

Hans Jürgen Scheuer (Berlin)

Die religiöse Intelligenz der Trickster

Eine vormoderne Denkfigur an der Schwelle von Weltwissen und Transzendenz

I Religiöse Amusikalität vs. religiöse Intelligenz

Stubborn, das englische Wort für die Haltung halsstarrigen Eigensinns, ruft, wörtlich genommen, ein feinsinniges Denkbild auf: *stub* bezeichnet den morschen Baumstumpf, aus dem – *born* – ein frischer Spross austreibt.¹ Wider Natur und Erwartung insistiert so das sich erneuernde Leben, wo nur mehr tote Materie vorhanden zu sein schien. An eine solche *stubbornness* dachte offenbar Max Weber, der Theoretiker der Gesellschaft, als er in einem Brief vom 19.2.1909 an Ferdinand Tönnies, den Theoretiker der Gemeinschaft, zu seinem Verhältnis gegenüber dem Religiösen Stellung nahm:

Denn ich bin zwar religiös absolut ‚unmusikalisch‘ und habe weder Bedürfnis noch Fähigkeit, irgendwelche seelischen ‚Bauwerke‘ religiösen Charakters in mir zu errichten – das geht einfach nicht, resp. ich lehne es ab. Aber ich bin[,] nach genauer Prüfung, weder antireligiös *noch* *irreligiös*. Ich empfinde mich auch in dieser Hinsicht als einen Krüppel, als einen verstümmelten Menschen, dessen inneres Schicksal es ist, sich dies ehrlich eingestehen zu müssen, sich damit – um nicht in romantischen Schwindel zu verfallen – abzufinden, aber [. . .] auch nicht [–] als einen Baumstumpf, der hie und da noch auszuschlagen vermag [–,] mich als einen vollen Baum aufzuspielen. Aus dieser Attitüde folgt *viel*.²

¹ Vgl. Barbara Köhlers Dankrede aus Anlass der Verleihung des Peter-Huchel-Preises *Grammatik für Fremde* (2016): „Es war aber ein anderes Huchel-Gedicht, mit dem mir das Wort aufging; es war Im Kun-Lun-Gebirge, jener alte Maulbeerbaum, am Ende abgesägt, gefällt [. . .] Es war, was davon bleibt: ein Bild, Nachbild, vom Baumstumpf, Stubben, Stock, womit auch *stub* verwurzelt ist: ein totemgemachter, totesagter Baum – der unbeirrbar und verstockt neu austreibt, und dem dies Treiben nicht auszutreiben ist: STUB-BORN.“ (nachzuhören unter: <http://peterhuchel-preis.de/preis-traeger/2016-barbara%20koehler/> [Zugriff: 05.12.2019], zitiert nach dem Typoskript der Autorin, der ich für Einblick und Einsicht herzlich danke). Das *Oxford English Dictionary* zweifelt die Ableitung von *stub* sprachgeschichtlich an, doch die Inventionskraft des Bildes verliert dadurch weder ihren poetischen noch ihren metaphorischen Erkenntniswert.

² Max Weber: Brief an Ferdinand Tönnies (19.2.1909). In: Briefe 1909–1910. Hrsg. von M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen. Tübingen 1994 (Max Weber-Gesamtausgabe, Abt. II, Briefe. 6), S. 63–66, hier S. 65. Weber wiederholt seine Formulierung in einem weiteren Brief an Tönnies vom 2.3.1909: „ganz abgesehen also davon, halte ich [. . .] es doch für sicher, daß die Mitarbeit der Theologen an zahlreichen Problemen der Kulturgeschichte durch keine noch so eingehende Kenntnis eines Outsiders ersetzbar ist, zumal sobald man an die Probleme der historischen Bedeutung der Mystik kommt. Da – nur da – ist allerdings meinem Eindruck nach, die, sei es auch später verlorengegangene, Fähigkeit diese psychischen Zustände zu *erleben*, nicht entbehrlich, um ihre Konse-

Die Formel der religiösen Amusikalität kennen wir alle. Sie hat seither eine große Karriere gemacht. Jeder intellektuelle Mensch, der etwas auf seine Aufgeklärtheit hält und seine Distanz zum religiösen Gefühl als sicheren Ausweis derselben versteht, zitiert sie gerne. Keine Frage auch, dass aus jener Attitüde viel folgt: In Form eines säkularen Bekenntnisses leugnet sie jegliche Empfindlichkeit und Empfänglichkeit für's Bekenntnis religiöser Provenienz. Das schützt Wissenschaft und Ethik vor dem *sacrificium intellectus* und zerlegt den Stoff der Tradition dennoch nicht zum Kleinholz der Atheisten. Mit der Typologie von Baumstumpf und vollem Baum ruft sie vielmehr – gewiss nicht zufällig – ein Heilsexempel auf, das in christlicher Ikonographie eine prominente Rolle spielt: die Legende vom Paradiesholz. In einem providentiellen Rhythmus von Latenz und Emergenz wächst aus seinen Sprösslingen das Baumaterial, das Seth am Grab seines Vaters Adam anpflanzt, das Salomon in seinem Tempel zu Jerusalem vergeblich zu verbauen versucht, aus dem dann, als die Zeit sich erfüllt, das Kreuz des Crucifixus gezimmert wird und das später, erst verworfen, dann wiederentdeckt von Kaiser Konstantins Mutter Helena im Heiligen Land, wieder aufgefunden, vom persischen Großkönig Cosroe usurpiert, vom byzantinischen Basileus Heraklios restituiert, schließlich fragmentiert in der Welt sich verstreut, darin ganz verlorenzugehen droht und doch in Splittern überall ein Zeugnis der Erlösung und des ewigen Lebens hinterlässt: Kaum ein Reliquienschatz des Mittelalters, der nicht einen Span davon vor den Augen der Gläubigen auszustellen hätte.³

quenzen verstehen zu können. Ich mußte dies zugeben[,] obwohl ich selbst religiös ‚unmusikalisch‘ bin“ (ebd., S. 70).

3 Die Geschichte des Kreuzholzes und ihre Überlieferung in Schrift und Bild ist zwischen dem 19. Jahrhundert und heute eingehend erforscht worden, denn ihre Stationen bilden zusammengekommen das umfassendste heilsgeschichtliche Narrativ und entwickeln darüber hinaus als herausgelöste Exempla (etwa in der *Vita Adae et Evae* oder in der sogenannten Salomon-Legende) eigene, äußerst dynamische Sprosslegenden. Beispielhaft sei hier nur auf einige Forschungsbeiträge verwiesen: Adolfo Mussafia: Sulla leggenda del legno della Croce. In: Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 63 (1869), S. 165–216; Richard Morris: Legends of the Holy Rood. Symbols of the Passion and Cross-Poems in Old English of the Eleventh, Fourteenth, and Fifteenth Centuries. London 1871; Wilhelm Meyer: Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christi. In: Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich Bayerische Akademie der Wissenschaften 16 (1882), S. 103–66; Stephan Borgehammar: How the Holy Cross Was Found. From Event to Medieval Legend with an Appendix of Texts, Stockholm 1991; Angélique Prangsmä-Hajenius: La Légende du Bois de la Croix dans la littérature française médiévale. Assen 1995; Barbara Baert, Lee Preedy: A Heritage of Holy Wood. The Legend of the True Cross in Text and Image. Leiden 2004; Bob Miller: Fünf deutsche Prosafassungen der Kreuzholzlegende *Post peccatum Adae*. In: Metamorphosen der Bibel. Beiträge zur Tagung ‚Wirkungsgeschichte der Bibel im deutschsprachigen Mittelalter‘ vom 4. bis 6. September 2000 in der Bibliothek der Bischöflichen Priesterseminars Trier. Zus. mit Michael Embach und Michael Trauth hrsg. von Ralf Plate, Andrea Rapp. Bern [u. a.] 2004 (Vestigia Bibliae. 24/25, 2002/03), S. 289–342; Holger A. Klein: Byzanz. Der Westen und das ‚wahre‘ Kreuz: Die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland. Wiesbaden 2004; Brian Murdoch: The Apocryphal

