



Schneider Verlag
Hohengehren

**Petra Josting und
Sebastian Schmidler
(Hgg.)**



Bonsels' Tierleben

**Insekten und Kriechtiere
in Kinder- und Jugendmedien**

Umschlag: Verlag

Umschlagfoto: Nach Waldemar Bonsels „Die Biene Maja und ihre Abenteuer“
und „Himmelsvolk“

© Studio 100 Media, Buzz Studios, Screen Australia and Screen
NSW (mit freundlicher Genehmigung)



**WALDEMAR
BONSELS
STIFTUNG**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Waldemar-Bonsels-Stiftung

Gedruckt auf umweltfreundlichem Papier (chlor- und säurefrei hergestellt).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN: 978-3-8340-1518-1

Schneider Verlag Hohengehren, Wilhelmstr. 13,
D-73666 Baltmannsweiler
www.paedagogik.de

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52 a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Unterrichtszwecke!

© Schneider Verlag Hohengehren, 73666 Baltmannsweiler 2015
Printed in Germany – Druck: Djurcic, Remshalden.

Meinolf Schumacher

Majas Ahnfrauen? Über Bienen in der mittelalterlichen Literatur

Hat die Biene Maja Ahnfrauen im Mittelalter? Der Titel dieses Beitrags ist nicht ganz originell, denn bereits vor gut dreißig Jahren erschien in der *Deutschen Vierteljahrsschrift* ein Aufsatz zu *Rotpeters Ahnherren* von Patrick Bridgwater (1982), der den gewesenen Affen aus Kafkas *Bericht an eine Akademie* in eine lange literarische Tradition vom gelehrten Affen einordnen konnte. Das Fragezeichen in meinem Titel zeigt jedoch an, dass es schwierig sein dürfte, direkte Vorbilder für Bonsels' Protagonistin im Mittelalter zu finden. Es kann hier nur um eine kleine Bestandsaufnahme zum Vorkommen von Bienen in der älteren Literatur gehen. Die Frage ist deshalb zunächst: Wo finden sich die ersten Honigbienen in der deutschen Literaturgeschichte?

Sie finden sich nicht in der Liebesdichtung. Das wäre übrigens nicht erstaunlich, wenn es sie dort gäbe, denn Ralph Dutli zeigt in seinem Bändchen *Das Lied vom Honig. Eine Kulturgeschichte der Biene* die enge Verbindung von Bienen und Küssen seit der Antike auf (vgl. Dutli 2014, 88-94); und er druckt Beispielgedichte aus dem Barock von Martin Opitz, Paul Fleming und Friedrich von Logau ab (vgl. ebd. 165-167). Im Barock wird dies auch in der geistlichen Liebesdichtung (vor allem der Mystik) verwendet. So beim Angelus Silesius in der *Heiligen Seelenlust* in dem Gedicht *Die Psyche begehrt ein Bienenlein auff der Wunden JESu zu seyn* (vgl. Gnädinger 1973). Im früheren Mittelalter findet sich die Biene schon deshalb nicht in der Liebesdichtung, weil uns überhaupt keine Liebesdichtung in althochdeutscher Sprache überliefert ist (vgl. Schumacher 2010, 121). Der deutsche Minnesang setzt erst im 12. Jahrhundert auf Mittelhochdeutsch ein, und eine metaphorische Analogie von Kuss und Bienenstich wie im Barock habe ich im Minnesang bisher nicht nachweisen können.

Den frühesten Beleg für die Biene gibt es im Bereich der pragmatischen Schriftlichkeit, was nicht überrascht, weil dort viele der ältesten Textzeugnisse des Althochdeutschen zu verorten sind. Mediävisten haben sich immer schon auch als Kulturwissenschaftler verstanden, weil sie sich aufgrund der Quellenlage ihrer Texte mit solchen für Philologen eher abseitigen Problemen beschäftigen mussten wie dem Knüpfen und Lösen von Fesseln (*Erster Merseburger Zauberspruch*), dem Heilen lahmer Pferdefüße (*Zweiter Merseburger Zauberspruch*) – und eben mit dem magischen Festmachen ausgeflogener Bienenschwärme: im *Lorscher Bienensegen*.

„Sitz, Biene, sitz!“ Bienen und Magie

Dieser *Lorscher Bienensegen* ist ein einziges Mal überliefert, und zwar in einer Handschrift der *Biblioteca Apostolica Vaticana* in Rom mit der Signatur Cpl. 220. Cpl. steht für *Codex palatinus latinus*. Diese Signatur zeigt an, dass die gebundene Handschrift (Codex) einst zum Bestand der kurpfälzischen Bibliothek in Heidelberg gehört hat, der berühmten *Bibliotheca Palatina*, die dann aber in den Wirren des Dreißigjährigen Krieges nach Rom verschleppt wurde, wo sie sich zum Teil noch heute befindet. Durch die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft und von anderen öffentlichen und privaten Geldgebern geförderte Digitalisierung mittelalterlicher Handschriftenbestände erleben wir im Augenblick so etwas wie eine virtuelle Zusammenfügung zerrissener Bibliotheken: Ob ein Band sich heute in Heidelberg oder in Rom oder wo auch immer befindet, ist zumindest für das Internet gleichgültig, wenn nur alles digitalisiert ist und wenn die Links richtig gelegt sind, die zu den Digitalisaten derjenigen Bücher führen, die früher einmal nebeneinander gestanden haben. Zumindes im Netz ist die berühmte *Palatina* fast schon wieder vereinigt.¹ Auch andere Bibliotheken, die es schon lange nicht mehr gibt, lassen sich auf ganz andere Weise rekonstruieren, als das bisher möglich war. Ein schönes Beispiel dafür ist das Portal des zum Weltkulturerbe gehörenden Klosters Lorsch.² Über diesen Weg gibt es einen einfachen Zugang zu dem Codex.³ Man bekommt dort ein detailliertes Inhaltsverzeichnis geboten, wie man es bis vor kurzem nur in speziellen Handschriftenkatalogen fand. Es zeigt, wie eine theologische Sammelhandschrift für den Gebrauch im frühmittelalterlichen Kloster angelegt war. Sie bietet Homiletisches und Apokryphes, jeweils in lateinischer Sprache. Dazu gehört die enorm verbreitete Paulus-Apokalypse (*Visio s. Pauli*), der Urtext christlicher Visionsliteratur. Mitten in diesem lateinisch-theologischen Zusammenhang, am unteren Rand der *recto*-Seite von Blatt 58, findet sich der einzige (erhaltene) volkssprachige Text der Handschrift: der *Lorscher Bienensegen* (Abb. 1).⁴

