

**Zeitschrift:** Beiträge zur nordischen Philologie  
**Herausgeber:** Schweizerische Gesellschaft für Skandinavische Studien  
**Band:** 35 (2002)

**Artikel:** Der schwedische Markolf : Studien zu Tradition und Funktion der frühen schwedischen Markolfüberlieferung  
**Autor:** Ridder, Iris  
**Kapitel:** 2.3: Der Dialogus Salomonis et Marcolfi - ein Text âne uuârheit  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-858193>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 26.11.2024

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

### III. Der *Dialogus Salomonis et Marcolfi* – ein Text *à* *uu*ârheit

#### Humor und Groteske

Im Mittelalter und in der frühen Renaissance verleiht ein weitläufiges Vergnügen am Vulgären den ungezügelten Seiten des Körpers Ausdruck. Es hat den Anschein, als ob der ungezwungene Umgang mit den Körperfunktionen mit der karnevalistischen Beschreibung verkehrter Machtverhältnisse Hand in Hand geht. Das soll den Leser oder Hörer zum Lachen verleiten, mit recht groben Mitteln die menschlichen Schwächen aufzeigen und die Mächtigen verspotten.<sup>503</sup> Wie man aus den lusterfüllten Obszönitäten schließen kann, die auch aus den Werken eines Luther, Shakespeare oder Rabelais unverhüllt hervortreten, hatten diese Autoren offensichtlich nichts gegen Unanständigkeit in der Literatur einzuwenden. Vielmehr war diese Art des Vergnügens in allen Schichten verbreitet, so daß der Markolf sich mit seinem Humor in die Tradition bekannter europäischer Texte einreihet und diese vielleicht sogar inspiriert haben mag, wenn die hier vertretene These stimmt und der *Dialogus* als ein mittelalterlicher Schultext war. Bevor nun über den Inhalt des Textes zu sprechen sein wird, soll zunächst auf die Seite des Textes eingegangen werden, die auf Lustgewinn seiner Leser angelegt ist.

Am Humor des Markolf-Textes fällt auf, daß er handlungsmäßig und verbal großteils über die Körper der Protagonisten ausgetragen wird. Schon in der Eingangsszene entzündet sich die Komik an dem Kontrast zwischen der vornehmen Würde des heiligen Königs und dem grotesken Äußeren des Markolf und seiner Frau sowie den verschiedenen Formen des ungebührlichen Betragens. Hierin kommt ein Lachreiz zum Tragen, der allem Heiligen anhaftet, denn jeder Form von spiritueller Überhöhung ist ein Lästerungsreiz inhärent, von dem beispielsweise der Karneval lebt: das Hohe wird erniedrigt, während das Niedrige erhöht wird. Indem man darin eine Spielart der *imitatio* erkennt, bestätigt sich die Ansicht, daß der Karneval eine im

---

<sup>503</sup> Vgl. Bachtin, Michail, *Rabelais und seine Welt – Volkskultur als Gegenkultur*, Frankfurt/M 1995 und die Kritik dazu von Moser, Dietz-Rüdiger, Lachkultur des Mittelalters? Michail Bachtin und die Folgen seiner Theorie, in: *Euphorion* 84 (1990), S. 89-111 sowie, mehr übergreifend, Le Goff, Jacques u. Gurevich, Aaron, *A Cultural History of Humor. From Antiquity to the Present Day*, hg. v. Jan Bremmer u. Herman Roodenburg, Cambridge 1997, S. 40-53 u. 54-60. Moser S. 94f. hebt hervor, daß der Karneval in den Quellen erst ab Anfang des 13. Jahrhunderts auftaucht und zunächst einer Prozession gleicht, die „terminlich und sachlich von der christlichen Osterfastenzeit abhängt“. Anfänglich waren nur wenige Männer beteiligt; Frauen war die Teilnahme am Umzug bis ins beginnende 18. Jahrhundert untersagt. Die Karnevalstheorie wird bei der Analyse des *Dialogus* nicht herangezogen, da der Text offensichtlich von der Obrigkeit sanktioniert war.

Spätmittelalter konventionalisierte, d.h. von der Obrigkeit ausgerichtet und gerne mit lehrhaften Absichten versehene Angelegenheit ist, die nicht der Volkskultur zugerechnet werden kann.

Die Komik des Grobianismus steht in direkter Verbindung zur der allgemeinen Funktion von Humor,<sup>504</sup> über die körperliche Reaktion der Rezipienten, das Lachen, zu verfügen. Um diese Art von körperlichem Lustgewinn zu erreichen, wird die Komik überhaupt nur aufgeführt. Gleichzeitig entzieht sich Humor leicht dem intellektuellen Zugriff, wie der banale Umstand illustrieren vermag, daß jeder Witz, wenn er erst erklärt werden muß, schon keiner mehr ist. Darum mag es nicht verwundern, daß theoretische Abhandlungen über Witz und Humor den Leser nicht selten unbefriedigt zurücklassen.<sup>505</sup>

Da sich über körperliche Phänomene schwer philosophieren, wohl aber mit Gewinn eine historische Perspektive anlegen läßt, stellt sich die Frage, wie und zu welchem Zweck Humor in der Zeit, die hier zur Diskussion steht, verwendet wird. Da dem Mittelalter Humor selten Selbstzweck war und sein durfte, wurde er gemäß der Forderung des Decorum als Regulat verstanden und eingesetzt: beim *Dialogus* als Ständekritik gegen die Bauern gemischt mit fürstenspiegelartigen Tendenzen, die mit frauenfeindlichen Witzen kombiniert werden. Vor diesem Hintergrund wird die Wahl des Protagonistenpaares Salomon und Markolf anstelle eines anderen, wie etwa Alexander und Dindimus, verständlich. Der Witz und die damit initiierte Frauenfeindlichkeit entzündeten sich hier an Salomons biblisch verbürgtem Ruf als Frauenfreund.<sup>506</sup>

Humor basiert auf bestimmten regulativen Komponenten, die die Verbindung zum Körper herstellen und häufig, wie auch in diesem Text, funktionell an misogynen Tendenzen gekoppelt auftreten. Dessen Freude an den verschiedenen Erscheinungen des Körpers und seinen Funktionen, der „ewigen Unfertigkeit des Körpers“ (Bachtin), kann vor der beginnenden Körperfeindlichkeit der westlichen Kultur begriffen werden, die uns bekanntermaßen in Descartes Dichotomie von Körper und Seele vorformuliert worden ist. Schon die mittelalterliche Bevölkerung wird in der Predigt ermahnt, zur Rettung des Seelenheils die menschlichen Bedürfnisse zu negie-

<sup>504</sup> Über den sich mittelalterliche poetologische Werke nur sparsam äußern. In Geoffroi de Vinsaufs *Poetria nova* beschäftigen sich lediglich 34 Verse mit der *res comica*. Vgl. die Edition des Werkes bei Faral, *Les arts poétiques*, S. 263-320 bes. S. 27-33.

