

## Quaken als Ausdruck von Verfehlung und menschlicher Bedrohung: Der Frosch als eine „absolute Metapher“

CHRISTIAN HILD

---

Kulturhistorisch nimmt der Frosch eine besondere Stellung ein. Obwohl – oder gerade weil – von seiner Physis keine direkte Gefahr für den Menschen auszugehen scheint und er eher unauffällig wirkt, eignet sich der Frosch als eine „ideale Projektionsfläche, also quasi [als] Idealtyp des textuellen Tieres“, das in der Literaturgeschichte überwiegend negativ konnotiert ist (Hainz 2007, 64); seit jeher wurde der Frosch in zahlreichen Anthologien, Fabeln, Märchen, Romanen, künstlerischen Darstellungen und in Redewendungen mit Hybris, Prahlerei, Dummheit und Feigheit in Verbindung gebracht. Die These des Beitrags lautet nun: Die Darstellungen des Frosches in unterschiedlichen Medien weisen Überschneidungen hinsichtlich der ihm beigefügten Attribute auf, so dass dieses Tier als eine „absolute Metapher“ im Sinne Hans Blumenbergs gelten kann. Der Ausdruck der Verfehlung und der menschlichen Bedrohung wird augenfällig in der Gestalt des Frosches.

Zur Präzisierung soll zunächst kurz das diesbezügliche Verständnis von Hans Blumenberg skizziert werden, um darauf in den folgenden Kapiteln Bezug nehmen zu können. In der Studie *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960) entwickelte er die Theorie von absoluten Metaphern, die er in *Theorie der Unbegrifflichkeit* (1979) ausdifferenzierte. Blumenberg unterschied drei Arten von Metaphern: Während einige unklare Formen und Vorstufen eines konzisen Denkens darstellen und andere als Ornamente die Überzeugungskraft unterstützen (1960, 7–8), fungieren absolute Metaphern nicht als Platzhalter für das eigentlich Gemeinte, sondern sie erweisen „sich gegenüber dem terminologischen Anspruch als resistent [...], nicht in Begrifflichkeit aufgelöst zu werden“ (11); von ihrem Korrelat sind sie demnach „gelöst“ bzw. „absolut“. Sie zeigen nicht nur dem begrifflichen Denken, sondern auch der menschlichen Erkenntnis die Grenzen auf, verweisen auf Aporien und Mysterien und geben eine Antwort auf „jene vermeintlich naiven, prinzipiell unbeantwortbaren Fragen, deren Relevanz einfach darin liegt, daß sie nicht eliminierbar sind, weil wir sie nicht stellen, sondern als im Daseinsgrund gestellt vorfinden“ (19).

Um nun die These des Beitrags zu beleuchten und zu unterfüttern, werden exemplarisch<sup>1</sup> Darstellungen des Frosches von der Antike bis in die Neuzeit dahingehend untersucht, inwieweit sich in diesem etwas ausdrückt, das nicht durch begrifflich abstrakte Sprache vermittelt werden kann und somit im Sinne Hans Blumenbergs als eine „absolute Metapher“ fungiert.

## 1. BIBLISCHE BEZÜGE

Innerhalb der biblischen Bücher wird der Frosch sehr selten erwähnt. Im Neuen Testament tritt er nur im Zusammenhang mit dem menschlichen Mundbereich auf; dabei besteht eine enge Relation zu der alttestamentlichen Interpretation des Frosches, die unter dem Einfluss von zwei Traditionen stand: Die altägyptische Geburts- und Totengöttin Heket war froschköpfig, und in der Hieroglyphenschrift wurde ihr Name oft von Darstellungen eines Frosches begleitet (Lévêque 1999, 53–54; Hirschberg 1988, 38; Weber 1972, 525–526).<sup>2</sup> Die Verbindung zu diesem Tier geht mit ihrer Funktion als Göttin der Auferstehung einher. Man war der Annahme, dass der Frosch aus dem Schlamm des Nils entstehe:<sup>3</sup> Als nach der Winterstarre im Frühjahr in den Nilauen zahlreiche Frösche wieder „lebendig“ wurden, kam dies für die alten Ägypter einer „Auferstehung des Leibes“ gleich (Keller 1963, 316). Zweitens stand der Frosch unter dem negativen Einfluss der Vorstellung aus Persien, wonach er als ein Symbol von Ahriman, dem Gott der Finsternis und des Bösen, angesehen wurde (Prigent 2009, 471; Giesen 1997, 357–358; Park 1997, 227).

Kommen wir zunächst zum Alten Testament: Hier zählte der Frosch zu den unreinen Tieren (Lev. 11.10–12). Traditionsgeschichtlich vereint er die Vorstellungen der ägyptischen und persischen Religion, wenn er als Vollstrecker in der zweiten Plage auftritt, die Jahwe den Ägyptern schickte, als der Pharao das Volk Israel nicht aus der Knechtschaft ziehen lassen wollte (Ex. 8.1–11).<sup>4</sup> Die enorme Beeinträchtigung bestand nach Feliks (1962, 112) in dem lauten Quaken und besonders in der durch die Frosch-Invasion bedingten Verunreinigung von Lebensmitteln. Der römisch-jüdische Historiker Flavius Josephus (ca. 37–100) interpretierte diese Plage auch als eine Strafe Gottes für die Vielgötterei: Der Frosch, bei den Ägyptern im Zuge des Heket-Kultes als positiv angesehen, verkehrt sich in ein ekelerregendes Tier, wenn es wie ein Götze verehrt wird (Weber 1972, 531).

Im Neuen Testament treten Frösche innerhalb der Offenbarung des Johannes als dämonische Geister auf, die aus dem Maul des Drachen und des falschen Propheten springen (Offb. 16.13–14). Das Motiv stellt das sechste der insgesamt sieben sog. „Schalenvisionen“ dar, welche Plagen gegen die Menschen ankündigen, die das aus der Schale gegossene Tier wie einen Götzen anbeten (Offb. 16.2). Die sechste und siebte Vision kündigen die Zerstörung Roms an: Der Euphrat als Grenze zwischen dem Römischen Reich und dem Partherreich werde austrocknen, um den Vormarsch der feindlichen Könige aus dem Osten zu erleichtern, die die Feinde der Christen richten werden. Die Szenerie erinnert bewusst an die Teilung des Schilfmeeres durch Mose auf der Flucht vor den Ägyptern (Ex. 14.21) (Giesen 1997, 357).<sup>5</sup> In Vers 13 schaut Johannes die teuflische Trinität: ein Drache symbolisiert dabei Satan, ein Tier den Antichristen und ein Lügenprophet die Propaganda des Kaiserkults (Prigent 2009, 470; Schüssler Fiorenza 1994, 116). Dieser Trias entspringen drei böse Geister, die Fröschen gleichen und als „Funktionäre der dämonischen Trinität“ ihre Heere zur letzten Schlacht am mythologischen Ort Hermageddon sammeln (Offb. 16.15–6; Schüssler Fiorenza 1994, 117). Damit wird der Frosch zu einem Untertanen und einer Begleiterscheinung Satans (vgl. Park 1997, 228–229), weshalb diese Amphibie intuitiv als giftig eingestuft wurde (Wellmann 1910, 115). Dieses Bild interpretierten

die antiken Kirchenväter derart, dass der Frosch zu einem Symbol für alles Sündhafte wurde; das *tertium comparationis* zwischen Sündern und Fröschen war ein Leben im Dreck (Weber 1972, 536; Egger 1962, 154, 156).<sup>6</sup>

Zwischen den Büchern des Alten und Neuen Testaments findet eine Akzentverschiebung der Charakterisierung des Frosches statt. Während im Kontext der Befreiung des Volkes Israel der Frosch zwar Schaden zufügen kann, tut er dies im Auftrage Jahwes und zum Nachteil der Ägypter. Im Neuen Testament greift Johannes in der Apokalypse dieses Motiv auf und erweitert es um weitere negative Attribute, die innerhalb des antiken-nahöstlichen Kulturkreises präsent waren: Die Frösche werden nun in eine direkte Verbindung mit dem Satan gebracht bzw. repräsentieren sie teuflisches Gedankengut. Als Begleiterscheinung des Satans sollen sie Rom rasant mit dessen Gedankengut kontaminieren und Schaden zufügen.<sup>7</sup> Die Verfehlung bestand in der Propaganda des Kaiserkults und damit in der Abkehr von göttlichen Normen, ebenso wie die zweite ägyptische Plage in Anspielung an den Kult der froschähnlichen Göttin Heket als Kontrapunkt zu dem Jahwe-Glauben darstellt. Der Konnex der beiden durch Frösche bestrafte Völker gründete in ihrer Zuwendung zu Götzen; der eigene Vorteil stand im Vordergrund und stellte die Triebfeder für ein Verhalten dar, welches nach der vorherrschenden Ansicht nicht human sein konnte, da es sich nicht an göttlichen Prinzipien orientiert.