Die Schrift steht auf dem Kopf, es ist also eine inoffizielle Überlieferung, wie wir sie von vielen anderen althochdeutschen Texten kennen, wie den *Merseburger Zaubersprüchen* oder dem *Hildebrandslied*; allesamt an Orten niedergeschrieben, die dafür eigentlich nicht vorgesehen waren – wo aber noch ein wenig Platz auf dem teuren Pergament war. Weshalb diese Texte,

1 <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/de/bpd/index.html> (01.04.2015).

2 <http://bibliotheca-laureshamensis-digital.de/> (01.04.2015).

3 http://bibliotheca-laureshamensis-digital.de/bav/bav_pal_lat_220 (01.04.2015).

4 http://bibliotheca-laureshamensis-digital.de/bav/bav_pal_lat_220/0121 (01.04.2015).

die sich in jeder Hinsicht am Rande der christlichen Überlieferung befinden, überhaupt notiert wurden, wissen wir nicht. Einen Schreibauftrag etwa vom Abt des Klosters werden die Schreibernönche dafür nicht erhalten haben, denn sonst hätten sie eine neue Lage, vielleicht sogar einen neuen Codex begonnen; der *Codex Buranus* mit den berühmten *Carmina Burana* wäre so ein Fall aus dem 13. Jahrhundert. Aus dem frühen Mittelalter hingegen kennen wir solche Sammlungen nicht – auch wenn der Biograf Einhard von Karl dem Großen berichtet, er habe uralte heidnische Lieder („barbara et antiquissima carmina“) aufschreiben lassen, um sie dadurch der Memoria zu erhalten („scripsit memoriaeque mandavit“) (Einhard 1977, 58). Gemeint sind wohl germanische Heldenlieder, von denen freilich keines erhalten ist. Dieses Motiv, etwas Altes, selbst wenn es heidnisch ist, aufzuschreiben, damit es nicht vergessen wird, könnte auch den Schreibernönch des Lorscher Codex bewogen haben, den Bienensegen niederzuschreiben. Neben diesem antiquarischen Interesse wäre ein praktisches denkbar. Mittelalterliche Klöster hielten Honigbienen allein schon wegen ihres großen Kerzenbedarfs; und den Honig wird man auch nicht verachtet haben, allein schon als Heilmittel in der Klosterapotheke. Wenn mit diesen Bienen ein Problem entstand, hatte man für alle Fälle diesen Segen, den man geschickt in den Büchern der Klosterbibliothek versteckt hielt (man musste sich nur merken: Bienensegen? – Paulusapokalypse, verkehrt herum gehalten!) Aber warum sollte man in einem christlichen Kloster einen *Segen* überhaupt verstecken? Schauen wir uns den Text in der aktuellen Edition von Stephan Müller an (Althochdeutsche Literatur 2007, 276):

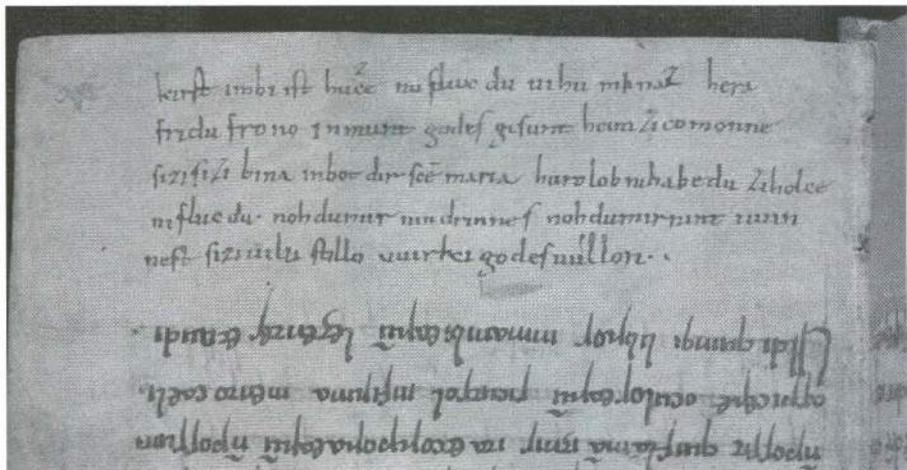


Abb. 1: Lorscher Bienensegen. Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cpl. 220, fol. 58r (Ausschnitt, gedreht)

„Kirst, imbi ist hucze!
 fridu frono in godes munt
 sizi, sizi, bina:
 hurolob ni habe du:
 noh du mir nindrinnes,
 sizi uilu stillo,

nu fluc du, uihu minaz, hera
 heim zi comonne gisunt.
 inbot dir sancte maria.
 zi holce ni fluc du,
 noh du mir nintuinnest.
 vuirki godes uuillon.“

In unsere Gegenwartssprache übersetzt könnte dies heißen:

„Christus, der Bienenschwarm ist
 ausgeflogen!

im Frieden des Herrn und im Schutz Gottes
 Sitz, sitz, Biene!
 Du hast keine Erlaubnis.
 Entrinn mir nicht,
 Sitz ganz still

Nun fliege du, mein Getier, hierher,

komm gesund heim!
 Das hat dir die heilige Maria befohlen.
 Flieg nicht in den Wald!
 entweich mir nicht!
 und erfüll (damit) den Willen Gottes!“