<sup>505</sup> Vgl. z.B. Le Goffs Bemerkung, *Laughter in the Middle Ages*, S. 40 über Bergsons Studie zum Lachen als einer „extremely disappointing study of laughter“, der man sich gerne anschließt. Siehe auch Bremmer u. Roodenburg, *Humor and History*, S. 3: „From Freud and Bergson to Mary Douglas, psychologists, philosophers, sociologists and anthropologists have endeavoured to find an all-encompassing theory of humour and laughter. A mistake common to all these attempts is the tacit presupposition that there exists something like an ‚ontology of humour‘, that humour and laughter are transcultural and ahistorical. However, laughter is just as much a culturally determined phenomenon as humour.“

<sup>506</sup> I. Kön. 11. Vgl. auch bei Benary, *Dialogus*, den Text im Appendix III.

ren, die mit leiblichen Genüssen verknüpft sind. Die Bemühungen der christlichen Religion um die Bekämpfung des leiblichen Vergnügens führt einerseits beim Einzelnen zu inneren Konflikten der sich widerstreitenden Bedürfnisse. Andererseits werden die äußeren Konflikte, wie die unterschiedlichen Ansichten von Menschen, Parteien oder Glaubensrichtungen, vorzugsweise auf der Körperoberfläche ausgetragen. Dazu ein Beispiel: Gregor von Tours, der gallo-römische Geschichtsschreiber des 5. Jahrhunderts, erzählt in seiner Geschichte der Franken den theologischen Streit zwischen einem orthodoxen katholischen Gelehrten und dem Sektierer Arian, bei dem keiner den endgültigen Sieg davontrug. Der Disput wurde schließlich, so schildert Gregor an einer anderen Stelle, den *Libri miraculorum* (1.81), dadurch entschieden, daß ein Ring in einen Kessel mit kochendem Wasser gelegt wurde, aus dem die beiden Streitenden ihn herausfischen sollten. Bei dieser Spielart des Gottesurteils konnte lediglich der Christ seine Hand unversehrt ins kochende Wasser stecken.<sup>507</sup>

Die äußere Körperhülle und Ich-Grenze wird zum Schlagfeld, auf dem die einzelnen Verbote und Normen über Folter und leibliche Strafen manifestiert werden.<sup>508</sup> Die grundsätzlich leiblichen, psychischen und sozialen Bedürfnissen des Menschen werden in der beginnenden Schriftlichkeit über Texte beeinflusst, in denen Sprichwörter, Lebensregeln und Schwänke die Verhaltensmaßstäbe zu Freundschaft, sozialem Betragen und Körperempfinden vermitteln und damit die Auffassung des Ichs beeinflussen.

Darüber hinaus steht aber der *Dialogus*, besonders was Schweden und Deutschland anbelangt, am Anfang neuer Verschriftlichungsprozesse, in denen er als Prototyp „grobianen“ Benehmens andere Gattungen beeinflusst hat. Lange bevor z.B. Scheidt die Übersetzung von Dedekinds *Grobianus* anfertigte und das Phänomen Mitte des 16. Jahrhunderts in Mode kam, war der *Dialogus* schon ins Deutsche übertragen worden.<sup>509</sup> Diese auf dem Gebiet des Grobianismus spezialisierten Narren sind mit plattem Humor und einem Beigeschmack an Inferiorität verknüpft, der dieser Literatur einen

<sup>507</sup> *Historiae Francorum. Gregorii episcopi Turonensis Historiarum libri decem*, hg. v. R. Buchner, 2 Bde., Darmstadt 1970, 1972. Hinweis und Zitat aus Gurevich, Bakhtin, S. 59.

<sup>508</sup> Vgl. hierzu das Kap. XXII von *De civitate dei*, in: Augustinus, Aurelius, *Der Gottesstaat. De civitate dei*, Paderborn u.a. 1979 und Benjamin, Walter, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt/M. 1996, S. 197: denn „erst im Jenseits sollten die Seligen einer unverweslichen Körperlichkeit und eines gegenseitigen Genusses ihrer Schönheit in voller Reine teilhaftig werden.“

<sup>509</sup> Im RL wird erklärt, daß das Wort Grobian „so viel wir wissen, zuerst 1482 in Zeningers *Vocabularius theutonicus* [...] als Verdeutschung für *rusticus*“ (2. Aufl., Bd. 1, S. 605) auftritt. Zuerst erscheint der Grobian in der ersten Ausgabe von Sebastian Brants *Narrenschiff* von 1494 als Heiliger des schlechten Benehmens. Der Name ist eine spöttische Neuschöpfung, zusammengesetzt aus dem lateinischen Adjektiv *>rusticus<* und dem bei lateinischen Heiligennamen üblichen Suffix *-ian*. Heutzutage bezeichnet man mit dem Terminus Grobianismus die ironische Überzeichnung des schlechten Benehmens, besonders der Manieren bei Tisch und in Verbindung mit den Körperfunktionen und bezieht sich vorzugsweise auf Texte des ausgehenden 15. und 16. Jahrhunderts.



niedrigen Status gegeben hat. Das steht in einem eigenartigen Kontrast zu deren Beliebtheit in der damaligen Zeit. Der entscheidende Unterschied zwischen Markolfs Grobianismus und dem des Narren, nach dem er benannt wurde, liegt dabei in der speziellen Art des Komischen. In Scheidts *Grobianus* wird die Komik schon in bürgerlichem Milieu inszeniert, während den Markolf noch seine feudale Einrahmung prägt, indem er am Hof eines heiligen Mannes angesiedelt ist. Dadurch haftet an den Späßen des Markolf deutlicher der Charakter einer Verbotsübertretung, wie sie Bataille in *Der heilige Eros* theoretisiert hat.<sup>510</sup> Bataille hatte in dieser Schrift das Heilige mit dem Lächerlichen in Verbindung gebracht und aufgedeckt, daß sich beide durch ihre Ungreifbarkeit und undefinierbarkeit einer wissenden Reflexion entziehen und somit besser als mystische Erfahrung zu beschreiben sind. Der *Dialogus* thematisiert das Aufeinanderprallen dieser beiden intellektuell schwer zugänglichen Erfahrungsbereiche über das körperliche Empfinden des Lachens.<sup>511</sup>

Dem liegt die schon erwähnte Beobachtung der christlichen Kultur als letztlich körperfeindlich zugrunde, in der Lachen als der extreme Gegensatz zur monastisch-schweigsamen Demut empfunden wurde. Diese mittelalterliche Einstellung zum Körper bedarf allerdings einer Modifizierung und mündet damit in eine paradoxe Situation: Wie Le Goff mit Recht bemerkt, resultiert zwar die Verdammung des Lachens teilweise aus seiner Verbindung zum Körper, die als gefährlich empfunden wurde, doch ist der Körper, obwohl „an instrument of the devil“ auch „an instrument of salvation“. Nach christlicher Vorstellung wird Jesus am jüngsten Tag nicht nur die Seelen, sondern auch die Körper der auferstehenden Toten erlösen.<sup>512</sup> Lachen ist in dem Sinne ein menschliches Ausdrucksmittel, das von der katholischen Kirche erst verdammt, dann kontrolliert und gezielt eingesetzt wurde, eben in der oben beschriebenen, funktionalisierten Weise im Rahmen der Satire.<sup>513</sup>

<sup>510</sup> Bataille, Georges, *Die Erotik*, neuübers. u. m. einem Essay versehen v. Gerd Bergfleth, München 1994.

<sup>511</sup> Hier wäre Bachtin wieder mit einzubeziehen, der ja ebenfalls das Karnevals-lachen und das Allerhöchste verlachende rituelle Lachen thematisiert. Als Verbotsübertretung muß auch das Lachen, das sich an den „Dramen des materiell-leiblichen Prinzips“ (Bachtin) wie Sexualität und Tod, Essen, Trinken und Körperentleerung entzünden, gesehen werden. Vgl. darüber hinaus die von Bachtin inspirierten Deutungen des Markolf bei Gradenwitz, Michael, Marcolfus og Uglspil – to groteske folkebøger, in: *Folk og Kultur. Årbog for Dansk Etnologi og Folkemindevidenskab* 1990, S. 5-20 und Thorup Thomsen, Bjarne, Bøger for folket, in: P. Brask u.a., *Dansk litteraturhistorie 2, Lærdom og magi, 1480-1620*, Kopenhagen 1984, S. 267-306.