Nur, dass der religiös Unmusikalische jene bildgewordene Verheißung modern umdeuten muss. Max Weber jedenfalls kann sie sich nicht mehr als Reliquie eines aktiven Schöpfungs- und Erlösungszusammenhangs denken, sondern nur mehr als Relikt einer kulturellen Prägung, die sich durch *stubbornness* auszeichnet. Was darin stur und störrisch insistiert, ist der letzte Rest einer Lebenskraft, deren überraschendes Ausschlagen bloß bestätigt, dass der einstmals lebendige Stamm der Religion inzwischen hohl und abgestorben ist, so dass kein Weg zur alten Blüte zurückführt. Moderne Analysen des gesellschaftlichen Zusammenlebens tun deshalb gut daran, sich taub zu stellen gegenüber den angeblichen Renaissance der Religion und ihrem eschatologischen Sirengesang. Es ist ja längst kein Ast mehr da, auf dem der Soziologe oder sonst ein Wissenschaftler mit seinem methodischen Besteck sitzen und von dem er, sich selbst absägend, herabstürzen könnte. Der Sturz ist schon erfolgt und hat jenen Krüppel zurückgelassen, als den Weber sich selbst beschreibt. Der aber macht mit den Prothesen seiner Rationalität allemal größere Fortschritte, als würde er versuchen, das Gras bzw. den sich immer noch regenden Trieb wachsen zu hören oder gar nach der alten Pfeife von Kirche und Konfession zu tanzen. Zugleich besteht das Ethos des Weber'schen Wissenschaftlers darin anzuerkennen, dass seinem diskursiven Vorgehen Grenzen gesetzt sind. Sie schließen ihn von Fülle, Vollmacht und einem entsprechenden Sendungsbewusstsein unwiderruflich aus.

Was mich bei meinen folgenden Überlegungen über den Trickster als vormoderne Denkfigur an der Schwelle von Weltwissen und Transzendenz antreibt, ist freilich die Frage, was aus dem allzu oft gehörten, zu umstandslos aufgenommenen Echo des Weber'schen Topos *für uns* folgt. Ist die Beteuerung, religiös unmusikalisch zu sein, gut hundert Jahre, nachdem sie erstmals formuliert und als säkulares Mantra nachgebetet wurde, immer noch geeignet, den Raum der Wissenschaft gegen die Zumutungen der Religion und ihres Gefolgschaftszwangs abzuschirmen? Oder ist nicht vielmehr die ostentative Unsensibilität gegenüber religiösen Obertönen, die ja auch in Webers Metaphern anderes und mehr sind als bloßer Nachhall – nach wie vor nämlich das Holz, aus dem Argumente der Legitimation und Pathosformeln des Bekenntnisses fabriziert werden –, ist also jene habitualisierte Harthörigkeit gegenüber dem Irrationalismus des Glaubens inzwischen nicht eher Ausweis eines „religiösen Analphabetismus“⁴? Vergessen die gängigen Attitüden des aufgeklärten Bewusstseins, das meint, Religion wie die eigene Kinderstube überwunden zu haben, nicht, dass Aufklärung vor allem Aufklärung über Religion ist, also ohne Bezug auf die fortlebenden Denk- und Handlungsweisen religiösen Ursprungs gar nicht zu haben? Zwar wäre es dann immer noch möglich, dass sie zu dem Schluss

Adam and Eve in Medieval Europe. Vernacular Translations and Adaptations of the Vita Adae et Evae. Oxford 2009.

⁴ Vgl. etwa Navid Kermanis Kritik im Interview mit Stefan Gmünder: „Problematisch ist der religiöse Analphabetismus“. In: Der Standard, digitale Fassung vom 04.03.2014 [www.derstandard.at/story/1392687087883/problematisch-ist-der-religioese-analphabetismus, Zugriff: 06.12.2019].

kommt, Religion sei das zu überwindende falsche Bewusstsein. Doch in dem Augenblick, in dem sie meldete: Baum tot – *mission accomplished*, würde sie dem bloßen Schein ihrer Rationalität erliegen, ihren eigentlichen Gegenstand verlieren und in trübe Unaufgeklärtheit zurückfallen. Was das bedeutet, zeigen etwa die aktuellen Versuche, Religion als identitäres Moment der Nation hochzuhalten und sie politisch als „Kitt und nicht Keil der Gesellschaft“ (Thomas de Maizière) zu handeln.⁵ Die in diesem Zusammenhang gefundenen journalistischen Formeln, schwankend zwischen „Wir sind Papst“⁶ und „Wir sind nicht Burka“, monumentalisieren im behördlichen Dekalog der „Grundsätze für eine ‚deutsche Leitkultur‘“ die Verwahrlosung der Fähigkeit, Religion zu denken und mit ihr etwas anderes anzufangen, als die eigenen Wertvorstellungen zu verbrämen, um sie schlicht durchzusetzen. Religiöse Amusikalität wird hier peinlich, wenn nicht gar als vorgeschriebener Konsens gemeingefährlich.

Wenn das aber den Stand der Dinge – *the state of affairs* – repräsentiert, dann kommt es darauf an, sich nicht länger dem Religiösen gegenüber zu desensibilisieren, sondern im Gegenteil das ungeübte, durch Nicht-Gebrauch in Vergessenheit geratene Sensorium von neuem freizulegen, wiederaufzubauen und erinnernd, urteilend, imaginierend sich den Formen seiner unerledigten *stubbornness* zuzuwenden. Das ist kein Appell, man möge sich dem Aufbau „seelische[r] ‚Bauwerke‘ religiösen Charakters“ neu verschreiben, disziplinäre Denkfürnisse für Glaubenswahrheiten aufgeben oder gar im Gewand säkularer Kunst oder Wissenschaft eine *propaganda fidei* betreiben. Denn es geht dabei nicht um konfessionelle Inhalte, sondern um Denkformen religiöser Intelligenz. Wenn es eine solche gibt und sie sich in charakteristischen Formen ein- und entfaltet, dann wäre sie in polytheistischen Religionen nicht weniger anzutreffen als in monotheistischen. Sie ließe sich im weitesten Sinne verstehen als Bedingung der Vielfalt des Religiösen. Solche Vielfalt wäre im Sinne des griechischen *ποικιλία* zu denken: als schimmernde Buntheit innerweltlichen Wissens und Handelns, die ihren Ausdruck in einem klugen, wendigen Gebrauch der Sprache fände, wenn sie das artikuliert, bewertet und verhandelt, was diesseits und jenseits des Sprechens liegt: hier die Welt, dort die Transzendenz. Solch ein Sprechen zwischen den Polen der stummen Natur und der hermetischen Sphäre des Numinosen muss deswegen listig agieren, weil es einem paradoxen Umstand Rechnung zu tragen hat: dass es nämlich mit keiner der beiden außerlinguistischen Sphären je in direkten Austausch treten könnte, ja der Möglichkeit zu unmittelbarer Kommunikation geradezu im Wege steht und doch das einzige Mittel des Menschen ist, sich zu Welt und Transzendenz seiner Vernunft gemäß zu verhalten.

Für die vormodernen Formen religiöser Intelligenz, mit denen ich mich im Folgenden beschäftigen möchte, ist jener sprachbasierte Widerspruch konstitutiv. Er

⁵ Vgl. Thomas de Maizière: „Wir sind nicht Burka“. Innenminister will deutsche Leitkultur. In: Zeit Online vom 30.04.2017 [<http://www.zeit.de/politik/deutschland/2017-04/thomas-demaiziere-innenminister-leitkultur>, Zugriff: 06.12. 2019].