Die vorgestellten biblischen Bezüge weisen einen stabilen Zusammenhang zwischen dem Frosch und der Unterwelt bzw. dem Satan auf, so dass der Frosch hier zwar eher als ein Symbol fungiert, er jedoch durch die Distanz zu dem zivilisierten Lebensraum der menschlichen Erkenntnis Grenzen aufzeigt und damit Grundzüge einer absoluten Metapher in sich trägt.

## 2. DER FROSCH IM ANTIKEN GRIECHISCH-RÖMISCHEN KULTURKREIS

Die antike Namensgebung des Frosches steht unter onomatopoetischem Einfluss. Im Lateinischen heißt er *rana*, was ebenso wie das griechische βάτραχος, entstanden aus βράτραχος („Ranaschreier“), auf eine Nachahmung seines stimmlichen Klangs zurückgeht.<sup>8</sup>

Dies gilt auch für die Verbalformen seiner Laute; die deutsche Bezeichnung „quaken“ recurriert auf die Umschreibungen von Aristophanes in dessen Komödie *Die Frösche* (βρεκεκεκεξέξ κοάξ κοάξ, Dover 1993, *Ranae* 235)<sup>9</sup> und auf den Mythos von den „Lykischen Bauern“ aus den *Metamorphosen* des Ovid (Anderson 1972) (*quamvis sint sub aqua, sub aqua maledicere temptant*, VI.376). Für das Schreien des Frosches wurden allgemein folgende Verben verwendet: *coaxare, garrire, quaxare*, βoāv, θορυβεῖν, βρεκεκεκεξέξ κοάξ κοάξ (Hünemörder 1998, 680; Weber 1972, 531; Richter 1967, 618; Keller 1963, 311). Aristophanes bezeichnet ihre Laute auch als ein lautes „Gebulber“ (πομφολυγοπαφλάσμασιν, *Ranae* 240, 249), das sie am liebsten den ganzen Tag von sich geben (*Ranae* 259–261). Unter den Bezeichnungen *rana* und βάτραχος wurden sämtliche Frosch-Lurche zusammengefasst, wobei man jedoch zwischen dem grünen Wasserfrosch (*rana esculenta*), dem braunen Grasfrosch (*rana fusca*) und der Kröte (*bufo*) unterschied (Wellmann 1910, 113).<sup>10</sup>

In der griechisch-römischen Kultur hielt sich die – wie schon im altägyptischen Kulturkreis verbreitete – Annahme, die Frösche seien aus Schlamm entstanden;<sup>11</sup> als ihr Lebensraum gelten besonders Sümpfe (Aristophanes [Dover 1993], *Ranae* 234; Vergil [Götte 1977], *Georgica* I.138; Ovid [Anderson 1972], *Metamorphoseon libri* VI.381; Horaz [Shakleton Bailey 2001], *Sermones* I.5.14–15; Phaedrus [Ohlberg 2011], *Fabulae* I.2.10; I.6.7; I.30.2) oder andere Feuchtgebiete wie Pfützen, Teiche, künstliche Wassergräben und Uferrandzonen.<sup>12</sup> Sie lieben Zypergras und Pfeilkraut, meiden den Regen und ziehen die Dunkelheit vor (Aristophanes [Dover 1993], *Ranae* 243–246; Babrios [Luzzatto 1986], *Fabulae* 120.1).

Das Wesen der Tiere ist überwiegend negativ besetzt, da sie als Boten der Unterwelt galten. Dies hängt nicht nur mit Aristophanes' Komödie zusammen, in der Dionysos in den Hades hinabsteigt, um nach dem Tod von Euripides und Sophokles einen an der Oberwelt so sehr vermissten guten Dichter hinaufzuholen; bei seiner Fahrt über den Acheron wird er von dem Geschrei des Chores der Frösche sehr belästigt.<sup>13</sup> Wie Aristophanes brachte auch der römische Satirendichter Juvenal Frösche mit der Unterwelt in Verbindung, weshalb ihnen auch magisch-apotropäische Fähigkeiten zugeschrieben wurden.<sup>14</sup> Cicero glaubte, dass den kleinen Tieren ein Instinkt innewohnt, durch den sie mit ihrem Schreien eine Änderung des Wetters ankündigten.<sup>15</sup> Frösche galten allgemein als hässlich, unheimlich und giftig, weshalb sie als Zaubertiere der Bauern und Hexen galten,<sup>16</sup> und auch im Kunsthandwerk oftmals als Motiv aufgenommen wurden.<sup>17</sup> Plinius attestiert den aufbereiteten Körper teilen von Fröschen magische Heilfähigkeit.<sup>18</sup>

Im Folgenden werden jeweils ein Beispiel aus der griechischen und lateinischen Literatur vorgestellt; gebündelt und ausgewertet werden die diesbezüglichen Ergebnisse am Ende dieses Kapitels.

### 2.1. Babrios, *Fabulae* 120: „Der Frosch als Arzt“<sup>19</sup>

Der Frosch, der Siedler im Morast, im Halbdunkel,  
 2 Der sich in ausgeworfnen Gräben gern aufhält,  
 Kroch einst ans Land und sprach zu allen Landtieren:  
 4 „Ich bin ein Arzt und kundig aller Heilmittel,  
 Wie keiner sie sonst kennt, auch nicht Paian selber,  
 6 Der im Olympos wohnt, der Götter Heilkünstler.“  
 Der Fuchs versetzte höhnend: „Wie? Du heilst andre  
 8 Und kannst dich selber nicht kurieren, Aufschneider,  
 So grüngelb um die Augen, wie du stets aussiehst?“

Der griechische Fabeldichter italischer Herkunft disqualifiziert den Frosch als ein ernstzunehmendes Tier, das sich schon durch seinen Lebensraum von dem Gros der Lebewesen unterscheidet. Der Sumpf als Heimat, die Vorliebe für Dunkelheit und Gräben (v. 1–2) steht in einem starken Kontrast zu dem Land und den dort lebenden Tieren, zu denen der Frosch spricht (v. 3): Er sei ein weiser Arzt, der sich in Heilmitteln besser als der Götterarzt Paian auskenne (v. 4–6). Seine Qualifikation wird schon durch seine Herkunft aus dunklen Sümpfen befleckt, die aufgrund ihrer Unwirtlich-

keit nicht gesundheitsförderlich sind. Der Anspruch, dennoch ein die Heilkunst der Götter übertreffender Arzt zu sein, karikiert den Größenwahn des Frosches, der auf seinen aufgeschwemmten Körper und sein verhältnismäßig großes Maul als Symbol der Prahlerei rekurriert.

Die Reaktion der Tiere legt Babrios dem Fuchs in den Mund, der den Frosch als Aufschneider enttarnt, indem er ihm zwei Argumente entgegenhält: Zum einen widerspreche allein die „grügelbe“ Körperfarbe heilenden Kräften und zum anderen könne sich der Frosch selbst nicht helfen (vgl. v. 8–9). Eine Antwort bleibt aus, und der Frosch scheitert an einer für ihn unüberwindbar scheinenden Differenz zwischen seinem Anspruch und der Wirklichkeit, bevor er sein vermeintliches Können unter Beweis stellen kann. Als Amphibie ist der Frosch in beiden Elementen und nicht – so wie der Fuchs – nur in einem zuhause; seine Andersartigkeit interpretiert Babrios als Ausschlusskriterium von „allen Landtieren“ (v. 3), denen der Frosch gegenübergestellt wird. Entsprechend kann er sich auch „selber nicht kurieren“ (vgl. v. 8), da er aufgrund seiner Zwischenstellung weder ganz der Gemeinschaft der Landtiere noch der der Wasserbewohner angehört. Er vermag es bspw. nicht, sich über eine längere Zeit an Land aufzuhalten, sonst würde er austrocknen. Anstatt also die amphibische Fähigkeit positiv zu deuten und den Frosch als zu *allen* – also auch zu den Landtieren – Lebewesen affin zu betrachten, wird dieses Kriterium ins Negative verkehrt und ihm angelastet. Die Heilkräfte des Frosches beruhen nur auf lügnerischer Prahlerei, so dass sie kranken, um Heilung bittenden Lebewesen keine Linderung in Aussicht stellen könnten. Ein derartiger „Arzt“ möchte eine Gesellschaft zerstören, indem er deren Mitgliedern mit seiner „Heilkunst“ bewusst Schaden zufügt.

Babrios stellt in der Fabel den Frosch als ein sich in einem Konflikt zwischen Existenz und Essenz befindliches Tier dar: Seinem Wesen nach ist es ein Frosch, der in den dunklen Sümpfen lebt und so einen Gegenpol zu den übrigen Lebewesen darstellt. Diese Kluft will er überwinden, indem er seine Existenz in die eines gottgleichen Arztes überführt, um mit der restlichen Welt in Kommunikation treten zu können. Dieser Gratwanderung ist kein Erfolg beschert, indem der Konflikt durch die „Entzauberung“ des Frosches gelöst und die divergierende Existenz und Essenz wieder vereint werden: Ein Frosch kann per se kein Arzt für die Belange der Lebewesen sein, da er trotz aller Verstellungen nicht zu ihnen passt.

