemann, Barbara: *Fabel und Emblem. Gilles Corrozet und die französische Renaissance-Fabel*, München 1974.

Timm, Regine (Hg.): *Spiegelkultur. Wandlungen*, Bd. 2 (*Das illustrierte Fabelbuch*, 2 Bde.), Frankfurt a. M./Berlin 1998.

Torra-Mattenklott, Caroline: „Zwischen sinnlicher Offenbarung und Idolatrie der Vernunft. Hamanns Ästhetik der Bildwörter und seine Kritik an Mendelssohns *Jerusalem*“, in: Adler, Hans/Wolff, Lynn L. (Hg.): *Aisthesis und Noesis. Zwei Erkenntnisformen vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München 2013, S. 65–83.

Torra-Mattenklott, Caroline: *Poetik der Figur. Zwischen Geometrie und Rhetorik: Modelle der Textkomposition von Lessing bis Valéry*, Paderborn 2016.

Triller, Daniel Wilhelm: *Neue Aesopische Fabeln, worin in gebundener Rede allerhand erbauliche Sittenlehren und nützliche Lebenslehren vorgetragen werden*, Hamburg 1740.

Truider, Jens: „Mitleid“, in: Ferrari, Arianna/Petrus, Klaus (Hg.): *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen*, Bielefeld 2015, S. 243–246.

Vogl, Joseph/Matala de Mazza, Ethel: „Bürger und Wölfe. Versuch über die politische Zoologie“, in: Liebsch, Burkhard/Heiden, Anne von der/Geulen, Christian (Hg.): *Vom Sinn der Feindschaft*, Berlin 2002, S. 207–217.

Vossler, Karl: *La Fontaine und sein Fabelwerk*, Heidelberg 1919.

Waldis, Burkhard: *Esopus, zweiter Theil*, hg. v. Julius Tittmann (Reprint der Ausg. Leipzig 1882), Nendeln/Liechtenstein 1974.

Weber, Samuel: „Die ‚kommende Demokratie‘: Zu einer Poetik des Unmöglichen“, in: *Mnema. Derrida zum Andenken*, übers. v. Nicola Behrmann, Bielefeld 2007, S. 31–41.

Weber, Wolfgang E. J.: „Jean Bodin, Sechs Bücher über den Staat (1576)“, in: Brocker, Manfred (Hg.): *Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch*, Frankfurt a. M. 2007, S. 151–166.

Weitbrecht, Julia: „Lupus in fabula. Mensch-Wolf-Relationen und die mittelalterliche Tierfabel“, in: Scheuer, Jürgen/Vedder, Ulrike (Hg.): *Tier*

im Text. Exemplarität und Allegorizität literarischer Lebewesen, Bern/Berlin 2015, S. 23–35.

Wetz, Franz Josef/Timm, Hermann (Hg.): *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt a. M. 1999.

Wild, Markus: „Anthropologische Differenz“, in: Borgards, Roland (Hg.): *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*, Stuttgart 2016, S. 47–59.

Winger, Wolfram: „Menschenbilder – Menschenbildung. Ein Zusammenhang und seine Konsequenzen“, in: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 90/3 (2014), S. 391–404.

Wippermann, Wolfgang/Berentzen, Detlef: *Die Deutschen und ihre Hunde. Ein Sonderweg der Mentalitätsgeschichte?*, München 1999.

Wirth, Sven/Laue, Anett/Kurth, Markus/Dornenzweig, Katharina/Bosser, Leonie/Balgar, Karsten (Hg.): *Das Handeln der Tiere. Tierliche Agency im Fokus der Human-Animal Studies*, Bielefeld 2016.

Witte, Bernd: „Emblematische Bilder. Die deutschsprachige Fabel des achtzehnten Jahrhunderts zwischen Oralität und Literalität“, in: *Daphnis*, 25 (1996), S. 715–738.

Wolf, Herbert: „Erzähltraditionen in homiletischen Quellen“, in: Brückner, Wolfgang (Hg.): *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*, Berlin 1974, S. 704–757.

Wolf, Herbert: *Martin Luther. Eine Einführung in germanistische Luther-Studien*, Stuttgart 1980.

Wolf, Ursula (Hg.): *Texte zur Tierethik*, Stuttgart 2008.

Wolff, Christian: *Philosophia practica universalis II* 2, § 302–316 (1730) [Auszug], aus dem Lateinischen übertragen von Hermann Kleber und Josef M. Werle, in: Leibfried, Erwin/Werle, Josef M. (Hg.): *Texte zur Theorie der Fabel*, Stuttgart 1978, S. 34–42.

Zill, Rüdiger: „Wie die Vernunft es macht... Die Arbeit der Metapher im Prozeß der Zivilisation“, in: Wetz, Franz Josef/Timm, Hermann (Hg.): *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt a. M. 1999, S. 164–183.