⁶ Schlagzeile auf der Titelseite der BILD-Zeitung vom 20.04.2005 [<https://www.bild.de/media/vw-wir-sind-papst-pdf-40595960/Download/3.bild.pdf>, Zugriff: 28.05.2020].

scheint so prägend, dass er sich nicht ohne wesentliche Verluste in systemtheoretischer Manier auf die Paradoxie „religiöser Kommunikation“ reduzieren lässt. Denn deren kybernetisch-verwaltungstechnisches Modell klammert ja gerade den Aspekt der menschlichen Sprache aus. Deshalb steht die Luhmann'sche Rede von der „Unverfügbarkeit“ des Heiligen,⁷ die regelmäßig aufgerufen wird, sobald die Versprachlichung der Leitunterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz zur Debatte steht, dem religiös Amüsischen nahe. Sie missrät schnell zu einer Form schlechter Theologie, wenn sie mit der Sprachlichkeit religiösen Wissens zugleich auch das Weltwissen als Raum sprachlicher Produktion sozialer Verbindlichkeit aus den Augen verliert. Beides aber gehört zum Bedeutungsspektrum des lateinischen Wortes *fides*, des Leitbegriffs religiöser Intelligenz.⁸ Noch bevor es unter dem Einfluss von Paulus' semiotischer Konstruktion der *πίστις* zum theologischen Konzept ‚Glaube‘ wird,⁹ zielt dieses Wort nach Ciceros Etymologie aus *De officiis* I,7,23 auf die menschliche Sprache im Gebrauch. Im Sprechen begründet *fides* die soziale Verbindlichkeit, die sicherstellt, dass „geschehe, was gesagt worden ist“. Das wird bei Cicero aus der Buchstabenfolge ersichtlich: *quia fiat, quod dictum est*.¹⁰ *Fi-d-es* bezeichnet also das Vertrauen darauf, dass zwischen einem Wort und dem, was es aussagt, ein gültiger, verlässlicher und wirksamer Bezug bestehe, der in paganer Sprachpraxis oft durch Eid und Schwur bei den Göttern berufen und bekräftigt wird.¹¹

7 Vgl. Niklas Luhmann, Peter Fuchs: *Reden und Schweigen*, Frankfurt a. M. 1997 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. 848) sowie Niklas Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*. Hrsg. von André Kieserling. Frankfurt a. M. 2002 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. 1581). Zur Begriffsgenealogie und zum differenzierten Umgang mit jener theoretischen Vorgabe in der mediävistischen Literatur- und Kulturwissenschaft vgl. Paragrana 21,2: *Unverfügbarkeit*. Hrsg. von Ingrid Kasten. Berlin 2012.

8 Vgl. zum Folgenden Giorgio Agamben: *Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides*. Aus dem Ital. übers. von Stefanie Günthner. Berlin 2010 (Homo Sacer II,3).

9 Zu den semiotischen Voraussetzungen des Paulinischen Begriffs der *πίστις* vgl. Hans Jürgen Scheuer: „Übers Kreuz das Fernste zu verknüpfen gewohnt“ – Joseph Beuys und das Kreuz als Zeichen der Erkenntnis/Grenze. In: *Nachdenken über Grenzen*. Hrsg. von Rüdiger Görner, Suzanne Kirkbright. München 1999, S. 119–141, insbes. S. 127–130.

10 Cicero: *De officiis*. Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch/Deutsch. Übers., komm. und hrsg. von Heinz Gunermann. Stuttgart 1992 (Reclams Universal-Bibliothek. 1889), S. 22.

11 Die Christen setzen jene heidnische Praxis außer Kraft, um die Verbindlichkeit des gesprochenen Worts noch einmal aus sich heraus zu verstärken, vgl. Mt 5,33–37 (Vulgata):³³ *Iterum audistis quia dictum est antiquis: Non perjurabis: reddes autem Domino iuramenta tua*.³⁴ *Ego autem dico vobis, non jurare omnino, neque per cælum, quia thronus Dei est*:³⁵ *neque per terram, quia scabellum est pedum ejus: neque per Jerosolyam, quia civitas est magni regis*:³⁶ *neque per caput tuum juraveris, quia non potes unum capillum album facere, aut nigrum*.³⁷ *Sit autem sermo vester, est, est: non, non: quod autem his abundantius est, a malo est*. – Luther (1534):³³ JR habt weiter gehört / das zu den Alten gesagt ist / Du solt keinen falschen Eid thun / vnd solt Gott deinen Eid halten.³⁴ Jch aber sage euch / Das jr aller ding nicht schweren solt / weder bey dem Himel / denn er ist Gottes stuel.³⁵ Noch bey der Erden / denn sie ist seiner Füsse schemel / Noch bey Jerusalem denn sie ist eines

Genau hier setzt die Arbeit jener Trickster an, die uns im Folgenden zu denken geben und unsere religiöse Intelligenz wecken und üben sollen. Denn ihre Streiche und Torheiten, auch die Untaten und Verbrechen, die sie begehen, weil sie stets das Wort metaphorisch verstehen und jede Metapher wörtlich nehmen, operieren, bald listig oder tölpelhaft, bald asozial oder kriminell in den Grenzbereichen der *fides*: zur Natur hin, die vor der menschlichen Sprache stumm bleibt, wie zur Transzendenz hin, die sich nicht geradlinig in menschliche Sprache übersetzen und verstehen lässt, bis sie zuletzt als *fatum* eintrifft und unausweichlich fatal wird. Zum Studium solchen Sprachgebrauchs, der an die Wurzel aller Verbindlichkeit rührt, bedarf es eines besonderen Intelligenztyps, der sich eher in (apokryphen, variantenbildenden) Historien- und Viten-Narrativen zeigt als in (heiligen, liturgiegebundenen und daher dem festen Buchstaben verpflichteten, autoritativen) Priesterschriften, weil der volatile Gebrauch der Sprache sich eher in der Linearität der *historia* entfaltet als im hymnischen oder homiletischen Formular. Denn sein Feld ist dasjenige des innerweltlichen Orientierungswissens und der praktischen Klugheit.¹² In diesem Kontext manifestiert sich religiöse Intelligenz vor allem im Spruch (*lóyos*) und wächst sich durch Sammlung und Variation zur Vita (*βίος*) eines Sprechers aus, dessen Sprachgebrauch mit Rücksicht auf die menschlichen und die göttlichen Belange beispielhaft erscheint. Ein solches Zusammenspiel von *lóyos* und *βίος* steht von dem, was man schlechthin mit Religion und religiöser Rede identifizieren würde, ab wie der grüne Spross vom schwarzen Baumstumpf.

II Die opake Rede Homers und der göttliche Spruch

In seiner lateinischen Ausgabe der *Historien* Herodots von 1526 fügt der Freiburger Gräzist Konrad Heresbach der Übersetzung Lorenzo Vallas eine eigene hinzu: die der *Vita Homeri*,¹³ deren Titel in der Manuskripttradition mit dem Namen des „Vaters der Geschichte“ verbunden ist. Demetrios Chalkokondyles hatte jene *Vita Herodotea* zusammen mit Plutarchs biographischer Einführung *De Homero* seiner *editio princeps* der homerischen Epen von 1488 vorangestellt und sie damit in den Orbit des huma-

grossen Königes stad.³⁶ Auch soltu nicht bey deinem Heubt schweren / Denn du vermagst nicht ein einigs Har weis vnd schwartz zu machen.³⁷ Ewer rede aber sey Ja / ja / Nein / nein / Was drüber ist / das ist vom vbel.

12 Grundlegend zum vormodernen Konzept der Klugheit: Burkhard Hasebrink: *Prudentiales Wissen. Eine Studie zur ethischen Reflexion und narrativen Konstruktion politischer Klugheit im 12. Jahrhundert*. Habilitationsschrift masch. Göttingen 2000 [<https://freidok.uni-freiburg.de/data/11308>, Zugriff: 04.04.2020].