Im Unterschied zu neuzeitlichen Editionen haben mittelalterliche Handschriften in der Regel keine oder eine nur sehr rudimentäre Interpunktion. Vor allem gibt es keine Anführungszeichen. In diesem Fall ist das besonders schade, denn so wissen wir nicht, auf welchen Bereich sich die *inquit*-Formel „Das hat dir die heilige Maria befohlen“ erstreckt. Nur auf den Befehl „Sitz, sitz, Biene!“, oder ist auch der weitere Text („Du hast keine Erlaubnis...“) wörtliche Rede der Gottesmutter? Dann würde hier eine kleine Geschichte anzitiert, die von Maria erzählt, wie sie einst einen Bienenschwarm festmachte. Solche Geschichtchen kennen wir allerdings ausformuliert erst aus späteren Bienensegen, etwa aus dem 16. Jahrhundert: „Maria stund auf eim sehr hohen berg. sie sah einen suarm bienen kommen phliegen [...]“ (Grimm 1981, 371; Ohrt 1987, 1254). Wichtig dabei ist: Indem man dieses Geschichtchen, diese *historiola*, mit der wörtlichen Rede erzählt, spricht man zugleich die Formel, die auch jetzt in diesem aktuellen Fall wirken soll: „Sitz, Biene, sitz!“ Dies ist dieselbe Struktur des magischen Erzählens, die man in vielen Zaubersprüchen finden kann (man nannte sie früher die *zweistöckigen*). Und es lässt sich eine Analogie zur Eucharistiefeyer der Heiligen Messe herstellen: Während der Priester bei der Wandlung die Geschichte der Einsetzung erzählt („Denn am Abend, an dem er ausgeliefert wurde...“), spricht er als wörtliche Rede in der Erzählung die Einsetzungsworte des Herrn: „Dies ist mein Leib [...]. Dies ist mein Blut.“ Sie gehören zur erzählten Geschichte, und sind doch im selben Augenblick die Wandlungsworte des Gottesdienstes, der gerade gefeiert wird. So wie der Priester Brot und Wein verwandelt, indem er erzählt, wie Jesus Brot und Wein verwandelt hat, so lässt sich offenbar auch zaubern, indem man erzählt, wie früher einmal jemand erfolgreich gezaubert hat (vgl. Schumacher 2000,

211). Die Geschichten bieten dabei sterblichen Menschen die Möglichkeit, sich erzählend mit zaubernden Göttern oder götterähnlichen Wesen der Vorzeit gleichzusetzen, in der Hoffnung, eine ähnliche Macht auszuüben, wie es einstmals geschah (vgl. ebd., 212f.). Es sind Zaubersprüche mit Präzedenzcharakter.

Aber ist ein Segen denn dasselbe wie ein Zauberspruch? Ganz offensichtlich: ja! Es hat sich nur seit den frühen Tagen der Germanistik eingebürgert, von *Segen* zu sprechen, wenn nicht heidnische Gottheiten, sondern Gestalten der christlichen Heilsgeschichte Figuren der magischen *historiola* sind. Segen ist dann nur ein theologischer Euphemismus für Zauberspruch; und dass die Mönche des Klosters Lorsch einen Zauberspruch in ihren Handschriften lieber versteckten, ist ja durchaus nachvollziehbar. Möglicherweise sind die christlichen Segen aber nicht nur in struktureller Hinsicht Nachfolger der heidnischen Sprachmagie. Es könnten durchaus konkretere Fälle von Synkretismus sein, indem in heidnischen Zaubertexten die ursprünglich heidnischen Namen einfach durch christliche ersetzt worden sind. In diesem Fall müssten wir keine Legende von Maria und den Bienen für die *historiola* suchen. Hier wäre die Quelle eher die germanische Mythologie.

Fabelbienen

Auch wenn sie kleine Ansätze für Narratives enthalten oder voraussetzen, sind solche Zaubersprüche oder Segen weit entfernt von literarischen Texten wie jenem von der Biene Maja, in denen die Tiere selbst handelnd und sprechend auftreten. Die Gattung, die dem im Mittelalter entspricht, sind das Tierepos (sowie die Fabel als kleinepisches Genre, aus dem sich das Tierepos speist). Tierepen, die eine narrative Kohärenz aus den Erzählteilen bekannter Fabeln konstruieren (vgl. Düwel 2003), evozieren eine Gesellschaft verschiedener Tierarten, in der sich die menschliche Gesellschaft – meist satirisch – spiegelt. Den Reiz erlangen solche Werke gerade durch das geschickte Verweben von faktischen oder fiktiven Eigenschaften der Tierarten mit zu kritisierenden Eigenschaften von Menschen, ihren Schwächen und Lastern. Dem Ansehen so manchen Tiers war das bekanntlich nicht zuträglich – man denke nur an den Esel! Dass sich irgendetwas von der satirischen Grundstruktur des Tierepos in die nachdarwinistische Tierdichtung von Bonsels gerettet hat, mag man bestreiten. Andere Übereinstimmungen sind allerdings auffällig. Dazu gehört das Verfahren, den narrativen Zusammenhang durch den Ausschnitt aus einer Biografie und durch eine Reise herzustellen. Und dazu gehört die Tatsache, dass die einzelnen handelnden Tiere individuelle Namen tragen. Allerdings kommen in den mittelalter-

lichen und frühneuzeitlichen Tierepen keine handelnden und sprechenden Bienen vor, weshalb Bonsels recht freie Wahl hatte für den Namen seiner Protagonistin. Wäre es keine Biene gewesen, sondern ein Fuchs oder Wolf oder Dachs oder Hahn, dann hätte er Namen vorgefunden, zu denen er sich hätte verhalten müssen, da sein Publikum sie kannte. Für Bienen scheint es auch sonst vor Bonsels keine Personennamen in der Dichtung zu geben.