## 2.2. Ovid, *Metamorphoseon libri VI.317–381*: „Die Lykischen Bauern“<sup>20</sup>

In den *Metamorphosen* zeichnet Ovid die von Latona in Frösche verwandelten Lykischen Bauern als Inbegriff des böswilligen Fehlverhaltens von Menschen gegenüber Göttern.

Von Iuno verbannt, gelangt Latona zusammen mit ihren Kindern nach einem langen und aufgrund der sengenden Hitze kräftezehrenden Marsch an einen kleinen See, der die ersehnte Rettung zu verheißen scheint (v. 339–346). Dem Naturgesetz, sich am Allgemeingut zu bedienen (Maier 1988, 73),<sup>21</sup> steht jedoch eine Gruppe von Bauern gegenüber, die den Verdurstenden nicht nur das Trinken verweigern (v. 349), sondern auch trotz flehentlichen Bittens (v. 352) das Wasser aus purer Böswilligkeit verunreinigen (v. 365–367). Darauf setzt mit einer Verfluchungsformel (v. 369) die

Epiphanie Latonas ein, die die Metamorphose der Bauern in Gang setzt: Sie nimmt ihren Anfang an deren Stimme (v. 377), wodurch der Bogen zu einem wesentlichen Merkmal von deren *malignitas* gespannt wird: Indem die Bauern Latonas pathetische Bitte nach Wasser kategorisch ablehnten (v. 361–362), erwiesen sie sich als bewusst unfähig für eine Kommunikation mit den Göttern (Maier 1988, 66).<sup>22</sup> Die Verwandlung ergreift nun schrittweise die Körperteile, welche die Boshaftigkeit transportieren: Sprangen sie zuvor zur Verschmutzung des Teichs, hüpfen sie nun als Frösche durchs Wasser. Schließlich behalten sie auch als Tiere ihr Schmähen bei (v. 376); man kann sie nicht mehr „verstehen“, denn sie geben nur noch ein – onomatopoesisch dargestelltes – Quaken von sich.

Die „Lykischen Bauern“ reihen sich innerhalb des sechsten Buchs der *Metamorphosen* als dritte von insgesamt vier Erzählungen ein, die von menschlicher Hybris gegenüber den Göttern und deren Strafe handeln. Der Mensch bleibt trotz unterschiedlicher Versuche der Emanzipation von der göttlichen Allmacht abhängig von deren Gunst und erweist sich als unfähig für einen verantwortungsvollen Umgang mit seiner Freiheit; er überschreitet damit die von den Göttern konstituierte Grenze der Natur. In der Depravation von Freiheit verliert der Mensch seine Menschlichkeit. Die Bauern ließen sich nicht von Latonas Flehen erweichen, obwohl die Göttin ihre Bitte um Trinkwasser in ein klares Argumentationsschema kleidet, das bei verantwortungsvollen Menschen Mitgefühl hervorrufen müsste: Ausgehend von ihrem natürlichen Rechtsanspruch (v. 350–351) verlangt sie Wasser nur zur Stillung ihres starken Durstes und nicht, um sich etwa zu waschen (v. 352–353); wenn die Menschen ihre Bitte verweigern, sollten sie sich wenigstens der Kinder erbarmen (v. 358–359). Mit der böswilligen Verschmutzung des Teiches haben die Bauern ihre Menschlichkeit nun vollends abgelegt. Die moralische Verfehlung wiegt besonders schwer, weil den Bauern – selbst nach ihrer Verwandlung in Frösche – jegliches Schamgefühl als Reaktion auf ihre Frevelhaftigkeit fehlt; vielmehr erscheint ihr Quaken trotzig: *quamvis sint sub aqua, sub aqua maledicere temptant* (v. 376).<sup>23</sup>

Die Verwandlung erscheint damit als konsequent, weil sie damit zugleich das Recht verwirkt haben, physisch als Menschen zu gelten. Stattdessen kehrt sich ihr Tierisches, ihr wahres Wesen, in der Gestalt eines Frosches nach außen hin.

In den *Metamorphosen* interpretiert Ovid den Frosch als eine Metapher für Unmenschlichkeit und für einen unnatürlichen Umgang mit Freiheit.<sup>24</sup> Schmidt verweist zu Recht auf einen vermeintlichen Widerspruch in dem gesamten Oeuvre: Wenn den Verwandlungen im ersten Buch eine Kosmogonie vorausgeht, so

ist der Schöpfergott zu fragen, wie vollständig seine Schöpfung sei, so insbes., ob er Frösche geschaffen habe. Wenn ja, wozu wir dann nicht nur der Metamorphose der lykischen Bauern für die Existenz von Fröschen bedürften, sondern auch des pythagoreischen Prinzips des dauernden Wandels, welches in *met.* 15, 375–378 die Entstehung der Frösche erklärt (1991, 20).

Die Auflösung besteht darin, dass die Verwandlung keine „Teilschöpfungen“ darstellen, sondern eine „Anthropomorphisierung im Sinn der Imago-Deutung für Menschliches“ (22). Der Frosch steht damit für *unmenschliches*, also tierisches, Verhalten; die Bauern zeigen kein humanitäres Verhalten gegenüber Verdurstenden und



verfahren mit dem allgemein zugänglichen Naturgut Wasser in einer willkürlichen Weise, wie sie eigentlich nur den Göttern zukommt. Das Missverhältnis zwischen Existenz und Essenz löst die Metamorphose in Frösche auf, da die Bauern, ihr Inneres nach außen gekehrt, nun für *wahre* Menschen keinen Schaden mehr anrichten können; sie springen zwar lediglich im Teich herum, doch die Schamlosigkeit unterstreicht ihre Bosheit, wodurch zwischen Menschen und den Fröschen eine Distanz aufgebaut wird.

Die beiden vorgestellten Beispiele bringen ebenso wie die biblischen Bezüge den Frosch in Verbindung mit der Unterwelt und markieren zwischen ihm und dem menschlichen Lebensraum eine unüberbrückbare Distanz. Letztgenannter Aspekt erlangt hier eine deutlichere Kontur, da der Frosch nicht zu den Menschen „passt“ und diesen sein sumpfiges Zwischenreich als Lebensraum nicht zur Verfügung steht. Die Kluft äußert sich in einer von dem Tier ausgehenden böswilligen Gefahr, die für die Menschen eine Bedrohung darstellt, da sie wegen ihrer – im Anschluss an den Lebensraum des Tieres – Undurchdringlichkeit der menschlichen Erkenntnis Grenzen aufzeigt. Im antiken griechisch-römischen Kulturkreis fungiert der Frosch nun weniger als ein Symbol, sondern eher als eine absolute Metapher.

### 3. HERRAD VON LANDSBERG, *HORTUS DELICARUM*<sup>25</sup>

Herrad von Landsberg (1125/30–1195) war die Äbtissin des elsässischen Klosters Hohenburg und galt zu ihrer Zeit als bedeutende Schriftstellerin und Zeichnerin. Der „Garten der Freuden“ gilt als die erste Enzyklopädie, die von einer Frau verfasst wurde; sie entstand zwischen 1167 und 1195 und legte die zeitgenössische Theologie zusammen mit 350 Illustrationen für die im Kloster lebenden Frauen aus.

Folio 255r bildet innerhalb eines Zyklus über das Weltgericht eine Darstellung über die Hölle. Bemerkenswert für die Thematik des Beitrags ist die zweite Reihe (von oben; von links nach rechts): einer Kindsmörderin, die ihr eigenes Kind verzehren muss, folgt ein Mann, der, zu Boden geworfen, eine Kröte verschlucken muss (Gillen 1979, 144).



Die Szene erhärtet die Zugehörigkeit der Kröte bzw. des Frosches zu den Attributen des Teufels. Der zu Boden geworfene Mann muss zur Bestrafung einer Sünde die Amphibie verschlucken. Der „Weg“ dieses Tieres ist damit umgekehrt zu der Apokalypse des Johannes 16.13; die Kröte entweicht nicht dem Mundbereich, sondern wird unter Zwang aufgenommen. Damit besteht die Strafe in einer Metamorphose des Sünders, dem nun dieselben Eigenschaften wie der Amphibie im biblischen Verständnis zuteil werden; er muss fortan in einem „Zwischenreich“ leben und ist vollends von dem göttlichen Heil ausgeschlossen.