13 Vgl. Herodoti Halicarnassei Historiographi Libri Novem, Musarum Nominibus Inscripti, Interprete Lauren. Val. [. . .] Item De genere vitaeque Homeri libellus, iam primum [. . .] e graeco in latinum conversus. Köln: Eucharius Cervicornus 1526, S. 166–174, digitalisiertes Exemplar der BSB

nistischen Kanons geschossen.¹⁴ Entstanden im 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr., in einer Zeit also, in der das Genre der *βίοι* Epoche macht, bietet sie die umfangreichste von neun erhaltenen spätantiken bis byzantinischen Homer-Biographien.¹⁵ Formal reicht deren Spektrum von der Kommentareinleitung (*accessus*) zum Lexikonartikel (Suidas), vom Dialog bis zur detaillierten Vita; intentional ist ihnen allen jedoch eines gemeinsam: Sie sind nicht interessiert an einer authentischen Lebensbeschreibung des Dichters, sondern an einer Charakteristik seiner Sprachauffassung. Die *Vita Herodotea* zeigt das etwa dadurch an, dass sie die Lebensumstände ihres Protagonisten an Figuren bindet, deren Namen sämtlich aus der *Odyssee* herausgesponnen sind, so dass Homer selbst als Spin-Off seiner erzählten Welt vorgestellt wird. Sein Name bildet die allegorische Maske eines Sprechens, das anders als in einer Exempelreihe homerischer Kleinstdichtungen nicht erfasst werden könnte.

Ein Merkmal schält sich dabei deutlich heraus, das sich im Stichwort *αἰδώς* verdichtet. Damit ist zunächst die Ehrfurcht gegenüber Göttern und Menschen gemeint, die *reuerentia*, wie Heresbach übersetzt, besonders im Zeichen des heiligen Gastrechts, auf das der fahrende Dichter in der Fremde angewiesen ist. Wird sie gewahrt, so spendet er Lob und unauslöschliche Erinnerung; wird sie verletzt, so antwortet seine Dichtung mit Fluch und Verweigerung guten Gedenkens. In der Hülle der homerischen *λόγοι* lässt der *βίος* entsprechend von Episode zu Episode die für seinen Protagonisten charakteristische Anlage hervortreten: bei Homer die fromme Ehrfurcht vor dem *λόγος*. Das zeigt sich besonders deutlich und überraschend ambigue in der Episode vom Tod des Dichters. Sie ist von langer Hand vorbereitet: Schon den jungen Homer begleitet ein Orakelspruch, der ihn vor Fischerjungen warnt. Eines Tages begegnet er auf Ios einer Gruppe solcher Knaben, die auf dem Rückweg von einem Fischzug ohne Beute zu den am Strand Versammelten treten und allen ein Rätsel vorlegen:

Sie stiegen aus ihrem Kahn aus und gingen zu ihm. Da sagten sie Folgendes: Passt auf, ihr Fremde, hört uns genau zu, ob ihr verstehen könnt, was wir euch sagen. Einer von den Anwesenden forderte sie auf zu reden. Sie sagten: „Was wir fingen, ließen wir zurück; was wir aber nicht fingen, bringen wir mit [*ἄσσο' ἔλομεν λιπόμεσθα· ἃ δ' οὐχ ἔλομεν φερόμεσθα*]“.¹⁶

München, Signatur: 2 A.gr.b.633 (VD 16 H 2509) [<https://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10933844.html>, Zugriff: 07.12.2019].

¹⁴ Zur Textgeschichte vgl. die Einleitung der Edition von Maria Vasiloudi (Hrsg.): *Vita Homeri Herodotea*. Textgeschichte, Edition, Übersetzung. Berlin/Boston 2013 (Beiträge zur Altertumskunde. 256), S. 1–5.

¹⁵ Eine Zusammenschau der verschiedenen Homer-Viten bietet Mario Baier: *Neun Leben des Homer*. Eine Übersetzung und Erläuterung der antiken Biographien. Hamburg 2013 (Schriftenreihe altsprachliche Forschungsergebnisse. 9).

¹⁶ Ebd., S. 150–151. Nach Peter Grossardt handelt es sich um ein in verschiedenen vormodernen Kulturen und Sprachen überliefertes Scherzrätsel, mit dem erfolglose Jäger das Scheitern ihres Unternehmens vor ihren Hörern unterhaltsam überspielen. Die *Vita Homeri* habe jenes Traditionsgut

Kein Anwesender ist in der Lage, ihren Vers zu entschlüsseln; nicht einmal der große Homer. Als die Antwort ausbleibt, sei, so berichten immerhin sieben der neun Viten, Homers Tod umgehend eingetreten. Was lässt sich dieser merkwürdigen Geschichte entnehmen? Unterschreitet sie nicht durch ihre Lakonie die Erwartungen an die Bedeutsamkeit des dargestellten Endes dadurch, dass der bedeutendste aller Dichter ohne *famous last words* einfach sprachlos abscheidet? Oder überschreitet gerade solche Wortlosigkeit die Fasslichkeit des Geschehens, weil sie mit dem Eintreffen des Gotteswortes aus dem Mund des Orakels koinzidiert? Wie gehen die unterschiedlichen Versionen der *Vita Homeri* mit jener Widerspruchsspanne zwischen zu wenig und zu viel Sinn um?

Die erste Möglichkeit, die leicht als Banalisierung verstanden werden könnte, möglicherweise aber auch den Schleier der *εὐφημία*, des latenzschützenden heiligen Schweigens,¹⁷ über das Ereignis breiten möchte, besteht in der Leugnung eines kausalen Zusammenhangs zwischen Spruch und Tod. Die *Vita Herodotea* dementiert ihn, indem sie erklärt, Homer sei aufgrund seiner ohnehin angeschlagenen Gesundheit auf Ios gestorben. In seiner *Chrestomathie* verschiebt Proklos die Koinzidenz weiter in Richtung Kontingenz: Die Enttäuschung über den Ausfall des Lösungswortes in Verbund mit der Erinnerung an das Orakel habe den Dichter unaufmerksam gemacht, so dass er gedankenverloren über einen Stein gestolpert und zu Tode gestürzt sei.¹⁸ Die übrigen Viten, die von den Todesumständen berichten, erwägen einhellig eine zweite Möglichkeit: Homer habe sich so sehr über sein sprachliches Versagen geärtert, dass er noch am Strand der Insel wie vom Schlag getroffen verstorben sei. Auch das wäre eine banalisierende Interpretation, wollte man sie auf eine narzisstische Kränkung zurückführen, die eine simple Wortfindungsstörung zum tödlichen Psychodrama des sonst so wortmächtigen Poeten aufbauscht. Doch auch hier kann der Leser an eine verborgene Deutungsschicht denken. Ihr kommt man näher, sobald man die primäre Ordnung des Ereignisses verlässt und der Rätsellösung nachgeht.

Die Viten-Erzähler nämlich verschweigen das ausgebliebene Lösungswort nicht.¹⁹ Unisono geben sie an: Läuse. Der Witz jener Antwort liegt als dritte Deutungsvariante auf der flachen Hand: Weil die müßigen Jungen keine Fische an

mit einem anderen Motiv erstmals verknüpft: der Wettkampfsituation, die der unterlegene Konkurrent, der am vorgelegten Rätsel scheitert, mit seinem Leben bezahlt (vgl. *Praeconia Maeonidae magni*. Studien zur Entwicklung der Homer-Vita in archaischer und klassischer Zeit. Tübingen 2016 [Leipziger Studien zur klassischen Archäologie. 10], S. 7–26).

¹⁷ Vgl. Susanne Gödde: *euphēmia*. Die gute Rede in Kult und Literatur der griechischen Antike. Heidelberg 2011 (Bibl. d. klass. Altertumswissenschaften, NF, 2. Reihe. 120).

¹⁸ Vgl. *Homeri Opera, recog. brevique adnotatione critica instr.* Thomas W. Allen, Tom. V, *Hymnos, Cyclum, Fragmenta, Margiten, Batrachomyomachiam, Vitas continens*. Oxford 1983 (zuerst: 1912), S. 100 f. (Chrestomathie B).