Zimen, Erik: *Der Wolf. Mythos und Verhalten*, Fischer 1980.

Zimmermann, Arthur: *Hans Magnus Enzensberger. Die Gedichte und ihre literaturkritische Rezeption*, Bonn 1977.

Zymner, Rüdiger: „Fabel“, in: Lampig, Dieter (Hg.): *Handbuch der literarischen Gattungen*, Stuttgart 2009, S. 234–239.

Internetquellen

<http://www.beyond.fr/fauna/wolf.html>. [eingesehen am 01.11.2016]

Gunter E. Grimm: „Christian Wolff und die deutsche Literatur der Frühaufklärung“, in: Goethezeitportal. URL: http://www.goethezeitportal.de/wiss/aufklärung/grimm_wolff.pdf [eingesehen am 08.02.2016] [Erstpublikation in: *Akten des 1. internationalen Christian-Wolff-Kongresses*, Halle (Saale), 4.–8. April 2004, Teil 1, hg. v. Jürgen Stolzenberg und Oliver Pierre Rudolph, Hildesheim, Zürich et al 2007, S. 221–245.]

<https://de.wikipedia.org/wiki/Tierfrieden> [eingesehen am 9.11.2016]

<https://www.youtube.com/watch?v=RAx0P-8n5K4> [eingesehen am 03.11.2016]

Dank

An erster Stelle möchte ich Prof. Jörn Glasenapp sowie PD Dr. Claudia Lillge danken, die die Betreuung der Dissertation, die der vorliegenden Publikation zugrunde liegt, in einer sehr prekären Lage übernommen haben. Ihr wisst, wieviel für mich von dem Gelingen dieses Projekts abhing. Von daher kann ich Euch, lieber Jörn, liebe Claudia, für Euren unermüdlichen Einsatz, die äußerst professionelle, engagiert-kritische und jederzeit umsichtige Diskussion der einzelnen Kapitel bis hin zur fertigen Dissertationschrift, gar nicht genug danken.

Niemals begonnen werden können hätten die Forschungen zu Wolf und Lamm ohne die Unterstützung meiner Eltern Olaf und Dorothea Siekmann, die mich meinen eigenen Weg haben finden lassen.

Weiterhin danke ich Prof. Andrea Bartl, Dr. Antonio Roselli (für weiterführende und ermutigende Gespräche sowie Deine Freundschaft), Daniel Bonanati für sein umsichtiges und akribisches Korrektorat, Lisa Sauerwald, dem Team von *Bamberg University Press* und vor allem Miriam Moschner für wichtige Hinweise zum Einrichten der Druckvorlage, Prof. Achim Geisenhanslücke, Markus Sedlacek sowie allen, die in irgendeiner Form zum Gelingen dieses Projektes beigetragen haben.

Am Ende, liebe Kirsten, kann ich Dir nicht genug danken, dass Du mein langes Ringen mit diesem Mammutprojekt mitgetragen und des Öfteren mit liebevoller Anteilnahme, aber auch mit klugen Ratschlägen auf dem Weg gehalten hast. Es ist geschafft. Endlich.



Die Konstellation Wolf und Lamm lässt sich als eine der ältesten (Tier-)Metaphern der europäischen Kulturgeschichte deuten, deren Spuren sich bereits im Alten Testament sowie im griechischen Epos abzeichnen. In den Sach- und Situationsvergleichen Homers sowie im Bild des eschatologischen Tierfriedens fungieren Wolf und Lamm als Metapher für den Begriff der „Feindschaft“ oder auch deren Überwindung. Mit Entstehung der antiken äsopischen Fabel *Der Wolf und das Lamm* ändert sich der Zugriff auf die Akteure. Zur Anschauung gebracht wird durch sie immer häufiger das Recht des Stärkeren. Die bildspendende Kraft der epischen Szene verleiht zahlreichen Texten eine eindrückliche Evidenz: *für* oder *gegen* das Recht des Stärkeren.

Das Buch, das sich als Beitrag zu den *Cultural Animal Studies* respektive zur Politischen Zoologie versteht, fokussiert auf die bedeutendsten Transformationen der Fabel im Angesicht des Politischen von der Antike bis an die Grenze zum 21. Jahrhundert: im Rahmen der wichtigsten Adaptionen von Phädrus, Martin Luther, über Jean de La Fontaine und Gotthold Ephraim Lessing bis hin zu Dolf Sternberger und Hans Blumenberg. Während die einen mit Wolf und Lamm dem Recht des Stärkeren eine Absage erteilen, behaupten andere, das Recht des Stärkeren sei stets das beste Recht gewesen.

ISBN 978-3-86309-526-0



www.uni-bamberg.de/ubp/