Die zoomorphe Physis des Tieres wird auch bei anderen Darstellungen in der christlichen Kunst des Mittelalters in Verbindung mit dem Satan gebracht, dem daran gelegen ist, mittels Wandlungsfähigkeit möglichst viele Menschen von Gott zu entfremden (Failing 2002, 118).<sup>26</sup> Die vorliegende Darstellung lässt wegen der biblischen Bezüge und des diesbezüglichen Verständnisses des Frosches (vgl. Kapitel 1) ihn eher als ein Symbol erscheinen, wobei die durch das Tier markierte Trennung zwischen Gott und Satan bzw. zwischen einem für Menschen nach göttlichen Normen ausgerichteten richtigen und falschen Verhalten den Frosch zugleich – ganz im Sinne einer absoluten Metapher – als Antwort auf die im menschlichen Daseinsgrund gestellte Frage nach der Sünde erscheinen lässt. Dieser Befund gilt auch für das folgende Beispiel in Kapitel 4.

#### 4. JOHANNES GOBI JUNIOR, „LA SCALA COELI“<sup>27</sup>

Der Dominikanermönch Johannes Gobi Junior (1300–1350) verfasste zwischen 1323 und 1330 eine Sammlung von ca. 1000 *Exempla* in lateinischer Sprache, von denen Nr. 249, „La Scala Coeli“, gesellschaftliche Tugenden, Laster und theologische Begriffe thematisiert; das Gesamtwerk diente als Katechismusgrundlage für Predigten vor einem Laien-Publikum.

*Exemplum* Nr. 249 erzählt von einer Sünderin, die unter anderem auch Ehebruch begangen hat. Wegen ihrer großen Scham beschließt sie, bei einem von zwei in der Stadt weilenden Wanderpredigern zu beichten, da sie diesen wohl zu Lebzeiten nicht mehr begegnen werde. Nachdem sie ihre Sünden bekannt hat, hüpft eine Kröte (*bufo*) aus ihrem Mund. Da sie jedoch den Ehebruch als schwerwiegendste ihrer begangenen Sünden verschwiegen hat, springen zahlreiche Kröten, darunter eine sehr dicke, wieder in ihren Mund und Bauch hinein. Die beiden Wanderprediger erahnen, dass die Frau ihnen eine gravierende Sünde verheimlicht hat. Sie werden in ihrer Vermutung bestätigt, als am kommenden Tag die Frau auf einem Drachen daher geritten kommt auf dem Weg in die Hölle: Schlangen winden sich nun um ihren Hals, zwei Kröten sitzen über ihren Augen, und sie atmet feurigen Schwefel aus.

Die Erzählung liefert eine Erklärung für den Stellenwert der Kröte bzw. des Frosches als mittelalterliches Strafmotiv:<sup>28</sup> Springt die Amphibie aus dem Rachenbereich eines Menschen hinaus, befindet sich dieser in einem Zustand der Sünde. Johannes Gobi Junior interpretiert eine aus dem Mund springende Kröte als ein für die Umwelt sichtbares Zeichen einer Sünde, hier des Ehebruchs; ihr Inneres, die Unfähigkeit zur zwischenmenschlichen Kommunikationsform der Ehe, kehrt sich nach außen. Die Frau zeigt sich zwar willig zur Buße, jedoch verhindert das Ver-



schweigen des Ehebruchs ihre innere Bereitschaft zur Reue und entlarvt das Aufsuchen des Wanderpredigers als vordergründig.<sup>29</sup> Die Folge ist eine schlimmere Strafe, welche die Frau sowohl von den Menschen als auch nun von Gott trennt: Kröten gelangen über den Mund in ihren Bauch, wodurch sie ganz dem Satan überantwortet wird. Hierin ähnelt das *Exemplum* nicht nur inhaltlich der in Kapitel 3 dargestellten Szene, in der ein Sünder als Strafe eine Kröte unter Zwang aufnehmen muss, sondern auch im Blick auf die Funktion des Frosches, der hier ebenfalls mehr als ein Symbol einzustufen ist, jedoch Grundzüge einer absoluten Metapher aufweist.

### 5. GEBRÜDER GRIMM, „DIE DREI MÄNNLEIN“<sup>30</sup>

Das um 1812 entstandene Märchen führt in folgende Situation ein: Ein Witwer nimmt sich eine neue Frau, die in der Rolle der „bösen Stiefmutter“ ihre eigene Tochter aus erster Ehe bevorzugt behandelt, der Tochter ihres Gemahls jedoch „spinnefeind“ ist und deren Leben durch Schikanen erschweren möchte: Im Winter soll sie nach Erdbeeren suchen. Das Mädchen begegnet im Wald drei „Haule-Männchen“, mit denen sie ihre karge Brotration teilt. Auf deren Bitten fegt sie noch am Haus den Schnee weg. Zur Belohnung findet das Mädchen hinter dem Haus Erdbeeren und wird mit der Gabe belohnt, dass „Goldstücke ihm aus dem Mund fallen, sooft es ein Wort spricht“ (57). Dies erregt den Neid und die Gier der Stiefmutter, worauf sie ihre eigene Tochter auch in den Wald schickt, die jedoch nicht bereit ist, mit den Haule-Männchen ihr Brot zu teilen und den Schnee wegzufegen. Die Männlein bestrafen das Mädchen derart, dass „ihm bei jedem Wort, das es spricht, eine Kröte aus dem Munde springt“ (58). Wurde das erste Mädchen für ihr barmherziges Verhalten belohnt, um „jeden Tag schöner“ (57) zu werden, solle das zweite „jeden Tag hässlicher“ werden, so dass „alle einen Abscheu von ihr [bekommen]“ (58).

Während das erste Mädchen mit dem Gold nicht nur belohnt wird, sondern durch das miraculöse Beschaffen von Erdbeeren im Winter die Aura einer Heiligen erlangt (Uther 2008, 30), verhindert die Strafe die Kommunikation; die Stiefschwester kann nicht mit ihrem Umfeld in eine Beziehung treten, denn durch die aus dem Mund springenden Kröten wird sie „jeden Tag hässlicher“ und muss schließlich „eines unglücklichen Todes sterben“ (58). Die Entfremdung des Mädchens von ihrer sozialen Umwelt wird durch unmenschliches Verhalten eingeleitet: Sie erwidert den Gruß der Zwerge nicht, gibt ihnen nichts von ihrem Brot ab und verweigert deren Bitte, Schnee zu kehren. Die Metamorphose kehrt das Innere nach außen; ihr abweisendes, nicht auf Kommunikation bedachtes Verhalten gegenüber den Männlein zeigt nun seine Auswirkung im Alltag und wirkt abstoßend auf die Mitmenschen. Die Verwandlung erscheint damit als Konsequenz, weil sie zugleich das Recht verwirkt hat, physisch als Mensch zu gelten. Stattdessen kehrt sich ihr tierisches, ihr wahres Wesen, nach außen hin – der Mensch entfremdet sich durch sein inhumanes Verhalten von sich selbst und von Gott, was in der Kröte sichtbar wird.<sup>31</sup>

Der Konflikt des Mädchens beruht auf einer Unausgewogenheit zwischen dessen Existenz und Essenz. Die herauspringende Kröte löst demnach eine Spannung, in der sich das Mädchen befindet: Von seiner Existenz her ist es zwar ein Mensch, seiner Essenz nach jedoch unmenschlich, da es nicht imstande ist, eine humane Kommuni-

kation zu führen. Das vorliegende Märchen vereint mehrere Motive im Blick auf den Frosch, die in den vorangehenden Kapiteln zum Vorschein kamen: Durch das Tier wird eine begangene Sünde greifbar bzw. nach außen hin sichtbar und stellt zudem eine Strafe dar, die in dem Ausschluss aus der menschlichen Gemeinschaft besteht. Der Sünder gilt nur noch physisch als Mensch. Der Frosch fungiert hier als eine absolute Metapher, indem durch ihn der Erkenntnis Grenzen aufgezeigt werden und er zugleich eine Antwort auf eine im menschlichen Daseinsgrund gestellte Frage gibt.