¹⁹ Die *Vita Herodotea* legt die Antwort den Fischerjungen selbst in den Mund und verdirbt dadurch die Pointe des Beobachterwechsels, die darin besteht, dass es eben nicht um das ‚Jägerlatein‘ der

Land ziehen konnten, begannen sie, sich zu entlausen, beseitigten die erwischten Schmarotzer und trugen diejenigen, die ihnen *entwischten*, weiter bei sich im Pelz. Liest man den harmlosen Witz allegorisch und bezieht ihn satirisch auf die Epik Homers, so hieße das: Ausgerechnet die kleinen Lebensformen aus der Welt der Armen bringen den Autor der heroischen Großform zur Strecke, der einst die Könige und ihre Höfe so zu besingen pflegte, dass noch der Sauhirt Eumaios in der *Odyssee* das Ethos des Adels verkörperte. Durch den listig verrätselten Spruch der Fischerjungen triumphiert am Ende das Kleine über das Große, das Niedrige über das Hohe, das solche Kränkung nicht verwindet und kollabiert. Sie geht deswegen an die Substanz Homers, weil dessen *lógoi* von dem erhabenen Anspruch getragen sind, unmittelbar weltbildend zu wirken, und nun ausgerechnet am Namen (und an der Präsenz) eines Ungeziefers scheitern.

Doch damit ist das Wesen des homerischen Logos nicht ausgeschöpft, ja, kaum schon berührt. Denn die Anekdote vom Tode Homers legt in der griechischen Fassung ein komplexeres Deutungsmuster nahe, das es ermöglicht, ein im Lösungswort verborgenes Gegenwort zu erkennen und so die Dimension des *lógoi* im *βίος* des Dichters allererst zu ermessen. Die vierte Deutungsmöglichkeit lautet daher: Homers Hellhörigkeit findet im stillschweigend erkannten Wortlaut der Rätsellösung eine noch verschwiegenere Botschaft: aus den Läusen – *φθείρες* – spricht sein Todesurteil – *φθείρου*: stirb!²⁰ Jenen Ruf zu hören und ihm obendrein prompt zu gehorchen, das macht die eigenartige Leistung des Poeten aus. Sie bildet das Mirakel am finalen Schnittpunkt von *lógoi* und *βίος*. Dies zu bewerten, stellt den Leser vor ein neues, esoterisches Rätsel, für das die Frage der Fischerjungen nur die exoterische Hülle bildet. Die Lösung kann in zwei Richtungen führen, die wiederum Kontingenz oder Fatalität anzeigen, nun aber in einer Dimension religiöser Intelligenz oder ihrer Negation. Homers Tod könnte demnach einem Hörfehler oder einer (selbst-)betrügerischen Manipulation des Wortkörpers geschuldet sein.²¹ Er übergeht die Nominalendung und folgt in unbedingter Worthörigkeit dem nie und von niemandem ausgesprochenen Imperativ, statt über den harmlosen Witz der Fi-

Knaben, sondern aus der Sicht des Viten-Erzählers grundsätzlich um Homers Sprachverständnis geht.

20 Das tiefsinnige Wortspiel geht in der Übersetzung verloren. Weder von den *Läusen* der deutschen noch von den *pediculi* der lateinischen Fassung führt eine Brücke zum religiösen Verständnis des Todes, geschweige denn zur epiphanischen Sprachauffassung Homers.

21 Außerhalb der Tradition der *Vita Homeri* findet sich die Interpretation des Dichtertodes als Täuschung bei Heraklit, der behauptet, „dass die Menschen der Täuschung verfallen sind in Hinblick auf die Erkenntnis der sichtbaren Dinge, ganz so wie Homer, der weiser war als alle Griechen. Auch jenen nämlich täuschten Jungen, welche Läuse töteten und zu ihm sagten: ‚Was wir gesehen und gefangen haben, das lassen wir zurück, was wir aber weder gesehen noch gefangen haben ‚das tragen wir bei uns.‘“ (Heraklit 22 B 56. In: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Hrsg. von Walther Kranz. Zürich, Hildesheim 1985 [zuerst 1951]; Übersetzung von Grossardt, *Praeconia* [Anm. 16], S. 8).

scherjungen in Lachen auszubrechen. Am Ende seines Lebens hätte sich der Dichter durch eine Unachtsamkeit oder aufgrund seiner blinden sprachlichen Hypersensibilität im eigenen Anspruch verwickelt, der ihn nun unerbittlich zum Opfer fordert. Wie Odysseus vermag er zuletzt dem Orakel, der Stimme der Gottheit, durch keine List zu entinnen.²² Seine Fehlleistung führt den Volltreffer des göttlichen Wortes allererst herbei. Und das stempelt den Homer der Viten zur Tricksterfigur im Sinne der handlichen Definition, die Erhard Schüttpelz ihr gegeben hat. Ihr zufolge besteht das Wesen des Tricksters in „Trickreichtum und Ausgetrickstwerden in aktiver, passiver und reflexiver (sich selbst austricksender) Hinsicht“.²³ Oder anders akzentuiert: Homer stirbt als ein Auserwählter, als Heiliger, dessen Schicksal sich genau an dem Ort und zu der Zeit erfüllt, wo das göttliche Wort Apollons mit dem Witzwort der Fischerjungen kollidiert, um allein dem Gottgeweihten seine Wahrheit zu enthüllen. Von ihr getroffen, sinkt der Apollinische Dichter zu Boden, während die Koinzidenz von Rätsel und Tod allen anderen kryptisch bleiben muss, weil sie für das Rätsel im Rätsel kein Sensorium haben. Als einziger kann Homer im Scherz der Fischerjungen jene todernste Sprache verstehen, die sich sonst der menschlichen Rede entzieht: das Gebot des Gottes. Durch den singulären, allein ihm vernehmbaren Zusammenstoß von Orakel und Rätsel schlägt das heilige Wort unfehlbar zu, dem Leben Homers den schicksalhaften Schlusspunkt setzend. Es trifft ein, worauf Homers eigener λόγος zeitlebens vertraute und wonach er sich selbst im Dichten und Denken zu richten gedachte. So ergibt sich eine unauflösbar widersprüchliche Wertung des Dichtertodes zwischen (Selbst-)Betrug und Heiligung: Auf der einen Seite scheint die Worthörigkeit des Dichters nicht zum Witz der Rätsellösung vorzustößen; sie bricht ab, bevor das Lösungswort ausbuchstabiert ist. Auf der anderen Seite durchbricht die Wortfrömmigkeit des Dichters die Witzoberfläche; sie dringt zur göttlichen Botschaft durch, die sich von allen anderen uner-

22 Im 11. Buch der *Odyssee* prophezeit der Seher Teiresias, „Odysseus werde in hohem Alter ein sanfter Tod ἐξ ἁλός ereilen (λ 134: ‚ferne dem Meere‘ oder – ganz im Gegenteil – ‚aus dem Meere‘), nachdem er sich durch ein feierliches Opfer mit Poseidon versöhnt habe in einem Land, dessen Bewohner nie mit der See in Berührung kamen und daher sein Ruder für eine Worfchaufel halten. An diesem, aus griechischer Sicht utopischen Punkt zeigt sich freilich nicht weniger deutlich, dass die Teleologie des Sehers dem Wissen des Mythos zuwiderläuft und entschieden widerspricht: Homers *Odyssee* wird ihn nie einholen; stattdessen holt der unversöhnliche Meergott seinen Widersacher ein. Denn der epische Kyklos der Griechen schließt mit der Telegonie. Sie aber handelt von Odysseus’ Ermordung durch Telegonos, seinen zweiten, ihm unbekannten Sohn. Ohne zu wissen, wen er vor sich hat, tötet der seinen Vater mit einer Harpune, die in einen vergifteten Rochenstachel ausläuft: ein Tod – in der Tat – ‚aus dem Meere‘!“; so Hans Jürgen Scheuer: *Polytropia*. Barbara Köhlers Erkundung des Griechischen (Homer, *Odyssee* / Sappho, *Anaktoria*-Fragment). In: *An Odyssee for Our Time*. Barbara Köhler’s ‚Niemand’s Frau‘. Hrsg. von Geogina Paul. Amsterdam 2013 (German Monitor. 78), S. 51–69, hier S. 57.