<sup>512</sup> Le Goff, *Laughter in the Middle Ages*, S. 46.

<sup>513</sup> Über die Haltung der Kirche zum Lachen, u.a. als Ausdruck sündiger Weltbejahung oder integrierend als Entspannungsfunktion (Thomas von Aquin), vgl. Suchomski, *<Delectatio> und <Utilitas>*. Auch Curtius geht bekanntlich in *ELLMA* in seinem Exkurs über Scherz und Ernst in mittelalterlicher Literatur, S. 422, auf das Thema ein, besonders auf die im Mittelalter gerne diskutierte Frage, ob Christus während seines irdischen Daseins je

Wenn man nun behauptet, daß komische Literatur, die nicht eindeutig Lasterschelte ist, der Unterhaltung unterer sozialer Schichten dient, geht man von der Bachtinschen Hypostasierung einer deutlichen Trennung von gelehrter und populärer Kultur aus. Diese kann für den hier behandelten Zeitraum nicht aufrecht erhalten werden. Wie die Ausführungen zur satirischen Literatur gezeigt haben, sind im Gegenteil satirische Texte gerade zur Unterweisung der ungebildeten Sünder in der Volkssprache entstanden. Die oftmals theologischen Gelehrten wollten beim Schreiben solcher Lasterschelten auf anspruchsvolle literarische Formen und gebildete Anspielungen nicht verzichten, die an die Adresse anderer Gelehrter gerichtet waren. Eine solche Vermischung der Intentionen konnte wiederum von den damaligen Intellektuellen auf der Oberfläche durchaus abgewehrt werden: Obwohl zum Beispiel Erasmus die groben Witze und ihre Sprache verschmäht, zeigt er in seinen Werken gleichwohl eine intime Kenntnis solcher Literatur.

Man muß sich damit zufrieden geben, daß beim gegenwärtigen Wissensstand nicht eindeutig auszumachen ist, wie die populäre Kultur dieser Zeit aufgebaut und strukturiert war. Die überlieferten Zeugnisse gehören in erster Linie der hohen, gebildeten Schicht und deren Kultur an, und inwieweit der Stratus einer sog. Volkskultur in diesen Werken auszumachen ist, bleibt bei dem indirekt überlieferten Vergleichsmaterial weitgehend Spekulation. Die ikonographische Darstellungen des Bauern und seiner Frau in *Husby-Sjutolft* etwa zeigen, wie schwer solche Zeugen in diesen Zusammenhang einzuordnen sind. An dieser Tatsache scheitert nicht nur Bachtins Annahme einer auf Lachen gegründeten Volkskultur, sondern auch die Vermutung, daß gewisse witzige Elemente eines Textes aus der volkssprachlichen mündlichen Überlieferung Eingang in die schriftliche Kultur gefunden haben. Es zeigt sich vielmehr bei genauem Hinsehen, daß auch der witzige Gestus durchaus strengen rhetorischen Konventionen folgt: „Just as there was an art of conversation, so there was an art of joking, both relying heavily on ancient rhetoric.“<sup>514</sup>

Findet man mittelalterliche Texte stellenweise immer noch komisch, sollte überlegt werden, ob das ein Zeichen der ahistorischen, transkulturellen Qualität von gewissen Formen des Humors ist oder die Folge eines Jahrhunderte dauernden Trainings in den Regeln der Rhetorik. Denn, um noch-

---

gelacht habe. (Vgl. Egbert, *Fecunda ratis*, S. 155). Le Goff, *Laughter in the Middle Ages*, S. 43 weist in diesem Zusammenhang – wie auch schon Suchomski – darauf hin, daß sich der Mensch nach Aristoteles als *homo risibilis* gerade deswegen vom Tier unterscheidet: „Aristotle, who advanced the thesis that laughter is a distinctive feature of man“. Mit der zunehmenden Beschäftigung mittelalterlicher Autoren mit antiken Schriftstellern, vor allem Aristoteles, wird die „geregelt Scherzhaftigkeit“ (Suchomski, *<Delectatio> und <Utilitas>*, S. 57) als ein mittlerer Weg zur Tugend verstanden, und schließlich die außerordentliche Zweckmäßigkeit des Witzes als rhetorisches Mittel gewürdigt.

<sup>514</sup> Bremmer u. Roodenburg, *Humor and History*, S. 6.

mals Le Goff zu zitieren und auf seine zusammenfassende Bemerkung über das prinzipielle Funktionieren von Humor hinzuweisen: „When we see how laughter functions, be it at the level of theory or that of practice, laughter can inform us about the structures of a society and its modes of operation.“<sup>515</sup> Zusammen mit den rhetorischen Konventionen werden Denkweisen erworben, die die Auffassung des Selbst genauso wie das Erleben von Erfahrungen und die Beurteilung ethischer, sozialer und kultureller Normen beeinflussen. In der folgenden Analyse interessiert darum, inwieweit im Rahmen dieser rhetorisch-mentalenen Konventionen und deren Erlernung Stigmatisierungen vorgenommen werden, in deren Folge bestimmte Personengruppen aufgrund kultureller Signifikationen unterminiert werden.

Der „enormous impact of these influences“<sup>516</sup> von der Rhetorik auf die Kultur kann besonders wirkungsvoll an der Subordination von Frauen seitens der patriarchalischen christlichen Ideologie studiert werden. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß sich die christliche Kirche, die im besonderen die Unterordnung der Frau propagierte, seit dem 12. Jahrhundert wieder aktiv der antiken Rhetorik zuwandte. Diese Rückbesinnung erreichte ihren ersten Höhepunkt gegen Ende des 15., Anfang des 16. Jahrhunderts und wurde mit der humanistischen Strömung und deren Rekurrenz auf die Antike noch verstärkt. Zu dieser Zeit war man zwar in Glaubensstreitigkeiten unheilvoll verstrickt, doch über die Subordination der einen Hälfte der Bevölkerung war man sich in allen Lagern der Konfessionen einig. Es soll nun gezeigt werden, inwieweit der *Dialogus* das Denken in Kategorien der Subordination zusammen mit den Anfängerübungen der Rhetorik besonders auch nach der Reformation trainierte. Die Zeit der Popularität des Markolf liegt im Humanismus, wo es zu einer neuerlichen Zuwendung zum antiken Schrifttum und damit zu den Progymnasmatäübungen kam,<sup>517</sup> denn sowohl die protestantischen Gelehrtenschulen wie auch die Gymnasien der Jesuiten hatten im Prinzip das mittelalterliche Schulsystem beibehalten. Bevor nun diese Subordination näher in Augenschein genommen wird, empfiehlt es sich zu untersuchen, ob die Positionen und Handlungsmuster der handelnden Personen auf individuelle oder rhetorische Normen ausgerichtet sind.

---

<sup>515</sup> Le Goff, *Laughter in the Middle Ages*, S. 49.

<sup>516</sup> Bremmer u. Roodenburg, *Humor and History*, S. 6.

<sup>517</sup> Vgl. Clark, *The Rise and Fall of Progymnasmatä*. Mit dem Bildungsgut übernahmen und verbreiteten die Humanisten die in der Antike als elitistisch begriffene misogynische Einstellung, ein Prozeß, der bereits im Mittelalter begann. Vgl. Wilson, Katharina M. u. Makowski, Elizabeth M., *Wykked Wyves and the woes of Marriage. Misogamous Literature from Juvenal to Chaucer*, New York 1990, S. 11 u. 160f. Siehe auch Moser-Rath, Elfriede, Frauenfeindliche Tendenzen im Witz, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 74 (1978), S. 40-57, S. 51.