## 6. DIE DREI FRÖSCHE IM WERK HERTA MÜLLERS

Innerhalb des Gesamtwerks von Herta Müller spielt die Verknüpfung von kollektiven und individuellen Ängsten eine tragende Rolle. Das lyrische Ich fürchtet sich vor drei „Schreckensbildern“<sup>32</sup>, die es mit Hilfe einer dreifachen Frosch-Metapher näher spezifiziert: „Es waren Jahre des Frosches, die Jahre in Rumänien. Zum deutschen Frosch kam der Frosch des Diktators hinzu. [...] Hier in der Bundesrepublik sehe ich den Frosch der Freiheit“ (1991, 29).<sup>33</sup>

Der „deutsche Frosch“ steht für den Ethnozentrismus des nationalsozialistischen Deutschtums, das im Banat und in Siebenbürgen auch nach dem Zweiten Weltkrieg im Denken der Bevölkerung präsent war. In den *Niederungen* verarbeitet Herta Müller das Gefühl einer unausweichlichen Bedrückung, die sich durch das Festhalten an der ethnozentrischen Ideologie des Deutschtums einstellt und Assoziationen an die nationalsozialistische Diktatur wachruft. Für dieses nicht mit begrifflich-abstrakter Sprache zu fassende Phänomen wählt Müller die Frosch-Metapher: „Der deutsche Frosch aus den *Niederungen* ist der Versuch, eine Formulierung zu finden, für ein Gefühl – ein Gefühl überwacht zu werden“ (20).<sup>34</sup>

Als Angehörige der banatschwäbischen Minderheit in Rumänien erlebte Müller in ihrer Familie die spannungsgeladene Differenz zwischen der beklemmenden Vergangenheit des Dritten Reiches und der Angst einflößenden neuen Heimat des kommunistischen Rumäniens. Der „deutsche Frosch“ repräsentiert mit seinem anachronistischen Festhalten am Nationalsozialismus das Leugnen von Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Das Aufrechterhalten des Deutschtums dient vor diesem Hintergrund nicht zu einer Bewahrung der deutschen Identität, sondern zur Entfaltung von Intoleranz. Damit verhindert der „deutsche Frosch“ die Kommunikation mit den Andersdenkenden: Die Ich-Erzählerin steht der Dorfgemeinschaft konträr gegenüber und kann dementsprechend deren Sprache nicht verstehen; sie nimmt deren Unmenschlichkeit lediglich als ein Quaken wahr,<sup>35</sup> dem sie sich nur schwer entziehen kann. In ihren Worten, wahrgenommen als Quaken, kehren die Dorfbewohner ihr Inneres, ihr als böse empfundenen Wesen nach außen, befallen vereinnahmend wie Frösche ihre Umgebung und dringen sogar in den Häusern bis auf den Dachboden vor.<sup>36</sup>

Der Aspekt einer bedrohlich wirkenden Vereinnahmung gehört auch zu den Eigenschaften des „Frosches des Diktators“, hinter dem sich die sozialistische Ideologie des Despoten Nicolae Ceaușescu (1918–1989) verbirgt. Auch nach ihrem Umzug von Nitzkydorf zum Studium nach Temesvar verfolgten sie die Frösche, deren Bosheit um eine weitere Facette erweitert wurde, als sie das kommunistische Regime

am eigenen Leib erfahren musste. Die neue Form der Beklemmung äußerte sich ebenfalls in einer Unentrinnbarkeit von Zwängen, die Individualität negieren; der totalitäre Staat war durch den Geheimdienst Securitate überall präsent und stellte Andersartigkeit unter Strafe.<sup>37</sup> Die Dreistigkeit dieses Frosches gipfelt darin, dass er sich in jemanden verwandeln kann, der eine eigene Meinung hat, was ihm allerdings nicht bekommt.<sup>38</sup>

Schließlich spricht Herta Müller von dem „Frosch der Freiheit“, unter dem sie die ungeahnten Existenzängste subsumiert, denen sich Flüchtlinge aus Rumänien in Westdeutschland ausgesetzt sahen. Nach ihrer Übersiedlung in die Bundesrepublik Deutschland 1987 erfuhr Müller eine neue Form der Angst, die sie als den „Frosch der Freiheit“ in Worte zu fassen versuchte. In Westberlin, zwar fern dem Mikrokosmos ihres Dorfes und dem kommunistischen Regime, erzeugte die politische Freiheit mit den Begleiterscheinungen Grenzenlosigkeit und Herabsetzung von Flüchtlingen eine Form der Beklemmung.<sup>39</sup>

Im Gesamtwerk Herta Müllers fungieren die Frösche als eine absolute Metapher zum Ausdruck von dreierlei für die menschliche Erkenntnisfähigkeit undurchdringlichen Sachverhalte: erstens für Formen der Angst und der schutzlosen Bedrohung, zweitens für eine Art Seismograph der Bedrohungen<sup>40</sup> und drittens für repressive Instanzen, die eine freie Kommunikation mit der Umwelt zu verhindern suchen. Müller selbst beschreibt die Wahl der Metapher des (deutschen) Frosches als den „Versuch“ für den Ausdruck eines Gefühls der Bedrohung und weist damit unausgesprochen dem Tier den Status einer absoluten Metapher zu.

## 7. ZUSAMMENFASSUNG

Der Ausgangspunkt der Untersuchung war die Frage, inwieweit der Frosch als ein Ausdruck von Verfehlung und menschlicher Bedrohung als eine absolute Metapher angesehen werden kann. In der Summe ist die Entscheidung problematisch, ob der Frosch durchweg als eine (absolute) Metapher oder als ein Symbol zu begreifen ist. Selbstverständlich soll dem Frosch nicht apodiktisch der Status einer absoluten Metapher zugesprochen werden; wie wir jedoch gesehen haben, sind die charakteristischen Merkmale des Tieres als Vehikulum für eine Metapher im Allgemeinen und die absolute Metapher im Speziellen geeignet: Frösche weisen Ähnlichkeiten mit den Menschen auf, die allerdings nur als vordergründig einzustufen sind. Obwohl sie oftmals in Gruppen auftreten, sind sie keine sozialen Wesen, ihr Blut ist kalt, ihre Haut ist feucht und viele sind sogar giftig. Im Blick auf die in den obigen Kapiteln herausgestellten Ergebnisse findet der Absolutismus der Metapher des Frosches dann Verwendung, wenn das begriffliche Denken an seine Grenzen stößt und Definitionen unzureichend für die Beantwortung von Fragen bleiben. Der Physis des Frosches kommt eine Brückenfunktion für eine derartige Überforderung menschlicher Erkenntnisfähigkeit zu, wie es in den besprochenen Beispielen immer wieder greifbar wurde: Als Amphibie sind Frösche sowohl im Wasser als auch auf dem Land beheimatet und halten sich vorwiegend in Sümpfen auf. Der sich für Menschen als unwirtlich und als schwer zu durchdringende Lebensraum des Frosches scheint sich in seiner Verwendung als eine absolute Metapher niedergeschlagen zu haben; diese

repräsentiert – ebenso wie das Tier – „das nie erfahrbare, nie übersehbare Ganze der Realität“ (Müller 1991, 20). M. a. W. spiegelt sich die in einer absoluten Metapher inhärente Undurchdringlichkeit einer Materie in dem Frosch als einer Amphibie, die sich ob ihrer Zugehörigkeit zu den zwei Elementen ihres Lebensraums für menschliches Vorstellungsvermögen als ebenso undurchdringlich bzw. suspekt erweist, dass er zu einer Projektionsfläche für das unsagbar Unsichere und nicht zu Durchdringende avanciert. In einem derartigen „Zwischenraum“ verlieren menschliche und göttliche Normen ebenso an Gültigkeit wie Humanität, da das sumpfige Milieu eben keinen adäquaten Lebensraum für die Menschen darstellt. Wenden wir uns vor diesem Hintergrund den besprochenen Beispielen erneut zu und fassen wir zusammen: Der Frosch

- bildet die Folie für unmenschliches Verhalten oder für Vergehen gegen göttliche Normen, bzw. er transportiert die einem Menschen innewohnende Bosheit nach „außen“, die somit sichtbar wird (Ovid, Johannes Gobi Junior, Herrad von Landsberg, Gebrüder Grimm, Herta Müller),
- impliziert im Mundbereich die Isolation eines Menschen von seinem sozialen Umfeld einerseits, die Trennung von göttlichen Normen andererseits (Neues Testament, Johannes Gobi Junior, Herrad von Landsberg, Gebrüder Grimm),
- stellt eine Bedrohung für diejenigen dar, die nicht seinem „Zwischenreich“ angehören (Babrius, Herta Müller).

Die absolute Metapher des Frosches verweist auf die unbeantwortbare Frage nach einer Definition für einen Menschen, der dies nur nach außen hin zu sein scheint, da er seine Humanität bewusst abgelegt bzw. sich von ihr entfremdet hat und nunmehr unvollständig dasteht. Das Gefährliche an ihm besteht in seiner Fähigkeit, gleich einer Amphibie beiden Lebensräumen anzugehören und somit „ganze“ Menschen auf unterschiedliche Weisen bedrohen und kontaminieren zu können; in diesem Zuge verweist der Frosch auf das Rätsel, wie eine Kommunikation zwischen Humanität und Inhumanität verläuft, was in den angeführten Beispielen durch die oftmalige Verortung des Frosches im menschlichen Mundbereich markiert wird. Indem ein Mensch den für sein Wesen wichtigsten Teil bewusst von sich abgespalten hat, gehört er nicht mehr vollständig zu den Menschen, sondern er hat sich in einem „Zwischenreich“ verortet, das sich – ebenso wie der für Frösche prädestinierte Lebensraum des Sumpfes – für „ganze“ Menschen als schwer bzw. als nicht zugänglich erweist und von dem aus Formen der Bedrohungen hervorgehen.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Einen ausführlichen Überblick unterschiedlicher – auch mit wenigen positiven – Interpretationen und Darstellungen des Frosches von der Antike bis zur Neuzeit geben Hainz (2007) und Hüppauf (2011). Mit Ausnahme des ersten Kapitels, in dem auch die Vorstellungen aus der ägyptischen Mythologie und dem Nahen Osten berücksichtigt werden, richtet sich der Fokus auf das okzidentale Denken und die europäische kulturelle Tradition.