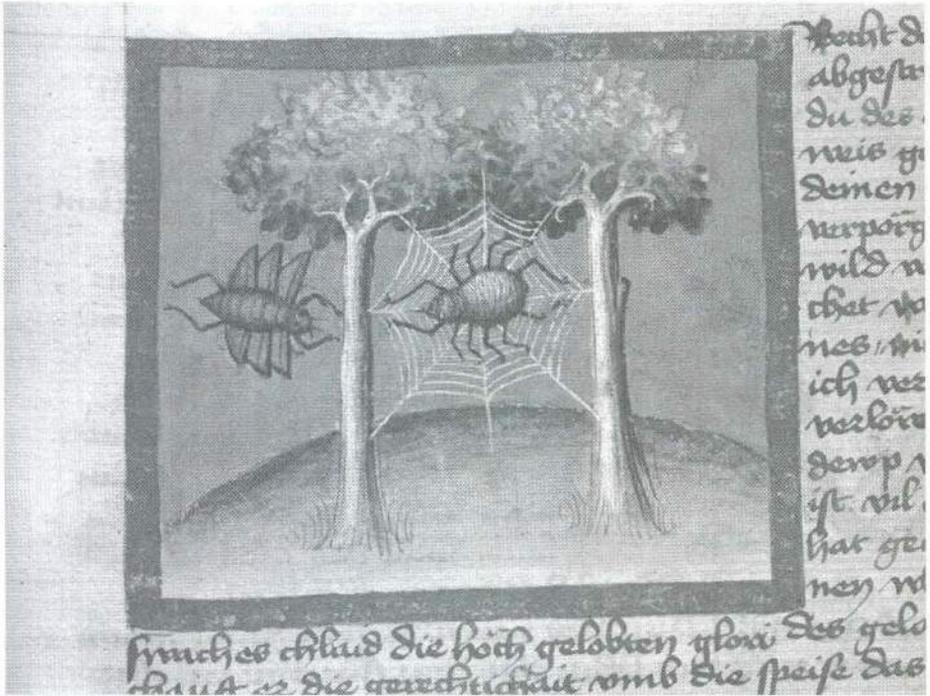


Abb. 2: Ulrich von Pottenstein, *Cyrrillus-Fabeln* II,15: *Biene und Spinne*. München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm. 254, fol. 63r (Ausschnitt)⁵

Weshalb treten offenbar keine Bienen in den Tierepen auf? Vermutlich liegt es schon daran, dass die Fabel nicht genügend Material bot, welches im Tierepos hätte verarbeitet werden können. Denn für die Fabel – zumindest für die Fabel äsopischer Prägung, die aus der Antike in das Mittelalter gekommen ist – ist die Biene kein bevorzugter Gegenstand. Zwar findet sich im *Corpus Aesopicum* der Text *Die Bienen und Zeus*, bei dem es sich aber vor allem um eine kleine aitiologische Mythe darüber handelt, wie diese Tiere zu einer Waffe gekommen sind, die niemandem mehr schadet als ihnen selbst (Äsop 2005, 158f.; vgl. Dutli 2014, 19f.). Im Deutschen (vgl.

5 http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00048384/image_129 (01.04.2015).

Dicke/Grubmüller 1987, 68) erscheint sie erstmals frühneuhochdeutsch im 15. Jahrhundert bei Heinrich Steinhöwel (1873, 253f.) sowie im mittelniederdeutschen *Magdeburger Prosa-Äsop*: „Eyn ymmeke, de dar is ene moder der wasses [...]“ (Magdeburger Prosa-Äsop 1996, 413). Die Phädrus-Fabel von den Bienen und Hummeln bzw. Hornissen am Richterstuhl der Wespe (*Apes et fuci vespa iudice*; Phaedrus 1975, 68), die später durch La Fontaine wieder bekannt wurde (vgl. Dutli 2014, 40), scheint gar nicht in einer älteren Sprachstufe des Deutschen bearbeitet worden zu sein. Am häufigsten finden sich Bienen im Corpus der *Cyrellus-Fabeln*, einem anonymen *Speculum sapientiae* wohl aus dem 14. Jahrhundert, das als Morallehrbuch nach den vier Kardinaltugenden geordnet ist; es wurde von Ulrich von Pottenstein ins Deutsche übertragen und dann von Meistersingern wie Hans Sachs weidlich



Abb. 3: Ulrich von Pottenstein, *Cyrellus-Fabeln* IV,5: *Biene und Weinmücke*. München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm. 254, fol. 73v (Ausschnitt)⁶

6 http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00048384/image_150 (01.04.2015).

ausgeschlachtet (vgl. Bodemann 1988 u. 1995). Dieser Pseudo-Cyrrillus hat kaum Überschneidungen mit der äsopischen Tradition (Abb. 2, 298). Deshalb finden sich dort auch mehr Bienen, etwa in Geschichten wie von der Spinne, die den Fleiß der Biene verspottet (vgl. Dicke/Grubmüller 1987, 69).

Eine andere Fabel handelt von der Weinmücke, die sich von der Biene über die Verwerflichkeit der Trunkenheit belehren lassen muss (vgl. ebd.; Abb. 3, 299). Diese Motive sind zwar, wie gesagt, in den Meistergesang, nicht aber in die Tierepen eingegangen.

Bienenstaat und Bienenkönig

Wurde also die Biene im Mittelalter kaum im Rahmen der Fabel und des Tierepos anthropomorphisiert, so heißt dies nicht, dass sie vor literarischen Vermenschlichungen überhaupt gefeit gewesen wäre. Eher im Gegenteil. Verantwortlich dafür ist das äußerst verbreitete Denkmodell vom *Bienenstaat*. Über zweitausend Jahre lang ist die politisch, also soziomorph gedachte Organisation der Bienen, die von der heutigen Wissenschaft so nicht bestätigt wird (vgl. Werber 2013, 20-24), den Menschen als leuchtendes Vorbild für ihre gesellschaftliche und kirchliche Verfasstheit vorgehalten worden. Die Bienen wurden dabei in aller Regel zur Nachahmung empfohlen, sie dienten wohl nie der satirischen Spiegelung menschlichen Fehlverhaltens. Dietmar Peil, der die politische Metaphorik der Bienen gründlich untersucht hat (vgl. Peil 1983, 166-301), stellt dem Kapitel über den Bienenstaat die erste Regel Kassandras an Maja als Motto voran („daß jede in allem, was sie denkt und tut, den anderen gleichen und an das Wohlergehen aller denken muß“; Bonsels 1992, 8f.), und er behauptet damit, dass Bonsels mit dieser Tradition in Verbindung steht. Das wäre zu diskutieren. Eine mögliche These könnte lauten: Bonsels übernimmt weitgehend die Erzählstruktur des mittelalterlichen Tierepos und verbindet sie mit dem metaphorischen Modell vom Bienenstaat. Damit verleiht er der metaphorischen Vorstellung vom Bienenstaat eine narrative Ausgestaltung, die sie sonst in der Regel nicht hat. Zugleich nimmt er mit der durchweg positiven Bedeutung der Biene im politischen Kontext dem traditionell satirischen Tierepos jede kritische Schärfe.