23 Erhard Schüttpelz: *Der Trickster*. In: *Die Figur des Dritten*. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma. Hrsg. von Eva Eßlinger [u. a.]. Berlin 2010 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. 1971), S. 208–224, hier S. 212.

kannt im Lösungswort verbirgt. Damit begegnet uns ein Merkmal, das für das Zusammenspiel von *λόγος* und *βίος* von strukturtragender Bedeutung ist: Für keinen Viten-Protagonisten lässt sich entscheiden, ob er ein Narr oder Heiliger, ein Scharlatan oder göttlich Erwählter, ein *ἰσοθεὸς ἀνὴρ* oder ein Hochstapler ist.²⁴ Auf jenem Widerspruch basiert die gesamte literarische Gattungstradition der griechischen Dichter-, Philosophen- und Herrscher-Vita. Ihr arbeiten pagane Autoren wie Lukian, Plutarch, Philostrat und Diogenes Laertius ebenso zu wie von christlicher Seite Markus, Matthäus, Lukas und Johannes, die vier Evangelisten, und ihre apokryphen Konkurrenten, allen voran Markion von Sinope, der ‚Erzhäretiker‘ und zugleich Erfinder des Neuen Testaments. Im biographischen Rahmen wendet sich die religiöse Intelligenz dieser spätantiken Autoren stets dem Leben eines Protagonisten zu, dessen *λόγος* die unauflösliche Widersprüchlichkeit aufnimmt und spiegelt, die der Trickster zum Vorschein bringt.

III Die transparente Rede Äsops und die Kargheit des *λόγος*

Der schwankende Wahrheitsgehalt, der in der doppelten Lösung und zwielichtigen Wertung des Fischerrätsels exemplarisch Gestalt annimmt, enthält zugleich die Erklärung, weshalb die antike Homer-Kritik seit Herodot und Platon stets auf den Topos der Lügenhaftigkeit des epischen Dichters zurückgegriffen hat und warum in der biographischen Tradition Homer mit einer unklaren kretischen Genealogie versehen wird, wie schon sein *incognito* reisender Held Odysseus sie sich bei Gelegenheit lügnerisch und wahr zugleich zuschrieb. Es geht bei jenem Vorwurf nicht darum, die Schlechtigkeit eines Betrügers zu brandmarken, sondern um die unvermeidliche Ambivalenz des Wortes, das an der Schwelle von Welt und Transzendenz operiert. Von ihm gibt es neben mannigfaltigen anderen eine homerische Variante, die wir kennengelernt haben, und dazu einen äsopischen Gegen-Logos, den ich abschließend dagegenstellen möchte. Beide stehen für meine These ein, dass der spätantike, mittelalterliche und frühneuzeitliche Trickster, konsolidiert durch den gattungsgeschichtlichen Verbund von Spruch und Biographie in der Viten-Tradition des 1. und 2. Jahrhunderts, zu einer Form religiöser Intelligenz geworden ist, die sich in unterschiedlichsten Typen und Topiken einer klugheitsorientierten Sprachpragmatik ausdrückt.²⁵ Der Trickster wird hier je und je im Wortgebrauch selbst angesiedelt mit

²⁴ Grundlegend Ludwig Bieler: *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ*. Das Bild des ‚göttlichen Menschen‘ in Spätantike und Frühchristentum. Wien 1935/36 (Nachdruck Darmstadt 1967).

²⁵ Die Reihe der mittelalterlichen Trickster, klerikaler, kurialer wie urbaner Vertreter des Typos, sprengt den Rahmen eines einzelnen Aufsatzes. Sie erscheinen ebenso in hagiographischer Tradition, wo die antiken Intelligenztypen auf der Folie des Viten-Schemas in Heiligkeitstypen überführt

allen Konsequenzen, das Listverhalten, die Täuschung und Selbstverstrickung der menschlichen Rede betreffend. Mit der Aufzeichnung von *Ilias* und *Odyssee* sowie anderer unter seinem Namen versammelter Dichtungen (wie dem satirischen *Margites* oder den Götterhymnen) steht Homer für die Anfänge einer Poesie, die das Attribut ‚mythisch-heroisch‘ stolz vor sich herträgt. Ihre Erhabenheit macht ihren Urheber bei den Griechen zum *θειότατος ποιητής*: zum allerheiligsten Dichter. Die göttliche Kraft seiner Werke zeigt sich nicht zuletzt daran, dass jegliches nachhomerische Dichtwerk auf den Einfluss seiner Poeme zurückgeführt werden kann: Homer gilt in der Antike als der Erfinder sämtlicher Gattungen der Poesie, nicht nur ihrer epischen, sondern auch ihrer dramatischen und lyrischen Formen. Emblematisch verdichtet findet sich jener antike Topos auf dem Frontispiz der *Odyssee*-Übersetzung Simon Schaidenreissers von 1537.²⁶ Das Titelbild zeigt einen thronenden, von Mnemosyne mit einem Lorbeerkranz gekrönten Dichterfürsten, dem Hermes die Lyra reicht, während aus seinem Mund ein Redefluss austritt, der sich in Richtung anderer, demonstrativ aufnahmebereiter *poetae laureati* ergießt. Er verteilt sich auf keine geringeren als auf die römischen Dichter Vergil, Ovid und Horaz sowie einen vierten, namenlosen, als sollte dieser die strömende Inspirationsquelle nach der Logik ununterbrochener genealogischer Sukzession in die Gegenwart weiterleiten.

Zu jener Legende vom Ursprung aller Dichtung aus Homers epischer Fülle gibt es jedoch eine wirkmächtige Anti-Legende. Im Mittelpunkt ihrer Gegenerzählung steht nicht der mustergebende *ποιητής*, sondern der prototypische *λογοποιός*: Äsop, der Begründer der Fabel.²⁷ Sein Sprechen vollzieht sich nicht unter der Ägide Mnemosynes und des Musenführers Apollon, sondern in konsequent gestalteter Opposition zum Komplex der apollinischen Kunstbeherrschung sowie im Namen der Isis. Die Fä-

werden (Martin von Tours, Franziskus von Assisi, Dominicus von Caleruega), wie auf der Folie mythischer Erzählmuster in höfischer Dichtung (z. B. Keie, Tristan, Markolf). Eine besondere Rolle spielt das Nachleben der Kyniker-Biographien im Mittelalter, die das sokratische Prinzip einer Epistemologie des wissenden Nicht-Wissens radikalisieren und das Trickstertum eines Diogenes oder Menippos engführen mit der Ökonomie der zirkulierenden Münze und des zirkulierenden Wortes etwa des Pfaffen Âmis, Ulenspiegels, des Fortunatus, Fausts oder der Lalen. In der Perspektive der humanistischen *docta ignorantia* reicht diese Intelligenzform literarisch bis Christoph Martin Wieland, der sich mit besonderer Aufmerksamkeit der Biographistik und des satirischen Dialogs Lukians von Samosata annimmt. Ich werde das hier nur andeutbare historische Kontinuum jener Figur religiöser Intelligenz in einer eigenen Monographie unter dem Titel „Der urbane Trickster“ entwickeln.

26 Vgl. *Odyssea*. Das seind die aller zierlichsten vnd lustigsten vier und zwaintzig bücher des eltesten kunstreichsten Vatters aller Poeten Homeri. zu Teütsch tranßferiert / mit argumenten vnd kurtzen scholijs erkläret durch Simon Schaidenreisser. Faksimiledruck der Ausgabe Augsburg 1537. Im Auftrage der Grimmelshausen-Gesellschaft hrsg. von Günther Weydt, Timothy Sodmann. Münster 1986 (Sondergabe der Grimmelshausen-Gesellschaft. IV).