<sup>2</sup> Nach Keller (1963, 315) gehörte Heket (oder: Hiqit, Heka) schon in der fünften Dynastie (ca. 2465–2325 v. Chr.) zu dem ägyptischen Götterbestand.

- <sup>3</sup> Dies wurde auch von Plinius (König 1973–2004), *Naturalis historia* IX.159 und Ovid (Anderson 1972), *Metamorphoseon libri* XV.375 übernommen.
- <sup>4</sup> Darauf nehmen auch die Psalmen 78.45 und 105.30 Bezug. In späteren jüdischen Schriften (z. B. Weisheit Salomos 19.10) setzt sich die negative Konnotation des Frosches fort: Giesen (1997, 358), Park (1997, 227).
- <sup>5</sup> Schüssler Fiorenza (1994, 116): „Die wiederholte Betonung des Mangels an Reue erinnert an die ägyptischen Plagen, die hervorgerufen, daß der Pharao und sein Volk nicht bereuten. Wie die Menschen auf die Schalenplagen reagieren, offenbart ihre wahre Loyalität insofern, als sie, wie das Tier, den lebendigen Gott lästern.“
- <sup>6</sup> Ketter (1953, 233): „Wenn das den Menschen gemein macht, was von innen herauskommt (Mark. 7.21), und wenn der Mund von dem überläuft, wovon das Herz voll ist, wie muß es im Innern der teuflischen Dreiheit aussehen, da solche Wesen aus ihr hervorgehen, die im Sumpfe geboren werden und im Sumpfe leben!“
- <sup>7</sup> Bis ins Mittelalter wurde von Theologie und Kirche die Verbindung zwischen Fröschen und Satan betont (Hüppauf 2011, 61–64).
- <sup>8</sup> Zur Etymologie ausführlich Keller (1963, 311) und Wellmann (1910, 113).
- <sup>9</sup> Ebenso bei Aesop (Hausrath 1940), *Fabulae* 312 und Babrios (Luzzatto 1986), *Fabulae* 191. Ovid interpretiert die Stimmlage der Frösche als *rauca*: Ovid (Anderson 1972), *Metamorphoseon libri* VI.377.
- <sup>10</sup> Richter (1967, 618–619): „Mehrere Krötenarten, meist die Erdkröte, φρῦνος, φρῦνη, *rubeta*, *bufo* [...], selten die Unke, λιμναία φρῦνη.“ Laut Toynbee (1973, 210) wurde die Kröte vom Frosch aufgrund ihrer blassen Hautfärbung unterschieden und galt als sehr giftig.
- <sup>11</sup> Nach Plinius (König 1973–2004), *Naturalis historia* IX.159, halten sie im Schlamm ihren Winterschlaf. Ovid (Anderson 1972), *Metamorphoseon libri* XV.375: *semina limus habet virides generantia ranas*: Ausführlich Weber (1972, 531). Diese Annahme gründet auf den Annahmen der alten Ägypter, wonach der Frosch im Frühling – nach seiner Winterstarre – wieder „zum Leben erweckt“ werde; dementsprechend tummelten sich zu dieser Zeit zahlreiche Frösche im Schlamm des Nils: ausführlich Keller (1963, 315–316).
- <sup>12</sup> Ausführlich Keller (1963, 312); hier auch Hinweise zu diesbezüglichen griechisch-römischen Primärquellen.
- <sup>13</sup> Ähnlich Homer (Schaeffer 19419, *Batrachomyomachia* 187–192 und Horaz (Shakleton Bailey 2001), *Sermones* I.5.14–5: *mali culices ranaeque palustres // avertunt somnos*. Treffend Hüppauf (2011, 164): „Wenn literarische Frösche aber sprechen, sagen sie das Falsche, sprechen die Unwahrheit und machen sich durch Verkehrung lächerlich. Das gilt für die Frösche in Aristophanes' Komödie. Sie sprechen, und ihre Rede prädestiniert sie zum Ursprung der verkehrten Welt. Aber unwillentlich machen sie eine Spur des abwesenden Richtigen sichtbar.“
- <sup>14</sup> Iuvenal (Viasino 1990), *Saturae* II.149–152: *esse aliquos manes et subterranea regna, // Cocytum et Stygio ranas in gurgite nigras, // atque una transire uadum tot milia cumba // nec pueri credunt, nisi qui nondum aere lauantur*. Iuvenal (Viasino 1990), *Saturae* III.44–45: *ranarum viscera numquam // inspexi*. Toynbee (1973, 209), Hirschberg (1988, 67), Hünemörder (1998, 681), Lévêque (1999, 36).
- <sup>15</sup> Cicero (Pease 1977), *De divinatione* I.9.15: *Quis est, qui ranunculos hoc videre suspicari possit? Sed inest in ranunculis vis et natura quaedam significans aliquid, per se ipsa satis certa, cognitioni autem hominum obscurior*. Cicero (Kasten 1990), *Ad Atticum* XV.16a: *equidem etiam pluvias metuo, si ‚prognostica‘ nostra vera sunt; rarae enim ῥήτορεύουσιν*. Ausführlich Keller (1963, 313).
- <sup>16</sup> Ausführlich Wellmann (1910, 115), Newall (1987, 397), Richter (1967, 619); hier auch jeweils Hinweise zu diesbezüglichen griechisch-römischen Primärquellen.
- <sup>17</sup> Zahlreiche Abbildungen bei Toynbee (1973), Hirschberg (1988) und Ribuoli – Robbiani (1990), letztere auch außerhalb des griechisch-römischen Kulturkreises. Ähnlich Lévêque (1999, 31–35; Abbildungen zwischen 42/43).
- <sup>18</sup> Ausführlich Wellmann (1910, 117–119) mit zahlreichen Rezepten; z. B. lindern Frösche Schmerzen, wenn man sie auf entsprechende Gelenke legt (Plinius (König 1973–2004), *Naturalis historia* XXXII.111).
- <sup>19</sup> Übersetzung nach Mader (1973, 292–293). Originaltext und Nummerierung bei Luzzatto (1986).
- <sup>20</sup> Als Textgrundlage dient die Ausgabe von Anderson (1972); alle Zeilenangaben danach.