### Der *Dialogus Salomonis et Marcolfi* als Fürstenspiegel

Bei der Analyse der handelnden Personen des *Dialogus Salomonis et Marcolfi* fällt auf, daß die dargestellten sozialen Bindungen zwischen den Protagonisten durch Über- bzw. Unterordnung geregelt sind. Dieses Machtverhältnis wird gleich zu Beginn des Dialogs thematisiert, indem der König den Bauern zum Zweikampf auffordert. Danach kann man das Ordnungsprinzip des folgenden Florilegiums als ein systematisches nach Positionen erkennen. Die Vorgehensweise beruht auf Abstraktionen in Form von Sprichwörtern, die zur Position des Einzelnen und dem jeweiligen Thema passen. Das läuft auf eine Aneinanderreihung mehr oder weniger bekannter Sprichwörter hinaus und darauf, daß nicht einzelne Charaktere im Vordergrund stehen, sondern Positionen.

Zum Ende des Florilegiums zeigt sich Salomon dem Bauern unterlegen und gibt ermattet auf, wie es für den Verlierer eines Streitgesprächs üblich ist:<sup>518</sup> „Tå sadhe Salomon: Jagh är trött aff talande/ och wil gåå til Hwijla. Marcolphus swarade/ iagh wender icke igen at tala. Salom. Jagh orkar intet meera tala. Marcolph. Så giff wunnet/ och thet tu hafwer migh tilsagdt“. Das soll nun nicht in individualtypischer Weise gedeutet werden, sondern auf die rhetorische Grundfunktion des Textes zurückgeführt werden. Darum wird nicht, wie in der Forschung bisher immer wieder geschehen, grundsätzlich von einem besiegten König und einem überlegenen Bauern ausgegangen, deren Schwäche respektive Stärke in einem zusammenhängenden Selbst gewährleistet ist. Anstatt von einer persönlichen Dominanz respektive Schwäche auszugehen, wird das Unvermögen des Königs zuerst funktionell in bezug auf die Handlung gedeutet. Es sagt nichts über seine individuelle Eigenart aus, sondern dient als unabdingbare Voraussetzung dem Fortgang des weiteren Geschehens.<sup>519</sup>

---

<sup>518</sup> Vgl. Walther, *Streitgedicht*, S. 6 u. 21. (Da sprach Salomon: Ich bin müde vom Reden und will mich ausruhen gehen. Marcolphus antwortete: Ich höre nicht auf zu reden. Salomon: Ich kann nicht mehr reden. Marcolphus: So gib dich geschlagen und das, was du mir versprochen hast.)

<sup>519</sup> Vgl. hierzu wieder Lugowski, *Die Form der Individualität*, in seiner Untersuchung von 1931 zu den Romanen Jörg Wickrams. Mithilfe von Autobiographien dieser Zeit konnte er charakteristische narrative Prinzipien der frühen Prosa hervorheben. Die Prinzipien, die hierbei sichtbar wurden, beruhen auf der Tatsache, daß in diesen Texten „der Lebenszusammenhang des Autors zerstückt, zerrissen“ wird und „der eigentliche Träger des Zusammenhangs [...] nicht das Leben sondern die Welt“ ist. In seiner Untersuchung wird deutlich, „wie wenig zeithaft die Welt gesehen wird, wie sie sich vielmehr in Anekdoten, Ereignissen oder in mit Gewalt abgerundeten Einzelzügen bilderbogenartig als ein unzeitlich Bestimmtes, vor allen Seiten sich in der Lebensbeschreibung Abspiegelndes zeigt.“ Vgl. S. 151. Die Autobiographien handeln weniger von einem Ich, sondern vielmehr davon, wie das Ich an der Welt teilnimmt und von ihr völlig in Anspruch genommen wird, daß es selbst in den Hintergrund tritt, was m.E. ein Effekt der gezielt eingesetzten rhetorischen Praktiken ist.

Daneben verdeutlicht die Niederlage des Königs gegenüber dem Bauern m.E. die ursprüngliche rhetorische Funktion des Textes, nämlich die der Fürstenbelehrung. Aus der narrativen Entwicklung des Geschehens soll der Leser lehrreiche Schlüsse ziehen, und Markolfs Ausspruch: „Ther som ingen Konung är/ ther är ingen Rätt“, wie ein Fürstenspiegel ermahnend, soll auf einer persönlichen Ebene ernst genommen werden. So verhält es sich mit allen hier geäußerten Weisheitssprüchen, die als Lebensregel dem einzelnen als moralische Handlungsmaxime und Orientierung dienen.<sup>520</sup>

Auch der zweite Teils des lateinischen Schulbuches weist diese Intention auf. Als dem König während einer Jagd von einem Diener Markolfs Hütte gezeigt wird, gerät er erneut in einen Weisheitswettstreit mit dem Bauern. Sieht man sich die verschiedenen Rätsel an, die dem König im Hause des Bauern vorgelegt werden, fällt auf, daß sie alle nach dem Prinzip der Abstraktion einer Alltagssituation zu einem stilisierten Ausschnitt oder Bild funktionieren. Aufgrund der Abstraktion fehlt dem König jedes Mal eine gewisse Information, mit deren Hilfe er die verschlüsselte Situation verstehen könnte. Weil er an den spezifischen Bedeutungszusammenhang nicht anknüpfen kann, entgeht ihm das Element, das diese Abstraktionen verbindet: er kocht eben im allgemeinen keine Bohnen oder entlaust seine Kleidung nicht und ist deswegen aufgrund mangelnder praktischer Erfahrung zu diesen Assoziationen nicht in der Lage. Er erweist sich dadurch auch in dieser Weisheitsdisziplin, der Abteilung Rätsel, die hier in Form von aneinander gereihten Rätselchrien geboten werden,<sup>521</sup> wieder als

<sup>520</sup> (Wo kein König ist, da ist kein Recht.) Vgl. hierzu beispielsweise die *Institutio Principis Christiani* des Erasmus von Rotterdam, in: Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, hg. v. Werner Welzig, Darmstadt 1968, Bd. 5. Dieser hatte den Fürstenspiegel 1515 für den späteren Kaiser Karl V. geschrieben. Hierin erläutert Erasmus, daß sich besonders Sentenzen und Sinnsprüche für die Erziehung des Fürsten eignen: „Daher ist der Verstand des Fürsten schon vorher durch Grundsätze und Sentenzen zu schulen, damit er durch die Vernunft erkenne und nicht erst durch die Erfahrung.“ Vgl. Bd. 5, S. 146/147. Der Hinweis aus Theiß, Winfried, *Die Schöne Magelona* und ihre Leser. – Erzählstrategie und Publikumswchsel im 16. Jh., in: *Euphorion* 73 (1979), S. 132-148. Der Verfasser legt S. 143 nahe, daß ebenfalls die *Schöne Magelona* als Schulbuch gedient haben könnte: „Die in seine Vorlage vielleicht von ihm selbst eingefügte lateinische Interlinearversion macht eine Benutzung der Erzählung als Unterrichtslektüre wahrscheinlich.“