Selbstverständlich gibt es noch weitere Unterschiede, die zu einem großen Teil mit der Entwicklung der Naturwissenschaft zusammenhängen, nicht nur mit dem Siegeszug des Darwinismus. Für das ganze Mittelalter und die Frühe Neuzeit stand fest: Dem Bienenstaat steht ein *Bienenkönig* vor, keine *Bienenkönigin*! Erst im 17. Jahrhundert wies Jan Swammerdam unter dem Mikroskop beim angeblichen König Eierstöcke und Eileiter nach (vgl.

Dutli 2014, 121). Die postum im 18. Jahrhundert publizierten Ergebnisse (vgl. Peil 1983, 189f.) haben nicht verhindert, dass man weiterhin von *dem Weisel* sprach (und spricht). Doch auch um die neue Formulierung *Bienenkönigin* steht es wissenschaftlich betrachtet nicht viel besser, weil zwar nun das Geschlecht stimmt, ihre Funktion aber nicht auf Herrschaft, sondern eher auf Mutterschaft beruht. Es zeigt sich hier, wie so oft, dass naturwissenschaftlicher Fortschritt und Sprachgeschichte weitgehend unabhängig voneinander bleiben.

Der Gemeinsinn, der Gehorsam gegenüber der Obrigkeit und die monokratische Herrschaftsstruktur nach dem Modell der Bienen werden zu Kernaussagen aller Fürstenspiegel. Dabei steht die angebliche Stachellosigkeit des Weisels (vgl. ebd., 243-251) im Anschluss an Senecas Schrift *De clementia* für herrscherliche Affektbeherrschung und eine unumstrittene natürliche Autorität des Königs (Seneca 1977, 54). Ein kritisches Element kommt dann ins Spiel, wenn jemand in gesellschaftlicher oder politischer Hinsicht nicht wie eine Biene handelt. So beklagt Thomas von Chantimpré, dass sich die Menschen im Gegensatz zu den Bienen oft die Schlechteren als Prälaten und Gerichtsherren auswählen und den Geeigneteren das Amt verwehren (vgl. Peil 1983, 214). Entsprechend wird schlechtes Verhalten von weltlichen und kirchlichen Vorgesetzten metaphorisch mit konkurrierenden Insektenarten in Verbindung gebracht. Konrad von Megenberg etwa, der ein Bistum mit einem Bienenstock vergleicht („da ain pischoff weisel ist“), kritisiert die Korruptiertheit der Chorherren seiner Zeit; sie seien zu Wespen und Hornissen geworden: „Ach got, wie wenig der pinn ze vnsern zeiten ist! Ez sint all pinn zvo websen vnd zvo harnizz worden“ (Konrad von Megenberg 2003, 323).

Allein schon durch das Übertragen des politischen Modells vom Bienenstaat auf die Kirche lag es nahe, auch den obersten aller Könige als Bienenkönig zu bezeichnen, nämlich Christus. Bei Minucius Felix (1983, 56) ist der „einzige König der Bienen“ („rex unus apibus“) ein Argument für den Monotheismus. Im *Ackermann aus Böhmen* spricht der Beter den Herrn an als „nothafft, zu dem alle gute ding als zu dem weysel der pein nehent vnd halten sich“ (Johannes von Tepl 2000, 76), also als Stabilisator, an dem sich alle guten Dinge festhalten wie die Bienen an ihrem König. Der Barockdichter Sigmund von Birken verfasste ein ganzes Lied *JESUS, der geistliche Immen-König* (Das deutsche evangelische Kirchenlied 1911, 78) mit dieser Thematik („Einen Waisel nenn ich dich,/ Dem folgt manches tausend Bienen,/ Alle fertig, ihm zudienen“). Dort lautet die letzte Strophe:

„Du kommst ohne Stachel, gütig,
Du kommst freundlich und sanftmütig:
Solten wir nit frölich seyn?

Jesu, komm, nimm eine Stelle,
 Hier ist meine Hertzenszelle:
 Komme ja und sitz darein.
 Weicht, ihr Höllenhummeln, fliehet,
 Weichet! Jesus hier einziehet.“

Das Herz des Gläubigen ist der Bienenkorb, in den der Herr wie eine Biene einziehen soll. Dieses „sitz darein“ hat nichts demütig Bittendes; es ist eine energische Aufforderung, die an den magischen Befehl „sizi, sizi, bina“ des *Lorscher Bienensegens* erinnert.

Die keusche Biene und ihr süßer Honig

Die metaphorische Identifizierung Christi mit einer Biene lag besonders nahe, weil sich mit ihr auch die Jungfrauengeburt des Gottessohns unter Rückgriff auf die Naturkunde wahrscheinlich machen ließ. Denn wie alle *vermes*, wie alles Gewürm, entstehen Bienen nach vormoderner Auffassung nicht durch geschlechtliche Vereinigung, sondern durch Urzeugung, durch die *generatio spontanea* (vgl. u. a. Toellner 2001). Bis ins 17. Jahrhundert hinein galt die Möglichkeit der Urzeugung als biologische Tatsache. Und die Empirie sprach durchaus dafür: An faulendem Fleisch konnte man beobachten, wie Maden aus ihm entstehen. Widerlegt wurde dies letztlich erst durch Louis Pasteur. Noch Heines Gedicht *Die schlesischen Weber* setzt in seiner politischen Metaphorik die Urzeugung voraus, da das Wort *erquickten* zunächst einmal „zum Leben bringen“ bedeutet: „Wo Fäulnis und Moder den Wurm erquickt“ (Heine 1976, 455). Bei den Bienen gibt es in der Antike die Vorstellung, sie entstünden aus einem Stierkadaver. Varro etwa nennt die Bienen „des verwesenden Stiers geflügelte Kinder“ (Dutli 2014, 68). Dies ist Urzeugung im strengen Sinne, da neues Leben aus einem Fäulnisprozess (*putrefactio*) entsteht.