- <sup>21</sup> Bömer (1976, 101) führt weitere lateinische Primärquellen zu der Natur als Allgemeingut an.
- <sup>22</sup> Römisch (1962, 352): „Asozial handeln sie in der Annahme, einen Mitmenschen vor sich zu haben. [...] Es ist kein wirklicher Dialog, es sei denn, man wollte die Schmähungen so werten; doch sie werden nur erwähnt, nicht in Worten zitiert. Der *rustica turba* fehlt die Fähigkeit des Sichunterredens als wesentlicher Bestandteil des menschlichen Verkehrs.“
- <sup>23</sup> Der Fabeldichter Aesop vereinte in „Der Hund und die Frösche“ (Hausrath 1940, *Fabulae* 307) ähnliche Bosheit in Kombination mit Schamlosigkeit: die in ihrer Essenz bösen (ἀηδεῖς) Frösche verweigern durch ihr Quaken einem Hund den wohlverdienten – und damit natürlichen – Schlaf.
- <sup>24</sup> Ovids eigener Entwurf des Frosches gewinnt durch die Tatsache an Signifikanz, dass er keinen Prätext imitierte; die Erzählung ist bei dem im 2. Jhd. n. Chr. wirkenden Antoninus Liberalis (*Metamorphosen*, Nr. 38) überliefert, der sich auf Menekratos von Xanthos (4. Jhd. v. Chr.) und Nikander (1. Jhd. v. Chr.) beruft: ausführlich Bömer (1976, 93), Anderson (1972, 195).
- <sup>25</sup> Nummerierung und Abbildung nach Green – Evans – Bischoff – Curschmann (1979, 438).
- <sup>26</sup> Zu Frosch-Darstellungen in der christlichen Kunst des Mittelalters ausführlich Blunk (2009, passim) und Failing (2002, 118–180).
- <sup>27</sup> Als Textgrundlage dient die Ausgabe von Polo de Beaulieu (1991). Zu Johannes Gobi Junior und dessen Werken ausführlich Polo de Beaulieu (1993).
- <sup>28</sup> Uther (2008, 30) verweist neben „La Scala Coeli“ auf das *Liber de natura rerum* (II.50,2) von Thomas Cantipratanus (1201–1270).
- <sup>29</sup> Der *Physiologus* (Ausgabe von Treu 1987, 54–55), eine Sammlung frühchristlicher Tiersymbolik aus dem 2. und 3. Jahrhundert, unterscheidet den Frosch als Land- und Wasserfrosch: Ersterer, gleich den Gemeindemitgliedern, hält die heiße Sonne, die „Glut der Versuchung“, aus und muss bei einem Regenguss, „einer Verfolgung um der Gerechtigkeit willen“, sterben. Der Wasserfrosch hingegen zieht sich bei kurzem Kontakt mit der Sonne direkt wieder in seinen Teich zurück: Wenn die Sünder „nur eine geringe Hitze der Versuchung und der Begierde berührt, tauchen sie wieder in Ausschweifung und Wollust ein“. Dazu Failing (2002, 38): „Beide Arten sind als Ding-Zeichen für die Zerrissenheit der menschlichen Seele zu begreifen; sie sind Repräsentanten des Konflikts zwischen redlicher Gläubigkeit und weltlicher Versuchung.“ Das Verhalten der Frau ist mit dem des Wasserfroschs vergleichbar: Der kurze Kontakt mit dem Wanderprediger schreckt sie so sehr ab, dass sie den Ehebruch verschweigt und sich wieder in ihren „sündhaften Teich“ zurückzieht.
- <sup>30</sup> Als Textgrundlage dient die Ausgabe von Rölleke (1982, 55–60); alle folgenden Zitate danach.
- <sup>31</sup> Uther (2008) sieht in der aus dem Mund springenden Kröte als Strafe einen Bezug zu „La Scala Coeli“ (vgl. Kapitel 4).
- <sup>32</sup> So der Titel der Dissertation von Brodbeck (2000) über die Bedeutung der drei Frösche im Werk Herta Müllers.
- <sup>33</sup> Dazu ausführlich Patrut (2006, 121–126) und Brodbeck (2000, passim).
- <sup>34</sup> Müller konkretisiert weiter (20–21): „Auf dem Land war der deutsche Frosch der Aufpasser, der Ethnozentrismus, die öffentliche Meinung. Der deutsche Frosch legitimierte diese Kontrolle des einzelnen mit einem Vorwand. Der Vorwand hieß: Bewahren der Identität. Im Sprachgebrauch dieser Minderheit hieß das ‚Deutschtum‘. Identität, da sie so zwanghaft wachgehalten werden sollte, wurde immer auch Intoleranz. Der deutsche Frosch verwandelte alles in Eitelkeit und Verbote. Er wußte, daß einzelne, wenn sie einzigartig sind, keine Gruppe bilden. Er hatte seine ungeschriebenen Gesetze zur Hand. Er urteilte und verurteilte im Sinne einer öffentlichen Meinung. Er hatte das Urteil ‚Schande‘ zur Hand, für das, was beim Einzelnen hinter der Stirn geschieht. Und das Urteil ‚Schuld‘ für das, was der Einzelne nach außen hin tut. [...] Der deutsche Frosch war der erste Diktator, den ich kannte.“ Günther (2009, 51): „In dieser bedrückenden Metapher ist zusammengefasst, wie in Besitz genommen von der Mechanik ihres Lebens und Leidens die Leiber und Seelen der Menschen sind. Das Festhalten an der eigenen kulturellen Identität in der Fremde kommt hier nur erschwerend zu den übrigen Verkrampfungen hinzu, gibt allem ein noch erdrückenderes Gewicht.“ Brodbeck (2000, 13): „Der Frosch wird für sie zum Symbol einer anachronistischen Schreckenswelt.“ Zierden (2002, 237): „Die unreflektiert überlieferte, vermeintlich identitätsstiftende Wertewelt des ‚deutschen Frosches‘ setzt die kindliche Ich-Erzählerin immer neu der Zerreißprobe zwischen Anpassung und Widerstand, Fremdbestimmung und Selbstbestimmung, Eingebundenheit und Ungebundenheit aus.“

- <sup>35</sup> Müller (2011, 103): „Die Frösche quakten aus den schwarzen Lungen meines Vaters, aus der starren Luftröhre meines röchelnden Großvaters, aus den verkalkten Adern meiner irren Großmutter. [...] Jeder hat bei der Einwanderung einen Frosch mitgebracht. Seitdem es sie gibt, loben sie sich, dass sie Deutsche sind, und reden über ihre Frösche nie und glauben, dass es das, wovon zu reden man sich weigert, auch nicht gibt.“
- <sup>36</sup> Müller (2011, 101): „Und wenn nur die Frösche sterben, weiß man, dass sie auch Häuser bewohnen, dass sie Treppen steigen, auf die Dachböden hinauf, in die schwarzen Schornsteine.“ Neben den *Niederungen*, wird der „deutsche Frosch“ auch in *Der Mensch ist ein großer Fasan auf der Welt* und *Barfußiger Februar* in Szene gesetzt (Brodbeck 2000, 14).
- <sup>37</sup> Müller (1991, 27): „Der deutsche Frosch, der schon im kleinen Dorf auf das schielte, was später für mich der Staat werden sollte, wurde später der Frosch des Diktators. Wenn man für den Zustand einer Gesellschaft Erklärungen hat, wenn man die Bodenlosigkeit sieht und oft und lange von ihr spricht, wird der Widerwille größer als die Angst. Der Frosch des Diktators, hat man ihn zerlegt in einzelne Details, er provoziert. Man greift ihm ins Gesicht und kennt die Folgen.“ Mit dem „Frosch des Diktators“ befassen sich auch die Romane *Der Fuchs war damals schon der Jäger*, *Herztier* und *Heute wär ich mir lieber nicht begegnet* (Brodbeck 2000, 14).
- <sup>38</sup> In der zweiten Ausgabe der *Niederungen* (2011) sind Erzählungen enthalten, die in der ersten Ausgabe von 1982 zensiert wurden, darunter „Die Meinung“ (157–159), in der ein Frosch seinen eigenen Standpunkt trotz des staatlichen Widerstandes in Gestalt eines Direktors vertritt und schließlich von einer Wolke verschluckt wird.
- <sup>39</sup> Müller (1991, 29–30): „Hier in der Bundesrepublik sehe ich den Frosch der Freiheit. Freiheit, die immer schon aufhört, wenn sie beginnt. Es ist ein binnendeutscher Frosch. Ich suche ihn nicht, er findet mich. [...] Da ist der Frosch der Freiheit, der prüft, ob die kleinen lebenden Passanten des Wohlstandes dieses Landes würdig sind. Und jeder wird vom Frosch der Freiheit dahin zurückverwiesen, wo er hingehört. Der Frosch der Freiheit lächelt mit weißen Zähnen. Er hinterfragt nicht Dinge. Er stellt Menschen in Frage.“ Ähnlich Scheidgen (2008, 62–64). In Müllers Gesamtwerk setzt sich nur der Prosaband *Reisende auf einem Bein* mit dem „Frosch der Freiheit“ auseinander (Brodbeck 2000, 14).
- <sup>40</sup> Müller (1991, 29): „Vielleicht reichen dreißig Jahre des Frosches aus, sich den wachsamen Blick anzueignen, bei allem, was man sieht. Es legt sich wie bei Hunden von einem Auge zum anderen die Angst übereinander; die Angst zu beißen und die Angst gebissen zu werden.“

## LITERATUR

- Anderson, William S., ed. 1972. *Ovid's Metamorphoses*, Books 6–10. Norman: University of Oklahoma Press.
- Blunk, Julian. 2009. *Kröte und Katharsis, Frosch und König: Zur Rolle der Unken in der Kunst*. Zit. 1. August 2018. <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/artdok/volltexte/2016/3707>.
- Blumenberg, Hans. 1960. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Bonn: Bouvier.
- Blumenberg, Hans. 1979. *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bömer, Franz. 1976. *P. Ovidius Naso: Metamorphosen*. Heidelberg: Winter.
- Brodbeck, Nina. 2000. *Schreckensbilder. Zum Angstbegriff im Werk Herta Müllers*. Dissertation. Universität Wien.
- Dover, Kenneth, ed. 1993. *Aristophanes. Frogs*. Oxford: Clarendon.
- egger, Rudolf. 1962. „Ein altchristliches Kampfsymbol.“ In *Römische Antike und frühes Christentum. Ausgewählte Schriften von Rudolf Egger zur Vollendung seines 80. Lebensjahres*, Bd. 1, hrsg. von Artur Betz – Gotbert Moro, 144–158. Klagenfurt: Verlag des Geschichtsvereins für Kärnten.
- Failing, Jutta. 2002. *Frosch und Kröte als Symbolgestalt in der kirchlichen Kunst*. Dissertation. Universität Gießen.
- Feliks, Jehuda. 1962. *The Animal World of the Bible*. Tel Aviv: Sinai.
- Giesen, Heinz. 1997. *Die Offenbarung des Johannes*. Regensburger Neues Testament. Regensburg: Pustet.
- Gillen, Otto, Hrsg. 1976. *Herrad von Landsberg. Hortus deliciarum*. Neustadt an der Weinstraße: Pfälzische Verlagsanstalt.