<sup>521</sup> Vgl. die Beschreibung des Grundschemas Situationsschilderung – spontane Äußerung bei Fauser, Marcus, *Die Chrie. Zur Geschichte des rhetorischen Schulaufsatzes*, *Euphorion* 81 (1987), S. 414-425, bes. S. 417: „So war die Chrie in der antiken Schule die Grundübung in der Amplifikation, im Erlernen des Generalisierens.“ Und: „Über die Geschichte der Chrie im Mittelalter ist nur wenig zu erfahren.“ Vgl. auch von ihm den Artikel zur Chrie im *HWBdR*, Sp. 190-197. Dann D’Angelo, Frank, *Composition in the Classical Tradition*, Boston, London, Toronto u.a. 2000, S. 94: „The anecdote is a brief exposition of a wise saying or action for the purpose of moral instruction. The action in the anecdote proves that the advice given in the saying is a reality of practical life. The historical person to whom the anecdote is attributed serves as an authority for the validity of the saying in the anecdote.“ Auch die Episode mit dem Geierherz ist wie eine Chrie um die Sentenz „Then warder wijs hållen/ then sigh håller för en Narr“ (Der wird für weise gehalten, der sich selbst für einen Narren hält) angelegt und mündet wiederum in der Infragestellung der



dem Narren unterlegen. Das dient einerseits erneut der fürstenspiegelhaften Textintention und dem Fortschreiten der Handlung, andererseits ist das dem rhetorischen und, im lateinischen Grundtext, syntaktischen Grundtraining im Sinne der Progymnasmata zuträglich. Nach der *descriptio*<sup>522</sup> und den Sprichwörtern des ersten Teils folgt mit der Rätselchrie eine weitere Disziplin, die zeigt, wie rhetorische Muster nach dem Schema der Anfängerübungen im Aufsatzschreiben durchbuchstabiert werden: ein moralisches Exempel soll durch die narrative Darstellung des praktischen Handelns episch ausgebreitet werden. Es sind diese Arten von chrienartigen Übungen in der ironisch-satirischen Brechung, die uns aus heutiger Sicht wie kurze Schwankerzählungen erscheinen.

So vermutet der Leser bei der folgenden Überleitung, in der der König ein Tribut in Form einer Naturalienabgabe fordert, daß diese Forderung skatologisch umgedeutet werden wird. Dem modernen Betrachter solcher Szenen erscheint es unglaublich und auf einer individuell-psychologischen Ebene unwahrscheinlich, daß der König nach der Erfahrung, die er mit dem Bauern gemacht hat, ihm noch den Auftrag erteilt, „een Bytta medh miölk/ wäl tiltäckt aff henes bästa Koo“ in den Palast zu bringen.<sup>523</sup> Warum sollte der König, nachdem er mehrmals der pragmatischen Klugheit des Bauern unterlegen war, ihm eine weitere Chance geben, sein unflätiges Talent zur Schau zu stellen? Die Überleitung macht nur Sinn, wenn man sie in bezug auf die Progression der Handlung versteht. Für die Rezipienten der damaligen Zeit ist es belanglos, daß die Handlung zwischen Bauer und König psychologisch unmotiviert weiter fortschreitet, da sie sich in erster Linie eine weitere Demonstration der groben Manier des Bauern erwarten.

Die Episode mit dem Eierkuchen, die, wie gesagt, möglicherweise eine direkte Anspielung auf die arabische Variante der Secunduserzählung sein könnte, trainiert als Handlungschrie den lateinischen Satzbau.<sup>524</sup> Darauf

Autorität des Königs. Die Geierherzepisode erklärt Salomons Weisheit mit einer Anekdote, während dieser sich wie schon im Spruch 6a auf die Bibel beruft. Das wird vom Bauern wirkungsvoll mit einer banalen Analogie unterminiert: „Sal. Hafwer tu icke hördt/ hward för stoor Rijkedom Gudh migh gifwit hafwer sampt Wijßheet. Mar. Jagh hafwer hördt/ hwar Gudh will/ ther regnar thet.“ (Salomon: Hast du nicht gehört, was für großen Reichtum und Weisheit mir Gott gegeben hat? Marcolphus: Ich habe gehört, wo Gott will, da regnet es.)

<sup>522</sup> Zur *descriptio* (*ekphrasis*) als Übung der Progymnasmata vgl. D'Angelo, *Composition in the Classical Tradition*, S. 44ff.

<sup>523</sup> (Ein Gefäß mit Milch, wohl bedeckt von ihrer besten Kuh.)

<sup>524</sup> Vgl. weiter oben das Kapitel zu den Progymnasmata. „Tå sadhe Salomon: Bättre hade warit en Äggekaka medh miölk smord. Marcolphus sadhe: Hon war så höld/ men Hungaren förwandlade Sinnet. Salom. Huru kom thet til. Mar. Jagh wiste wäl/ at tu icke behöffde henne så wäl som iagh/ therföre ååt iagh henne vp/ och ladhe Koolorten på Byttan igen.“ (Da sagte Salomon: Besser wäre ein mit Milch gesalbter Eierkuchen gewesen. Marcolphus sprach: Er war so gehalten, aber der Hunger verwandelte den Sinn. Salomon: Wie passierte das? Marcolphus: Ich wußte wohl, daß du ihn nicht so gut brauchst wie ich.



folgt die Nachtwache mit den spektakulären Behauptungen des Bauern, aus denen wir zusammen mit dem König via Anschauung lernen, daß der Hase offensichtlich genauso viele Knochen im Rücken wie im Schwanz hat und daß die Elster genauso viele schwarze wie weiße Federn trägt, gefolgt von einer merkwürdigen Chrie, durch die widerlegt wird, daß Milch weißer als der Tag ist. Wie bereits oben angeführt, handelt es sich um damals geläufige Märchenmotive, die dem König unbekannt zu sein haben, damit sie hier nocheinmal erzählt werden können. Sowohl das Alte Testament wie der altenglische *Salomon und Saturn* stellen den König aber als einen rätselgewandten, starken Herrscher dar, so daß hier seine vermeintliche Unkenntnis gestellt erscheint. Sie dient jedoch dazu, das komisch-lehrhafte Bild des dem weisen König überlegenen häßlichen Bauern zu steigern.

Der moderne Leser sollte darum den König in erster Linie als Handlungsträger ansehen und erst danach als den genarrten Dummkopf. Daß die verschiedenen überlieferten Bilder des jüdischen Königs nicht zusammenpassen, ist ein Hinweis darauf, daß die Figur vom Verständnis des Mittelalters aus nicht als unteilbares Individuum aufgefaßt wurde. Der König funktioniert als Körperhülle, die entsprechend dem geplanten narrativen Verlauf nach Belieben mit „Projektionen“ belegt wird. Diese müssen lediglich im Rahmen der bekannten Herrscherfigur bleiben und einem mittelalterlichen praefigurativen Herrscher angepaßt sein. Dafür standen dem Mittelalter verschiedene Kandidaten zur Verfügung, und neben Salomon erscheint in dieser Funktionsweise etwa auch Alexander der Große. Das führt zu Verschränkungen zwischen den Salomonsagen und dem Alexander-Stoff, in denen die beiden Figuren mitunter sogar austauschbar werden.<sup>525</sup> Die Weisheit und Gerechtigkeit des Salomon, sowie seine Schwäche für heidnische Frauen sind Charaktereigenschaften, die wir heute zum „Inneren“ eines Menschen rechnen würden. Nach mittelalterlichen Empfinden gehören sie jedoch zur äußeren Hülle des heiligen jüdischen Königs.