Mit dieser Auffassung ließ sich die Artenvielfalt unserer Insekten erklären; zumindest tat man dies im Mittelalter gern im Anschluss an die *Etymologiae* des Isidor von Sevilla. Wie die Bienen aus Rindern entstehen, so entstehen zum Beispiel die Hornissen aus dem Aas von Pferden und die Wespen aus toten Eseln (vgl. Isidor 1962, XII,8,1-3). Alternativ zu diesem etwas unappetitlichen Modell der Urzeugung durch Fäulnis gab es die schöne Vorstellung, Bienen entstünden aus Blütenstaub. Bienen sind somit Blumenkinder. Vergil zeigt sich in der *Georgica* (IV,198-201) erstaunt darüber,

„quod neque concubitu indulgent nec corpora segnes
in venerem solvunt aut fetus nixibus edunt;
verum ipsae e foliis natos, e suavibus herbis
ore legunt [...]

(daß sie sich nicht der Begattung erfreuen, nicht schlaff ihre Leiber lösen im Liebesgenuss, nicht mühsam Kinder gebären; nein, von Blättern sammelt ihr Mund, von lieblichem Krautwerk selber die Kindlein)“ (Vergil 1981, 166f.).

Bei Plinius (1990, 42-47) werden die verschiedenen Möglichkeiten hin und her erwogen, und das Mittelalter hat die antiken Wissenstexte in seinen Enzyklopädiën und Bestiarien ausführlich exzerpiert (vgl. Misch 1974, 64-104). Eins war dabei in allen Varianten klar: Mit Sexualität haben die Bienen nichts zu tun. Damit boten sie sich als Ur-Emblem aller Jungfrauen beiderlei Geschlechts an, die mit Keuschheit – also mit Sexualaskese – sich und anderen das Himmelreich verdienen wollten. Die Bienen wurden somit zum Urbild der *imitatio Mariae* der christlichen Mönche und Nonnen. Der wichtigste Vermittler in dieser Hinsicht war Ambrosius von Mailand mit seiner Schrift *De virginibus*:

„Die Jungfräulichkeit ist es nämlich wert, mit den Bienen verglichen zu werden, derart arbeitsam, derart keusch, derart enthaltsam. Die Biene nährt sich von Tau, sie kennt keine Begattungen, sie bereitet Honig (*digna enim virginitas quae apibus comparetur, sic laboriosa, sic pudica, sic continens. Rore pascitur apis, nescit concubitus, mella componit*).“ (Ambrosius 2009, 166f.)

Ambrosius wünscht sich die angesprochene Jungfrau als

„Nachahmerin dieser kleinen Biene, deren Nahrung die Blüte ist, deren Nachwuchs mit dem Mund aufgelesen, mit dem Mund zusammengebracht wird (*Quam te velim, filia, imitatricem esse huius apiculae, cui cibus flos est, ore suboles legitur, ore componitur*)“ (Ebd., 168f.).

Verschiedene Elemente des Naturberichts werden von Ambrosius auf die gottgeweihte Jungfrau bezogen. Der Tau, von dem sie sich nährt, ist das göttliche Wort, das vom Himmel kommt. Und der Nachwuchs der Jungfrau „ist die Frucht ihrer Lippen, frei von Bitterkeit, reich an Süßigkeit (*Partus virginis fetus est labiorum expers amaritudinis, fertilis suavitatis*)“ (Ambrosius 2009, 168f.).

Der Süße im Mund der Biene entspricht die Süße im Mund der Jungfrau. Ihr gutes, heilsames Sprechen erscheint als süßer Honig; böses, zerstörerisches Reden hingegen wäre bitter und hätte die Galle als Vergleichsgegenstand. *Honig vs. Galle* wird zur Kontrastformel, die sich durch die

ganze mittelalterliche Literatur zieht (Fechter 1958), ohne dass dabei die Biene immer ausdrücklich genannt werden müsste, aber zu Honig selbstverständlich assoziiert wird.

Rhetorik, Literatur, Sprache – wo sie gelingen, da sind die Süße und der Honig metaphorisch nicht fern. Der heilige Bernhard von Clairvaux heißt wegen seiner wirkmächtigen Beredsamkeit *doctor mellifluus*, der honigfließende Lehrer (vgl. Spitz 1972, 94). Seit der Antike stehen das Sammeln des Nektars von den Blüten und das Verarbeiten zu Honig und Wachs für den Prozess des Dichtens, vor allem im Verhältnis zu den literarischen Vorbildern (den Blüten), deren Anregungen zu eigenen geistigen Werken umgestaltet werden (vgl. Stackelberg 1956; Waszink 1974; Kapitza 1974). Neben dieser *imitatio*-Problematik des Produktionsaspekts kann die Metaphorik auch die Rezeptionsseite der Literatur beleuchten. Die Verantwortung der Lesenden zeigt sich darin, dass gute Menschen aus demselben Text Nutzen ziehen können, der böse Menschen zu üblen Gedanken anregt. Das Naturexempel für diese frühe Form von Rezeptionsästhetik ist die eine Blume, aus der die Biene Honig, die Spinne aber Gift saugt. An der Blume liegt es nicht, und damit ebenso wenig am Text. Das entlastet die Autoren, zum Beispiel den Autor des *Narrenschiffs*:

„Aber ich weis das mir geschicht
 Glich wie der bluomen die wol rücht
 Dar vß das byenlin hunig zücht /
 Aber wann dar vff kumbt eyn spynn
 So suocht sie gyfft noch jrem gwynn.“ (Brant 2005, 506)