27 Zur folgenden Analyse vgl. Leslie Kurke: *Aesopic Conversations. Popular Tradition, Cultural Dialogue, and the Invention of Greek Prose*. Princeton 2011 sowie Hans Jürgen Scheuer: *From Aesop to Owlglass. The Transformation of Knowledge in Ancient, Medieval, and Early Modern*

higkeit zu sprechen ist Äsop nämlich nicht in die Wiege gelegt. Eine schwerfällige, stockende Zunge behindert seine Sprache, schließt den Redelosen, Stummen – zugleich mit seiner subhumanen, tiergleichen Gestalt – von den bürgerlichen Tätigkeiten in der Polis aus (deren vornehmste ja im Gebrauch öffentlicher Rede besteht). In Heinrich Steinhöwels Übersetzung wird er entsprechend eingeführt:

Er het für andere menschen ain langes ungestaltes angesicht, ain großen kopf, gespuczte ougen, swarcer farb, lang backen, ain kurczen hals, groß waden, brait füß, ain großes mul, fast hoferot, zerbläten buch und das an im das bösest was, er hett ain überträge zungen, darumb er ser staczget. Aber mit lüsten, geschydikait und mangerlay schimpfkallen was er über die maus begaubet. Als aber syn herr mercket, daz er zuo burgerlichen wercken untouggelichen was, sendet er in yn das göu, das feld zebuwen.²⁸

Hans Joachim Schädlich hat jene Passage der antiken *Vita Aesopi* so paraphrasiert:

Äsop war zahnlos, seine Rede kaum zu verstehen. Äsop schielte. Er reckte den Kopf vor. Seine Nase war platt, seine Haut schmutzfarben. Äsops Bauch quoll über den Gürtel. Äsop war krumm-beinig. Sein linker Arm war kürzer als der rechte. Manche sagen: Sein rechter Arm war kürzer als der linke. Äsop war ein Sklave. Für eine Arbeit in der Stadt war er unbrauchbar [ἀποίητον τῇ πολιτικῇ ἐργασίᾳ].²⁹

Die Physiognomie des Tricksters Äsop antizipiert, wie die Vitenform die Sprechweise der unter seinem Namen gesammelten *λόγοι* modelliert und herausstellt. Das geschieht in der *Vita Aesopi* durch eine aitiologische und eine teleologische Charakteristik des Äsopischen *λόγος*.

Wie nun kommt der Redeunfähige zur Sprache und wohin führt ihn die späte Gabe? Als Äsop einer Isis-Priesterin, die sich verirrt hat und den Weg zum Heiligtum der Gottheit nicht findet, zur Hilfe eilt, sie erst mit Wasser und Früchten des Feldes bewirtet, um ihr dann den Weg zur Stadt zu zeigen, erhält er zum Dank auf ihre Fürbitte hin von der Naturgottheit das ihm bisher vorenthaltene Redevermögen (τὸ γοῦν λαλεῖν αὐτῷ χάρισαι – „Gib ihm Sprache!“).³⁰ Zusammen mit den Musen erscheint ihm die Göttin im Traum und lässt ihn von ihren Begleiterinnen mit der Fähigkeit ausstatten, Sprüche zu finden (*λόγων εὔρεμα*) und sie zu geradli-

Trickster-Biographies. In: Allusions and Reflections. Greek and Roman Mythology in Renaissance Europe. Hrsg. von Elisabeth Wåghäll Nivre. Newcastle 2015, S. 439–452.

²⁸ Steinhöwels Äsop. Hrsg. von Hermann Österley. Tübingen 1873 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart. 117), S. 38.

²⁹ Hans Joachim Schädlich: Gib ihm Sprache. Leben und Tod des Dichters Äsop. Eine Nacherzählung. 2. Aufl. Reinbek 2010, S. 7.

³⁰ Der Text der *Vita Aesopi* wird zitiert nach der Edition Aesopica. A Series of Texts Relating to Aesop or Ascribed to Him or Closely Connected with the Literary Tradition that Bears His Name. Bd. 1: Greek and Latin Texts. 3. Aufl. Hrsg. von Ben Edwin Perry. Urbana/Chicago 2007 (zuerst 1952), S. 37 (Vita G 5).

nigen, allen Griechen verständlichen Plots (μύθων Ἑλληνικῶν πλοκήν) zu winden.³¹ Die ungewöhnliche Verbindung von Isis und den Musen in der Initiationsszene hat programmatischen Charakter: Sie nimmt, wie sich vom Ende Äsops her sehen lässt, die Rivalität zwischen Apoll und dem äsopischen λόγος vorweg.

Mit ihm verhält es sich so: Äsop beginnt seine neue Fähigkeit sogleich zu nutzen. Zuerst benennt er die Gegenstände seiner unmittelbaren Lebenswelt mit den ihnen von Natur zukommenden einfachen Namen: Hacke, Ransen, Pelz, Schaufel, Rind, Esel, Schaf; dann wendet er sich an den Sklavenaufseher Zenas, um ihm die ungerechte brachiale Härte gegen einen Mitsklaven zu verweisen. Seine Sprache lässt dadurch den Kreaturen wie den Dingen gleichermaßen Gerechtigkeit widerfahren. In seiner schlichten Wahrheit, Direktheit, Aufrichtigkeit und Freiheit (παρρησία) stellt sich der λόγος der Fabel dar, als komme in ihr die Natur selbst zur Sprache. Tatsächlich aber wird der Natur mit der Sprache die Dimension der Klugheit gleichnishaft eingeschrieben, dank derer eine wendige Intelligenz mit Widerspruch und Winkelzug auf scheinbar naturwüchsige Zwänge zu antworten vermag. Durch die Zugabe des begnadeten Fabeldichters kann man nun an den sprachlosen Protagonisten erkennen, dass der λόγος, verstanden als elementares (vorrhetorisches, vorphilosophisches) Sprechhandeln, den Ursprung jeglicher Optionalität in und gegenüber einer lebenswidrigen, von Mangel und Gewalt beherrschten Umwelt bildet.

Davon zeugt bereits die Urszene äsopischer Klugheit, die den Zusammenhang ihres λόγος mit dem Dingrätsel exponiert, dem αἴνος, abgeleitet vom Verbum αἰνῆτεσθαι – ‚in Rätseln sprechen‘. Noch bevor der λογοποιός zur Sprache gekommen ist, untergräbt seine erste, die Wahrheit an den Tag bringende Handlung nämlich den Topos der Inspiration durch Mnemosyne und durch die hohe Kunst der apollinischen Musen aus einer Notsituation heraus: Während der stumme Äsop seine Unschuld an einem Feigendiebstahl, den ihm seine beiden Mitsklaven beredt unterschieben möchten, dadurch beweist, dass er warmes Wasser trinkt und es klar und ungetrübt wieder erbricht, fördert die gleiche Technik, auf seine Verleumder angewandt, klebrigen Feigenbrei zutage. Das Erbrochene enthüllt ihren Redeschwall als Lüge. Damit aktiviert die Vomierszene das Gegenbild zum dickflüssig strömenden Redefluss Homers. Die *Vita Aesopi* artikuliert beispielhaft die Skepsis des äsopischen λόγος gegenüber dem pathetisch gesteigerten λόγος Homers und seinem theophanischen Wahrheitsanspruch, dessen Einlösung sich in der Welt von Lüge nicht unterscheiden lässt. Sprache im Sinne Äsops kann nicht schlechthin wahr, allenfalls wahrhaftig sein, aber nur dort, wo sie bei gottgefälligem, gastfreundlichem Handeln, an dem sie sich zu bewahrheiten hat, der Natur, sprich: der Not, dem Mangel und dem Sprachfehler abgerungen ist und entsprechend dünnflüssig und karg in Erscheinung tritt.