Nachdem nun diesem König die Äußerungen über den Hasen, die Elster und die Milch in rascher Folge durch Demonstration bewiesen wurden, geben die letzten beiden spektakulären Behauptungen Anlaß zu ausgiebigeren Schwänken. Als die These aufgestellt wird, daß keiner Frau ein Geheimnis anzuvertrauen sei, hält sich das Geschehen ausführlich mit dem

---

Darum aß ich ihn auf und legte den Kuhfladen auf das Gefäß.) Auffällig in diesem Zusammenhang ist, daß die beiden Repliken des Markolf logisch nicht zusammenpassen. Man erwartet, daß er den Vorteil des Kuhdüngers preist, statt dessen appelliert er wieder an eine Herrschertugend.

<sup>525</sup> Vgl. hierzu die Parallelen zwischen dem in der Antike und im Mittelalter verbreiteten Alexanderbild und dem Salomons und dessen Austauschbarkeit bei Cizek, Alexandru, *La rencontre de deux sages: Salomon le pacifique et Alexandre le Grand dans la légende hellénistique et médiévale*, in: *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval*, Publications du CUERMA, Marseille 1982, S. 76-99.

induktiven Beweis dieser These auf und bietet Raum für eine intrikate frauenfeindliche Passage. Auffällig an allen zu beweisenden Behauptungen ist die feste Reihenfolge, in der sie vorgetragen und dann ohne die Systematik zu unterbrechen, zum Beweis vorgeführt werden. Daran wird m.E. deutlich, daß diese Demonstrationen, chrienartig um eine Sentenz angeordnet, ein gewisses Abstraktionsvermögen erwarten und schulen. Beispielsweise stellt die letzte der spektakulären Äußerungen während der Nachtwache die chrienartige Illustration der Behauptung „Naturen är bättre än Konsten“ dar, und das so einleuchtend, daß die Abstraktion dieser Erzählung in Bildform Eingang in die emblematische Ausdrucksweise des Barock gefunden hat.<sup>526</sup>

Der König befiehlt nach diesem Scherz den Bauern hinauszuerwerfen, und der kommentiert gemäß den Anforderungen der Chrie, eine Spruchweisheit narrativ ausführend: „Nu säger iagh för Sanning/ at thet är ett illackt Hoff/ ther ingen rätt är“.<sup>527</sup> Salomon droht beim Hinauswurf des Bauern, die Hunde auf ihn zu hetzen, sobald er sich wieder bei Hofe blicken lassen würde. Diese Formulierung hat unerfreuliche Konsequenzen für den König aber fruchtbare für den weiteren Verlauf der Handlung, denn für den Bauern ist es kein Problem, an diese Formulierung anzuknüpfen und sich mit Hilfe der Hasen, die die Hunde ablenken, wieder Zutritt zum Hof zu verschaffen.<sup>528</sup> Die Geschichte mit den Mäusen und der Meerkatze eignet sich hier nicht nur zur Explikation des Ausspruchs „Naturen är bättre än Konsten“, sondern erlaubt noch diesen weiteren fürstenspiegelhaften Ausspruch und legt so die Chrie funktional fest.

In der Forschung hat man zuletzt die Schwänke in zwei größere Abschnitte unterteilt, in zwei „Episodenreihen, die intern so zusammenhängen, daß sie aus der jeweiligen ersten Geschichte herausgesponnen sind“. Die Zäsur wird dabei nach dem Glatzenschwank und vor dem Salomonischen Urteil gesetzt. Nach Curschmann erscheint Salomon in der ersten Reihe eher als Statist, während er in der zweiten „in seiner >historischen< Rolle in den

<sup>526</sup> (Die Natur ist besser als die Kunst.) Henkel, Arthur, Schöne, Albrecht, (Hg.), *Emblemata: Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Stuttgart 1976, Leb. Nr. 39. Für dieses Emblem war der *Dialogus* sicherlich die Vorlage.

<sup>527</sup> (Nun sage ich fürwahr, daß das ein schlechter Hof ist, wo es kein Recht gibt.)

<sup>528</sup> An dieser Stelle sei auf die strukturierende Funktion der einzelnen Hinauswürfe und neuerlichen Zutritte des Bauern zum Hof des Königs hingewiesen, die auf eine weitere Komplexität des oberflächlich so simpel erscheinenden Erzählgeschehens hinweisen. Zwar wird er zweimal vom Hof verwiesen, doch gelingt es ihm mit Hilfe seiner *versucia* immer wieder, zurück zu kommen. Nachdem er seine spektakulären Behauptungen bewiesen hat, wird er das erste Mal hinausgeworfen, schafft es aber erneut, sich dem König zu nähern und eine weitere Reihe von Schwänke zu initiieren. Die Verschwörung gegen die Frauen von Jerusalem bringt ihm dann den zweiten Hinauswurf ein, der zur Folge hat, daß er sich eine schlimme Rache ausdenkt. Diese leitet den Höhepunkt der zweiten Schwankreihe und besteht darin, daß der König dem Bauern in den Hintern sehen darf. Dazu Curschmann, *Marcolfus* deutsch, S. 159.

Vordergrund“ tritt.<sup>529</sup> Geschehnisse wie die einzelnen Hinauswürfe und die Jagd am Beginn und am Ende des Schwankzyklus werden als wichtige strukturierende Elemente der Handlung begriffen. Die erste Jagd hatte etwa den König zu Markolfs Hütte, die zweite an das Ofenloch, in der der Narr verborgen war, geführt. Im Gegensatz zu den in der Forschung hervorgehobenen handlungsmäßigen Elementen sollen hier die Progymnasmata als kompositionelle und didaktische Grundmuster des Textes betont werden, die dem Mittelalter offensichtlich als Strukturierungskriterien dienen konnten.<sup>530</sup>

Die in einigen Handschriften eingefügte Zäsur nach dem Glatzenschwank ist somit auf einen rhetorischen Anlaß zurückzuführen, der natürlich Konsequenzen für den Inhalt mit sich bringen kann. Der Einschnitt ist formal dadurch gerechtfertigt, daß sich der Text von den chriekenhaften Übungsbeispielen zur lateinischen Syntax: das Üben von *participium-coniunctum*- und *ablativus-absolutus*-Konstruktionen in den Schwänken des zweiten Teils bis zum Salomonischen Urteil, nun mehr rein rhetorischen Übungen zuwendet. Nachdem der lateinische Satzbau geübt worden war, folgen nach der Zäsur die *refutatio* und *confirmatio*, gekoppelt mit Lob- und Tadelrede, sowie, gemäß dem Programm dieser Aufsatzübungen vom Einfachen zum Schweren fortzufahren, die letzte und schwerste Übung dieser Reihe: Die Erzählung über die Verführung der Frauen von Jerusalem. Sie stellt *pro*-und-*contra*-Übungen zu einem Gesetzesvorschlag dar, die aufgrund des behandelten Stoffes ironisch gebrochen werden.<sup>531</sup> Als solch ein ironischer Gesetzesvorschlag ist in diesem Zusammenhang das von Markolf verbreitete Gerücht anzusehen, daß ein Mann sieben Frauen heiraten darf. Stellt der Text nun tatsächlich einen Schultext dar, wird damit die These untermauert, daß man solche *pro*-und-*contra*-Übungen am Thema des Heiratens oder dem Thema Hausfrauen theoretisch in der Schule übe. Somit wäre die Rechtslosigkeit und der Objektstatus der Frau den Jungen bereits im Grundunterricht ein Übungsgegenstand gewesen.

Folgen wir dem rhetorischen Grundmuster weiter und greifen den Faden nach dem Hinauswurf wieder auf. Indem der Bauer sich Zutritt zum Hof mit Hilfe der Hasen verschafft, stellt er erneut seine *versucia* und die Fähigkeit

---

<sup>529</sup> Ebd.