Bei solchen bildhaften Argumentationen kommen verschiedene Traditionen ins Spiel, die meist der Antike entstammen. Selbst dann, wenn sie sich im geistlichen Bereich bewegen, sind sie nur selten biblisch im engeren Sinne. Die Biene ist kein bevorzugter Gegenstand der Bibelexegese; sie spielt in Allegorese und mittelalterlicher Symbolik keine große Rolle (vgl. Spitz 1972, 88-90; Wehrhahn-Stauch 1968). Das liegt daran, dass die Biene auch in der Bibel nicht prominent vertreten ist – zumindest nicht im hebräischen Urtext und in der für das Mittelalter verbindlichen lateinischen Vulgata. In der griechischen Fassung, der Septuaginta, und den darauf beruhenden altlateinischen Übersetzungen finden sich hingegen Plusverse zu dem berühmten „Geh zur Ameise, du Faulpelz!“ (Prov. 6,6f.; vgl. Werber 2013, 66f.), in denen es heißt: „Geh zur Biene und lerne, wie fleißig sie ist und wie ernsthaft sie ihre Arbeit verrichtet. Die Frucht ihrer Mühen ist der Gesundheit von Königen wie von schlichten Leuten zuträglich.“ (Prov. 6,8abc LXX; vgl. Gargano 1990) Da dies in der lateinischen Vulgata nicht steht, stand auch der Fleiß der Biene im deutschsprachigen Mittelalter nicht

im Vordergrund. Man konnte ein paar andere Stellen heranziehen, wie Sir. 11,3 „die Biene ist klein (unansehnlich) unter den fliegenden Tieren, und doch bringt sie den süßesten Ertrag hervor“, was sich in Richtung Honig verstehen ließ. Drei alttestamentliche Bücher (Dt. 1,44; Jes. 7,18f.; Ps. 117[118],12) vergleichen attackierende Feinde und drohende Plagen mit angreifenden Bienenschwärmen; das sind diejenigen Fälle der Exegese, in denen Bienen negativ verstanden wurden. Während in der Allegorese sonst fast immer alle Gegenstände sowohl in *bonam* als auch in *malam partem* gedeutet werden, ist die Biene mit diesen kleinen Ausnahmen (vgl. Misch 1974, 68) meist positiv bewertet.

Zur Biene kam die Theologie freilich auch über solche Bibelstellen, die Honig oder Wachs erwähnen. Wachs benötigte man (wie den Honig) in der Medizin, man brauchte ihn im Metallhandwerk, zum Schreiben auf der Wachstafel und für die Herstellung von Kerzen. Diese dienten nicht nur im Alltag dazu, in der Dunkelheit Licht zu schaffen. Kerzen spielten bis heute eine zentrale Rolle in der christlichen Liturgie. Wenn wir uns das Christentum als Religion der leuchtenden Kerzen denken, vergessen wir meist, dass es eine biblische Begründung dafür nicht gibt. Denn die Bibel erwähnt überhaupt keine Kerzen, nur Öllampen (vgl. ebd., 56). Auch in den ersten drei christlichen Jahrhunderten hat man offenbar keine Kerzen im Gottesdienst verwendet, vermutlich weil sie Kennzeichen heidnischen Brauchtums waren (vgl. ebd. 168). Umso erstaunlicher ist es, welche große Bedeutung sie dann doch in der christlichen Liturgie gewonnen haben, insbesondere in der Liturgie des Osterfestes. Zur Feier der Osternacht gehört die Weihe der Osterkerze, und der liturgische Gesang dazu ist das *Exsultet*. Dessen Textgeschichte kann als eine Bienenkunde im Kleinen gelten, denn das Lob der Kerze war meist auch ein Lob der Biene. In der Fassung des *Sacramentarium Gelasianum* wird zum Typus der Heilsgeschichte erhoben, was man aus der alten Naturkunde wiedererkennt: dass die Bienen keine Jungen gebären, sondern mit dem Mund die Jungen auflesen und hervorbringen – „wie im wunderbaren Vorbild Christus aus dem väterlichen Munde hervorging. Fruchtbar ohne Leibesfrucht ist an ihnen ihre Jungfräulichkeit; nach ihrem Vorbild wollte der Herr, aus Liebe zur Jungfräulichkeit eine leibliche Mutter haben“ (vgl. ebd., 53):

„Partus non edunt, sed ore legentes concepti fetus reddunt examina, sicut exemplo mirabili Christus ore paterno processit. Fecunda est in his sine partu virginitas, quam utique dominus sequi dignatus carnalem se matrem habere virginitatis amore constituit.“ (Franz 1909, 528)

Selbst noch die Fassung des *Exsultet*, die sich durch manche Liturgiereform ins 20. Jahrhundert gerettet hat, lässt erahnen, dass dort einmal mehr über die

Biene ausgesagt worden war. Dort heißt es von der Flamme der Osterkerze, sie sei „vom schmelzenden Wachs genährt, das Mutter Biene zur Herstellung dieses kostbaren Lichts erzeugt hat“:

„Alitur enim liquantibus ceris,
 quas in substantiam pretiosae hujus lampadis
 apīs mater eduxit.“ (Römisches Meßbuch 1953, 409)

„Mutter Biene“, dieses Bild korrespondiert zweifellos mit dem von „Mutter Kirche“ (*mater Ecclesia*), von dem im selben Text die Rede ist. Und auf die Gottesmutter Maria wird die Biene in der ganzen Deutung dieser Wachskerzensymbolik ohnehin bezogen. Die Biene als Maria, die Biene als Ecclesia – viel höher kann man ein Tier im Symbolsystem einer Religion wohl nicht positionieren, denn dann hätte es Götterrang. Aber eine religiöse Verehrung der Biene als Göttin hat es im christlichen Mittelalter natürlich nicht gegeben.

Primärliteratur

- Äsop: Fabeln. Hg. u. übers. v. Thomas Voskuhl. Stuttgart: Reclam, 2005
- Althochdeutsche Literatur. Eine kommentierte Anthologie. Hg. v. Stephan Müller. Stuttgart: Reclam, 2007
- Ambrosius: De virginibus/ Über die Jungfrauen. Hg. u. übers. v. Peter Dückers. Turnhout: Brepols, 2009. (Fontes Christiani; 81)
- Bonsels, Waldemar: Gesamtwerk. Hg. v. Rose-Marie Bonsels, Bd. 2: Die Biene Maja und ihre Abenteuer; Himmelsvolk. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1992
- Brant, Sebastian: Das Narrenschiff. Hg. v. Joachim Knappe. Stuttgart: Reclam, 2005
- Das deutsche evangelische Kirchenlied des 17. Jahrhunderts. Hg. v. Albert Fischer u. Wilhelm Tümpel. Bd. 5. Gütersloh: Bertelsmann, 1911
- Einhard: Vita Karoli Magni/ Das Leben Karls des Großen. Hg. u. übers. von Evelyn Scherabon Firchow. Stuttgart: Reclam, 1977
- Heine, Heinrich: Sämtliche Schriften. Hg. v. Klaus Briegleb, Bd. 7. München: Hanser, 1976
- Isidor von Sevilla: Etymologiae sive Origines. Hg. v. Wallace Martin Lindsay, Bd. 2. 3. Aufl. Oxford: Oxford University Press, 1962
- Johannes von Tepl: Der Ackermann. Hg. v. Christian Kiening. Stuttgart: Reclam, 2000
- Konrad von Megenberg: Das Buch der Natur. Hgg. von Robert Luff u. Georg Steer, Bd. 2. Tübingen: Niemeyer, 2003. (Texte und Textgeschichte; 54)
- Der Magdeburger Prosa-Äsop. Hg. v. Brigitte Derendorf. Köln: Böhlau, 1996 (Niederdeutsche Studien; 35)