Äsops Lebensende steht freilich ganz im Zeichen des Delphischen Apoll. Schon die Initiation in die Sprache, angeleitet von den Musen, erweckte den Eindruck,

³¹ Beide griechischen Zitate ebd., S. 37f.

hier werde kein Jünger, sondern ein potentieller Gegenspieler des Musenführers geschaffen. Tatsächlich opponiert Äsop ihm durch sein ganzes Leben hindurch, indem er immer wieder vorgibt, selbst mit den Musen im Bunde zu stehen, möglicherweise gar an der Stelle Apolls. So existiert eine Variante der G-Fassung der Vita, in der nicht etwa erzählt wird, Äsop habe auf Samos Apoll und den neuen Musen ein Standbild errichtet, sondern dass er inmitten der Musen sich selbst als neuen Musagetes habe verewigen lassen, um im sogenannten Aisopeion einen eigenen Kult zu initiieren.³² Darüber hinaus provoziert er die Apollon-Priester zu Delphi, die ihm schließlich einen Tempelraub unterschieben und ihn zum Tode verurteilen – eine antitypische Wiederholung, Verkehrung und Steigerung der Feigen-Episode. Die Vollstreckung des Todesurteils tötet jedoch nicht einfach den (vermeintlichen) Frevler, sie lässt ihn vielmehr als Opfer an den Gott vollends in dessen Sphäre eingehen: Deshalb stiftet und weihet Apollon, nachdem er seine eigene Priesterschaft mit der Pest geschlagen hat, um die unrechtmäßige Hinrichtung durch göttliche Strafe zu ahnden, dem Äsop eine eigene Bildsäule. Neben die unübertreffliche Naturnähe der äsopischen Rede im Namen der Isis tritt so ihr herausgehobener Transzendenzbezug im Namen Apolls. Äsops *lóyoç* berührt damit, woran menschliche Sprache niemals unmittelbar Anteil hat: die Sphäre des Natürlichen und die des Göttlichen. Beide Sphären stehen, wie gesagt, dem Menschen entweder stumm oder unentschlüsselbar gegenüber. Sie erfordern den Trickster-*lóyoç*, um sich durch ihn hindurch als Grenzwerte der Rede zu artikulieren. Zwischen ihren Polen vermag religiöse Intelligenz sich *in promptu* – durch die Verfügbarkeit homerischer, äsopischer oder noch anders angelegter Sprüche und Exempel – über(-)lebenspraktisch zu bewähren.

IV Prosopopöien religiöser Intelligenz

Wie wir an Homer und Äsop beispielhaft beobachten konnten, rufen die Bewährungssituationen des Dichterlebens Intelligenztypen hervor, die sich durch verschiedene Autormasken hindurch artikulieren. Um den jeweiligen Charakter des *lóyoç* fassbar zu machen, reihen die *Vita Homeri* bzw. die *Vita Aesopi* Sprüche und Situationen so aneinander, dass sie sich zu Lebensgeschichten formen, die aus dem exemplarischen Sprachhandeln, abgeleitet aus dem jeweiligen Werkcorpus, Homer und Äsop allererst generieren: als Tricksterfiguren. So agieren sie als Prosopopöien der Sprachkonzepte, die sich in ihren *βίοι* ausprägen und zu zwei völlig divergieren-

³² Die genannte Stelle in der Vita G basiert auf einer forcierten, aber höchst einleuchtenden Emendation der verderbten Überlieferung durch Franco Ferrari: *Per il testo della Recensione G della Vita Aesopi*. In: *Studi classici e orientali* 45 (1995), S. 249–259, hier S. 257. Zur Diskussion der Konjektur und alternativer Vorschläge vgl. Kurke (Anm. 27), S. 174 f. mit Anm. 36.

den Sprach- und Weltauffassungen führen: Homer, der allerheiligste Dichter, entwickelt verschleierte Sprechweisen, die der *εὐφημία*, dem latenzschützenden heiligen Schweigen, nahestehen. Die menschliche Rede wird darin zur Trägerin einer Botschaft, die sich in den artikulierten Wortlaut einhüllt, um anderes zu übermitteln als das hör- und lesbar Ausgesagte ihres referentiellen Sinnes. Solch indirekte, allegorisch-integumentale Aussageformen handeln Homer schon bei seinen antiken Kritikern (wie Herodot und Platon) den Vorwurf ein, notorisch zu lügen – Kehrseite eines *λόγος*, der sich in der ‚krummen Linie‘ des menschlichen Lebens und Sprechens, das niemals mit den Dingen identisch ist, die es bezeichnet, der Geradlinigkeit des Götterspruchs annähern möchte, der unmittelbar erschafft oder vernichtet, was er beim Namen nennt.

Gegenüber Homers Wahrheitsanspruch, der durch den verstellenden Buchstaben Sinn wie durch ein Lügengespinnst hindurchscheint, praktiziert Äsop ein Sprechen, das sich von der indirekten Kommunikation abhebt. Es orientiert sich nicht an den olympischen Göttern, sondern an der Naturgottheit Isis, die dem von Geburt an sprachbehinderten *λογοποιός* die Rede als Gabe verleiht. Sie ist der Not, dem Mangel und dem Sprachfehler abgewonnen und nennt die einfachen Dinge und Sachverhalte bei ihren Namen: ein Tier ist ein Tier, seiner elementaren Kreatürlichkeit entsprechend; Gewalt ist Gewalt und erfordert Einspruch und Widerspruch, zumindest aber Aufschub und rettenden Zeitgewinn durch den *λόγος* der Fabel. Sein implizites Sprachkonzept basiert auf der Annahme, dass die Frömmigkeit des Sprechens gerade nicht auf Verstellung und Verbergung des Wortsinns im dichterischen Redefluss beruht, sondern in seiner gestischen Direktheit. Muster solchen Benennens ist der *αἶνος*, das Dingrätzel, das alles Verborgene mit deiktischer Eindeutigkeit und Klarheit an den Tag bringt. Damit manövriert sich der Trickster Äsop ein ums andere Mal in die Position des Rivalen Apollons und Homers, des apollinischen Favoriten: Die Transparenz der Fabel kollidiert mit der Opazität des Epos; zugleich steht die Undurchdringlichkeit des letzteren für den Gehalt der Erinnerung, während die Lauterkeit des Wortes demonstrativ leer bleibt.

Beide Dichtertypen kommen freilich in einem Punkt wieder zusammen: In ihrem Tod fallen sie dem Spruch der Gottheit zum Opfer – Homer aus vorausseilender Worthörigkeit, was ihn entweder zu einem Narren oder zu einem Heiligen macht; Äsop als Antitypus und Typus des Musenführers, was ihm die Strafe des gottlosen Frevlers und die Auferstehung im eigenen, von Apoll selbst geweihten Kultbild beschert. In beiden Figurationen der Fatalität schlägt sich eine Eigenschaft nieder, die vom Leben des Tricksters auf seine Denk- und Sprachform übergeht. Hesiod nennt in seiner *Theogonie* Prometheus *ἀγκυλομήτης* (Hes. Th. 546) und bezeichnet damit einen, „der Krummes, Verschlungenes denkt“. ³³ Karl Kerényi übersetzt jene Eigen-

³³ Hesiod: *Theogonie*. Griechisch/Deutsch. Übers. und hrsg. von Otto Schönberger. Stuttgart 2011 (Reclams Universal-Bibliothek. 9763), S. 44.

schaft prägnant als „zu schlau für sein eigenes Wohl“³⁴ und deutet damit an, was es mit der religiösen Intelligenz der Trickster und ihrer *lóγοι* auf sich hat: Sie stehen außerhalb der gewohnten Ordnungen der religiösen Kommunikation (Homer) und der sozialen und politischen Gemeinschaft (Äsop), weil sie die Grenzen zwischen Gott, Mensch und Natur/Tier sprechend und handelnd dauernd umspielen, subvertieren und verwandeln. Zugleich gilt die These Peter von Matts: „Mag der Trickster immer vor aller Ordnung leben, über ihn nachdenken können wir nur aus unseren Ordnungen heraus.“³⁵ Seine Devianz und seine Resistenz, in den bekannten Räumen des Wissens Wurzeln zu schlagen, erlauben uns allererst, durch die Beobachtung der Sprüche und Gesten der Trickster die Grenzen unseres Wissens, insofern sie mit den Grenzen unserer Sprache koinzidieren, als Dreh- und Angelpunkt religiöser Intelligenz zu erkennen.

34 Vgl. Klaus-Peter Koepping: Trickster, Schelme, Pikaro. Sozialanthropologische Ansätze zur Problematik der Zweideutigkeit von Symbolsystemen. In: Ethnologie als Sozialwissenschaft. Hrsg. von Ernst Wilhelm Müller [u. a.]. Opladen 1984, S. 195–215, hier S. 203.

35 Peter von Matt: Die Intrige. Theorie und Praxis der Hinterlist. München/Wien 2006, insbes. S. 277–287, hier S. 284.