<sup>530</sup> Nicht zu klären ist die Frage, wie bewußt den Rezipienten und Bearbeitern des Textes in den verschiedenen Epochen diese Grundstruktur war, und welche Folgen sie für das Rezeptionsinteresse hatte. Anzunehmen ist, daß in dem gesteigerten Interesse der Humanisten an den Progymnasmata gleichzeitig das Interesse am Text steigt. Für Schweden läßt sich belegen, daß das Interesse für diese Aufsatzübungen im 17. Jahrhundert erwacht. Vgl. dazu Hansson u. Eriksson, Projektpresentation.

<sup>531</sup> Es wurde die Ausarbeitung der theoretischen Erörterung von Rechtsfällen angestrebt, bei deren Übungen vom Leichterem zum Schwierigen fortgeschritten wurde, bis alle denkbaren Argumente der Gegenseite berücksichtigt und entkräftet waren. Denn der „Schüler rückt nur schrittweise vor, geleitet von einer strengen Anweisung, der er Punkt für Punkt folgt.“ Marrau, Henri-Irinée, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, München 1977, S. 255.

zum abstrakten praktischen Denken zur Schau. Diese kurze Erzählung wird mit einer Blödelei abgeschlossen, die eine signifikante Abweichung der volkssprachlichen Übersetzungen vom lateinischen Grundtext darstellt.<sup>532</sup> „Hwad jagha Hunderna? Mar. Thet som för them löper. Sal. Hwad är thet som för them löper? Mar. Thet som the jagha effter“ mutet als tautologische Antwort wie eine Unverschämtheit an und stellt ein plattes Wortspiel dar, das wieder über Abstraktion funktioniert. Salomon führt daraufhin vor, wie man sich aus einer logischen Tautologie am einfachsten befreit: man wechselt die Sinnebene, und das bedeutet hier, er wechselt das Thema und begeht damit wieder den selben „Fehler“ wie am Ende des Besuchs in der Hütte des Bauern: Er äußert einen Befehl, der so selbstverständlich skatologisch umgangen wird, daß man sich nur noch fragt, *wie* der Bauer es diesmal anstellen wird. Der König hatte seinem Gegenspieler befohlen, nicht auf den Boden zu spucken. Dieser verspürt unmittelbar darauf das Bedürfnis, sich von seinem Speichel zu befreien und spuckt nun einem glatzköpfigen Mann „medh stort Bång“ an die Stirn. Zur Entschuldigung dieses Benehmens wird wieder gemäß der Chrie die Volksweisheit bemüht, die in der sentenzartigen Äußerung gipfelt: „om hans Hufwud alltijd så watnet worde/ vthan twifwel wuxse ther Häär på.“<sup>533</sup>

An dieser Stelle kann nun eingehalten werden, da das Grundproblem der Analyse ausreichend beleuchtet wurde und das Verhältnis der beiden Protagonisten zueinander deutlich geworden ist. Es läßt sich die Beobachtung Lugowskis bestätigen, daß das Interesse der spätmittelalterlichen Menschen an sich selbst und der Umwelt auch die Erzählkonzeption der Romane beeinflußt. Man geht von einem Subjekt aus, daß sich vom bürgerlichen Subjekt in seiner Selbstauffassung unterscheidet, so daß für den *Dialogus* und seinen Akteuren nicht von Identität im heutigen Sinne die Rede sein kann. Vielmehr ist die „Identität“ der Figuren völlig der Handlung und dem rhetorischen Konzept des Textes untergeordnet. Das erklärt im übrigen verschiedene, für spätmittelalterliche Texte signifikante Züge, aufgrund derer solche Texte heute nicht mehr lesenswert erscheinen. Dazu kann der oben geschilderte Umstand gerechnet werden, daß der König und sein Bauernnarr psychologisch unmotiviert und gleichsam innerlich isoliert, ohne eigenes Innenleben, auftreten. Auch die blinden Motive des Textes gehören hierher, wie etwa die häßliche Bauersfrau Politana, die zuerst ausführlich beschrieben wird, um dann sang- und klanglos aus dem Geschehen zu verschwinden. Das ist nur zu verstehen, wenn man den Vorrang des rhe-

<sup>532</sup> Dieser hatte hier noch die Andeutung eines Sprichwort: „Quis te huc intromisit?“ (Wer hat dich hier hereingelassen?) fragt Salomon und die fürstenspiegelhafte Antwort lautete: „Calliditas non misericordia.“ (Verschlagenheit, nicht Barmherzigkeit.) Zum folgenden: (Was jagen die Hunde? Marcolphus: Das, was vor ihnen läuft. Salomon: Was ist es, das vor ihnen läuft? Marcolphus: Das, nach dem sie jagen.)

<sup>533</sup> (Und wenn sein Kopf immer so bewässert würde, würden darauf ohne Zweifel Haare wachsen.)

torischen vor dem „psychologisch“ motivierten Handeln der Personen berücksichtigt.

Diese rhetorischen Voraussetzungen in bezug auf die Personendarstellungen lassen sich an verschiedenen entscheidenden Sätzen der Protagonisten festmachen. Kommen wir dazu auf das Machtverhältnis zwischen König und Bauer und damit auf die Frage zurück, auf welches Recht sich der König bei der Legitimation seiner Macht stützt. Zu Beginn des Streitgespräches hatte der König angeführt: „Gudh hafwer gifwit migh then Wijßheet/ at ingen är min lijke“.<sup>534</sup> Im Mittelalter war es üblich, sich der alttestamentlichen Vorbilder zu bedienen, um die Tugenden eines Herrschers zu exemplifizieren. So verkörperte z.B. David Stärke, Josef Schönheit und Salomon Gerechtigkeit und Weisheit. Gerade Salomon galt als der personifizierte Friedensfürst, der seine Macht u.a. durch seine Weisheit legitimiert, die sich in seinem Thron zusammen mit Recht und Macht zu einer bildlichen Einheit, der *sedes sapientiae*, vereint. Darauf wird im ersten Satz des *Dialogus* indirekt hingewiesen, wenn man ihn in der Eingangsszene auf diesem Thron sitzend antrifft. Aus der Bibel geht deutlich hervor – und darauf beruft sich Salomon in diesem Selbstzitat – daß die ihm von Jahwe verliehene Weisheit die grundsätzliche Voraussetzung für seine Macht ist (3. Reg. 10, 18-20). Diese machtpolitische Idee, daß letztlich immer Macht durch Recht und Recht durch Macht legitimiert wird, kommt in seiner Argumentationsweise zum Tragen.

Dem Mittelalter ist analog dazu der aristotelische Gedanke der Herrschaft der Seele über den Körper geläufig, der bekanntlich mit der Ansicht motiviert wird, daß die Seele im Gegensatz zum Körper die Fähigkeit zur weisen Voraussicht besitzt. Daraus leitet sich die Herrschaft der seelischen Kraft des Menschen über seinen Körper ab, und der Gedanke, daß auch einer Staatsorganisation, gestützt auf ihre Fähigkeiten, das Recht zur Herrschaft zugewiesen wird. Daß die Seele über den Körper und der König über seine Untertanen herrscht, ist in der mittelalterlichen Vorstellung ein Recht, das von einer höheren Macht eingerichtet worden ist und nur schwerlich vom einzelnen in Frage gestellt werden kann. Aber genau das tut der Bauer, allerdings mit der fürstenspiegelhaften Motivation, daß der König das Sprichwortduell verliert, dem Markolf die eingangs versprochene Belohnung versagt, und ihn vom Hof verjagen läßt.