- Minucius Felix: Octavius. Hg. u. übers. v. Bernhard Kytzler. Stuttgart: Reclam, 1983
- Phaedrus: Liber fabularum/ Fabelbuch. Hg. u. übers. v. Otto Schönberger. Stuttgart: Reclam, 1975
- Plinius: Naturalis historia/ Naturkunde. Hg. u. übers. v. Roderich König, Bd. 11. München: Artemis, 1990
- Das vollständige Römische Meßbuch. Hg. u. übers. v. Anselm Schott [u.a.]. Freiburg: Herder, 1953
- Seneca: De clementia/ Über die Güte. Hg. u. übers. v. Karl Büchner. Stuttgart: Reclam, 1977
- Steinhöwel, Heinrich: Äsop. Hg. v. Hermann Österley. Tübingen: Fues, 1873. (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart; 117)
- Vergil: Landleben (Bucolica, Georgica, Catalepton). Hgg. u. übers. v. Johannes u. Maria Götte. 4. Aufl. München: Artemis, 1981

Sekundärliteratur

- Bodemann, Ulrike: Die Cyrillusfabeln und ihre deutsche Übersetzung durch Ulrich von Pottenstein. München 1988. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters; 93)
- dies.: *Speculum sapientiae*. In: Wachinger, Burghart (Hg.): Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2. Aufl. Bd. 9. Berlin 1995, 64-67
- Bridgwater, Patrick: Rotpeters Ahnherren, oder: Der gelehrte Affe in der deutschen Dichtung. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 56 (1982), 447-462
- Dicke, Gerd: Heinrich Steinhöwels *Esopus* und seine Fortsetzer. Untersuchungen zu einem Bucherfolg der Frühdruckzeit. Tübingen 1984. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters; 103)
- ders./ Klaus Grubmüller: Die Fabeln des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Ein Katalog der deutschen Versionen und ihrer lateinischen Entsprechungen. München 1987. (Münstersche Mittelalter-Schriften; 60)
- Düwel, Klaus: Tierepik. In: Müller, Jan-Dirk (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. 3. Aufl., Bd. 3. Berlin 2003, 639-641
- Dutli, Ralph: Das Lied vom Honig. Eine Kulturgeschichte der Biene. 5. Aufl. Göttingen 2014
- Fechter, Werner: Galle und Honig. Eine Kontrastformel in der mittelhochdeutschen Literatur. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 80 (1958), 107-142
- Franz, Adolph: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, Bd. 1. Freiburg/Br. 1909
- Gargano, Guido Innocenzo: L'immagine dell'ape laboriosa di Prov. 6,8 abc e la didascalia trasmessa dai Padri cristiani. In: La tradizione: Forme e modi. Rom 1990, 265-282. (Studia Ephemeridis Augustinianum; 31)

- Gnädinger, Louise: Rosenwunden. Des Angelus Silesius *Die Psyche begehrt ein Bienelein auff der Wunden JESu zu seyn* (*Heilige Seelenlust* II,52). In: Bircher, Martin/ Alois M. Haas (Hgg.): *Deutsche Barocklyrik. Gedichtinterpretationen von Spee bis Haller*. Bern 1973, 97-133
- Grimm, Jacob: *Deutsche Mythologie*, Bd. 3. Frankfurt/ M. 1981 [EA Berlin 1878]
- Kapitza, Peter: Dichtung als Bienenwerk. Traditionelle Bildlichkeit in der Imitatio-Lehre. In: *Jahrbuch der Jean Paul-Gesellschaft* 9 (1974), 79-101
- Misch, Manfred: *Apis est animal – apis est ecclesia*. Ein Beitrag zum Verhältnis von Naturkunde und Theologie in spätantiker und mittelalterlicher Literatur. Bern 1974
- Ohr, Ferdinand: Bienensegen. In: Hoffmann-Krayer, Eduard (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 1. Berlin 1987 [EA 1927], 1253-1255
- Peil, Dietmar: Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart. München 1983. (Münstersche Mittelalter-Schriften; 50)
- Schumacher, Meinolf: Geschichtenerzählzauber. Die *Merseburger Zaubersprüche* und die Funktion der *historiola* im magischen Ritual. In: Zymner, Rüdiger (Hg.): *Erzählte Welt – Welt des Erzählens*. Köln 2000, 201-215
- ders.: *Einführung in die deutsche Literatur des Mittelalters*. Darmstadt 2010. (Einführungen Germanistik)
- Spitz, Hans-Jörg: *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*. München 1972 (Münstersche Mittelalter-Schriften; 12)
- Stackelberg, Jürgen von: Das Bienengleichnis. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Imitatio. In: *Romanische Forschungen* 68 (1956), 271-293
- Toellner, Richard: Urzeugung. In: Ritter, Joachim [u. a.] (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11. Darmstadt 2001, 490-496
- Waszink, Jan Hendrik: *Biene und Honig als Symbol des Dichters und der Dichtung in der griechisch-römischen Antike*. Opladen 1974
- Wehrhahn-Stauch, Liselotte: Biene, Bienenkorb. In: Kirschbaum, Engelbert (Hg.): *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Bd. 1. Rom 1968, 299-301
- Werber, Niels: *Ameisengesellschaften. Eine Faszinationsgeschichte*. Frankfurt/ M. 2013