- Götte, Johannes und Maria, Hrsg. 1977. *P. Vergilius Maro. Landleben. Bucolica – Georgica – Catalepton*. Lateinisch und deutsch. München: Heimeran.
- Green, Rosalie – Michael Evans – Christine Bischoff – Michael Curschmann, Hrsg. 1979. *Herrad of Hohenbourg, Hortus deliciarum*, Bd. 2, Reconstruction. Studies of the Warburg Institute 36. London: Warburg Institute.
- Günther, Michael. 2009. „Froschperspektiven. Über Eigenart und Wirkung erzählter Erinnerung in Herta Müllers ‚Niederungen.‘“ In *Die erfundene Wahrnehmung. Annäherung an Herta Müller*, hrsg. von Norbert Otto Eke, 42–49. Paderborn: Igel-Verlag.
- Hainz, Martin A. 2007. „Der Frosch als Wille und Vorstellung.“ *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 126: 63–81.
- Hausrath, Augustus, Hrsg. 1940. *Corpus Fabularum Aesopiarum*. Leipzig: Teubner.
- Herrmann, Hans-Joachim. 1996. Skizzen zur Kulturgeschichte der Frösche. *Stapfia* 47: 233–248.
- Hirschberg, Walter. 1988. *Frosch und Kröte in Mythos und Brauch*. Wien: Böhlau.
- Hünemörder, Christian. 1998. „Frosch.“ In *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, hrsg. von Hubert Cancik – Helmuth Schneider, 680–682. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Hüppauf, Bernd. 2011. *Vom Frosch. Eine Kulturgeschichte zwischen Tierphilosophie und Ökologie*. Edition Kulturwissenschaft 1. Bielefeld: transcript.
- Kasten, Helmuth, Hrsg. 1990. *M. Tullius Cicero. Ad Atticum. Atticus Briefe. Lateinisch-deutsch*. München [u. a.]: Artemis.
- Keller, Otto. 1963. *Die antike Tierwelt. Band 2*. Hildesheim: Olms.
- Ketter, Peter. 1953. *Die Apokalypse*. Freiburg: Herder.
- König, Roderich, Hrsg. 1973–2004. *C. Plinius Secundus d. Ä. Naturkunde Lateinisch-deutsch*. München: Artemis.
- Lévêque, Pierre. 1999. *Les grenouilles dans l'antiquité. Cultes et mythes des grenouilles en Grèce et ailleurs*. Paris: Édition de Fallois.
- Luz, Ulrich. 1990. *Das Evangelium nach Matthäus. Bd. 2: Mt. 8–17*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Luzzatto, Maria J., Hrsg. 1986. *Babrius. Mythiambi Aesopei*. Leipzig: Teubner.
- Mader, Ludwig, Hrsg. 1973. *Antike Fabeln: Hesiod, Archilochos, Äsop, Ennius, Horaz, Phädrus, Babrios, Avianus, Romulus, Ignatius, Diaconus; mit 97 Bildern des Ulmer Aesop von 1476*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Maier, Friedrich. 1988. „Wie halten wir es mit den antiken Göttern? Ovids ‚Lykische Bauern‘ als Unterrichtsmodell.“ In *Lebendige Vermittlung lateinischer Texte. Neue Lektüre- und Interpretationsanstöße*, hrsg. von Friedrich Maier, 53–85. Bamberg: Buchner.
- Müller, Herta. 1991. *Der Teufel sitzt im Spiegel: wie Wahrnehmung sich erfindet*. Berlin: Rotbuch-Verlag.
- Müller, Herta. 2011. *Niederungen*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Ohlberg, Eberhard, Hrsg. 2011. *Phaedrus. Fabeln*. Stuttgart: Akademie.
- Park, Doo-Hwan. 1997. *Tiere und Farben in der Offenbarung: eine Untersuchung zur Herkunft, Funktion und theologischen Bedeutung der Tier- und Farbmotive in der Apokalypse des Johannes*. Dissertation. Universität Bielefeld.
- Patrut, Iulia K. 2006. „Schwarze Schwester“ – „Teufelsjunge“. *Ethnizität und Geschlecht bei Paul Celan und Herta Müller*. Köln: Böhlau.
- Pease, Arthur S., Hrsg. 1977. *M. Tulli Ciceronis de divinationi libri duo*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Polo de Beaulieu, Marie-Anne, Hrsg. 1991. *La Scala coeli de Jean Gobi*. Paris: Édition du CNRS.
- Polo de Beaulieu, Marie-Anne. 1993. „Johannes Gobi Junior.“ In *Enzyklopädie des Märchens* 7, hrsg. von Lutz Röhrich, 596–601. Berlin: De Gruyter.
- Prigent, Pierre. 2009. *Commentary on the Apocalypse of St. John*. Translated from French into English by Wendy Pradels. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ribuoli, Patrizia – Marina Robbiani. 1990. *Frogs. Art, Legend, History*. Boston: Bulfinch Press.
- Richter, Will. 1967. „Frosch.“ In *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden*, Bd. 2, hrsg. von Konrat Ziegler – Walter Sontheimer, 618–619. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Roloff, Jürgen. 1984. *Die Offenbarung des Johannes – Zürcher Bibelkommentare: Neues Testament* 18, Bd. 18. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.

- Rölleke, Heinz, Hrsg. 1982. *Grimms Kinder- und Hausmärchen*, Bd. 1, Köln: Diederichs.
- Römisch, Egon. 1962. „Integration und Konzentration im altsprachlichen Unterricht.“ *Gymnasium* 69: 350–365.
- Schaeffer, Thassilo von, Hrsg. 1941. *Homerus. Batrachomyomachia. Der Froschmäusekrieg*. München: Heimeran.
- Scheidgen, Ilka. 2008. *Fünfuhrgespräche. Zu Gast bei Günter Grass, Peter Härtling, Herta Müller, Peter Rühmkorf, Dorothee Sölle, Arnold Stadler, Carola Stelle, Martin Walser, Gabriele Wohmann, Eva Zeller*. Lahr: Ernst Kaufmann.
- Schmidt, Ernst A. 1991. *Ovids poetische Menschenwelt: die Metamorphosen als Metapher und Symphonie; vorgetragen am 3. Juni 1989*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 2. Heidelberg: Winter.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 1994. *Das Buch der Offenbarung: Vision einer gerechten Welt*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Shakleton Bailey, David R., Hrsg. 2001. *Horatius opera*. Leipzig: Teubner.
- Toynbee, Jocely M. C. 1973. *Tierwelt in der Antike*. Kulturgeschichte der Antike 17. Mainz: von Zabern.
- Treu, Ursula, Hrsg. 1987. *Physiologus: frühchristliche Tiersymbolik*. Berlin: Union-Verlag.
- Uther, Hans-Jörg. 2008. *Handbuch zu den „Kinder- und Hausmärchen“ der Brüder Grimm: Entstehung – Wirkung – Interpretation*. Berlin: de Gruyter.
- Viasino, Giovanni, Hrsg. 1990. *D. Iuninius Iuvenalis. Saturae*. Milano: Mondadori.
- Weber, Martin. 1972. „Frosch.“ In *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 8, hrsg. von Ernst Dassmann, 531–537. Stuttgart: Anton Hiersemann.
- Wellmann, Max. 1910. „Frosch.“ In *Paulys Realenzyklopädie*. 13. Halbband, hrsg. von Georg Wissowa, 113–119. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Wiefel, Wolfgang. 1998. *Das Evangelium nach Matthäus*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 1. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Zierden, Josef. 2002. „Deutsche Frösche. Zur ‚Diktatur des Dorfes‘ bei Herta Müller.“ *Auf Augenhöhe. Jahrbuch für Literatur* 9: 235–245.

## Croaking as an expression of misconduct and human threat: The frog as an “absolute metaphor”

---

Frog. Misconduct. Threat. European literary history. Hans Blumenberg. “Absolute metaphor.”

The frog as a literary motif has a predominantly negative connotation in European literary history: it is associated with hubris, boasting, stupidity and cowardice. These representations show overlapping concerning the attached attributes: they not only show the limits of conceptual thinking, but also of human knowledge, they point to aporias and mysteries and provide answers to questions that cannot be answered in principle, whose relevance is simply that they cannot be eliminated because they are not asked in the first place, but find themselves placed within the basis of existence. What becomes obvious when scrutinizing the frog is that its outer appearance reflects an expression of misconduct and threat to the human being. In order to shed light on and support the main idea of the article, selected examples from antiquity to modern times will be used to examine to what extent this animal expresses something that cannot be conveyed through conceptually abstract language and thus functions as an “absolute metaphor” in the sense of Hans Blumenberg.

---

Dr. Dr. Christian Hild  
Universität des Saarlandes  
Fachbereich 3.2 Evangelische Theologie  
Religionspädagogik  
Campus A4 2  
66123 Saarbrücken  
Deutschland  
chr781@gmx.de