Der Leser erinnert sich, daß der König den Bauern zu dem Wettkampf mit folgenden Worten aufgefordert hatte: „Jagh hafwer hördt/ at tu äst mächta slugh/ listigh/ och spitzfundigh/ [...] / doch wil iagh spörja tigh några Spörßmåål/ kan tu swara migh ther til/ så wil iagh tigh medh stoor Ähra och Rijkedom begåfwa“.<sup>535</sup> Dieses Versprechen wird er nicht einhalten und

<sup>534</sup> (Gott hat mir die Weisheit gegeben, so daß niemand mir gleicht.)

<sup>535</sup> (Ich habe gehört, daß du sehr klug, listig und spitzfindig bist. Ungeachtet, daß du ein Bauer und ein plumper Geselle bist, will ich dir doch einige Fragen stellen. Kannst du sie mir



verstößt gegen eine Herrschertugend, die er während des Wettkampfes ironischerweise selbst zitiert hatte: „Then söker Orsaak/ som ifrån sin Wen wijka wil. Item/ Konungens Taal skal intet hweka“.<sup>536</sup> Also reagiert der Bauer völlig zurecht damit, die Macht und Position des Königs mit der Formulierung „Ther som ingen Konung är/ ther är ingen Rätt“ infrage zu stellen. Dadurch bekommt der Gegensatz zwischen Hochstehendem und Niedrigstehendem, der im *Dialogus* thematisiert wird, eine machtphilosophische Fundierung, denn hier kollidieren nicht nur zwei verschiedene Lebensformen, sondern auch zwei gegensätzliche Machttheorien. Mit Salomons zutiefst mittelalterlicher Einstellung: wem Gott ein Amt gegeben, dem gibt er auch die Macht, es zu erhalten, ist also gemeint, daß das Recht seine Macht motiviert. Das kehrt Markolf aber um zu *auctoritas non veritas facit legem*.<sup>537</sup> Auf diese Umkehrung läuft jede Wette und jedes Rätsel sowie die einzelnen Chriekenketten im Prinzip hinaus, daß nämlich der König seine Autorität durch seine wiederholt demonstrierte Schwäche einbüßt.

Ist also der König in Wahrheit der Verlierer in diesem Text, und hat die linke Literaturwissenschaft Recht mit der Äußerung, daß hier der dritte Stand die Herrschafts- und Denknormen des ersten Standes mit Hilfe der Markolfffigur unterminiert?<sup>538</sup> Schon der Gedanke daran, daß z.B. noch 90% der Bevölkerung Schwedens in 17. Jahrhundert weder Lesen noch Schreiben konnte, läßt diese Frage abwegig erscheinen.<sup>539</sup> Hinzu kommt, daß der Text aus dem klerikalem Bereich stammt und erst allmählich über die laikale Adelskultur in die Volkskultur gelangte. Wie kommt es aber, daß sie in der Forschung immer wieder aufgeworfen wurde?<sup>540</sup>

Es ist sicherlich richtig, daß die Figur des Königs kritisiert und dem Spott ausgesetzt wird, doch dient das, wie mit Rückgriff auf Lugowskis Forschung gezeigt wurde, einerseits dem Fortgang der Handlung. Andererseits werden

beantworten, so will ich dich mit großer Ehre und Reichtum belohnen.)

<sup>536</sup> (Der suche einen Anlaß, der von seinem Freund weichen will. Item: Die Rede des Königs soll nicht unschlüssig sein.) Und wieder: (Wo kein König ist, da ist kein Recht.)

<sup>537</sup> Siehe hierzu Röttgers, Kurt, *Sozialphilosophie: Macht, Seele, Fremdheit*, Essen 1997, S. 115.

<sup>538</sup> Hiermit ist hauptsächlich Lenks Versuch gemeint, den Konflikt zwischen dem König und dem Bauern als Klassenkonflikt zu deuten, in: Lenk, Werner, Die dichterische Gestaltung gegensätzlicher Existenzweisen des Menschen in der Klassengesellschaft, in: *Grundpositionen der deutschen Literatur im 16. Jahrhundert*, hg. v. Ingeborg Spiewald, Berlin/Weimar<sup>2</sup>1978, S. 175-198. Dagegen schon Röcke, *Die Freude am Bösen* und Curschmann.

<sup>539</sup> Behre, Göran; Larsson, Lars-Olof; Österberg, Eva, *Sveriges historia 1521-1809: stormaktsdröm och småstatsrealiteter*, Stockholm 1991, S. 73: Während des 17. Jahrhunderts waren immer noch 95% der Bewohner Schwedens Bauern.

<sup>540</sup> Über den lateinischen Grundtext so zuletzt noch Curschmann, *Marcolfus deutsch*, S. 155: „Im >Dialogus< weist die Angriffslinie vom *rusticus* zum *clericus*, d.h., in dieser Fiktion lehnt sich der dritte Stand gegen das vom ersten gestiftete Denk- und Herrschaftssystem auf.“ Ähnlich auch Röcke, *Die Freude am Bösen*, der S. 125 davon spricht, daß Markolfs Egoismus die königlichen „Gesetze des *ordo*“ unterwandert.



bestimmte Herrschertugenden durch den Text vermittelt, indem das Betragen des Königs durch den Spott des Bauern kritisiert wird. Das allerdings gehört zur Intention eines Fürstenspiegels und hat nichts mit subversivem Denken zu tun. Die fürstenspiegelhafte Kritik, die als systemdestabilisierend mißverstanden worden ist, muß vor der historischen Entwicklung der Progymnasmata, besonders der Chrie, beurteilt werden. Da diese noch in byzantinischer Zeit mit dem Fürstenspiegel gekoppelt war,<sup>541</sup> liegt hier ein Verwandtschaftsverhältnis vor, daß im Text offenbar noch nachwirkt und von der modernen Forschung bisher nicht berücksichtigt wurde. Diese fürstenspiegelhaften Tendenzen des Textes wurden bereits im 17. und 18. Jahrhundert nicht immer wahrgenommen, so daß sich die Aussage des Textes tatsächlich in diese subversive Richtung hin verschoben hat. Das zeigen verschiedene intertextuelle Belege dieser Zeit, die Markolf als Vertreter oder sogar als König der aufrührerischen Bauern auftreten lassen, wie z.B. die schwedische Adaption der Hallschen topographischen Moralsatire *Mundus alter et idem* durch Carl Nyrén.<sup>542</sup>

### **Der König, sein Narr und die Frauen**

Im *Dialogus* wird also der Bestimmung eines Übungstextes gemäß der Aufbau den jeweiligen pädagogischen Bedürfnissen angepaßt, um damit beispielhaft neue rhetorische Strategien zu vermitteln. Bekanntlich saßen in den Schulen des Mittelalters und des Humanismus nur männliche Schüler, die verschiedene rhetorische Muster offensichtlich auch anhand der Diskriminierung von Frauen trainierten. Das kann am *Dialogus* sehr schön deutlich gemacht werden. So wird der Schüler im ersten Teil des Textes, dem Florilegium, in dem zu diesem Thema an einer Stelle mehrere Sprüche zusammengetragen werden, bereits mit gängigen frauenfeindlichen Sentenzen vertraut gemacht. Man erinnert sich, daß der Wettstreit damit beginnt, daß zunächst über die Abstammung des Königs und des Bauern gesprochen wird. Darauf folgt unmittelbar eine Passage von acht Spruchpaaren (Nr. 8-16), die die patriarchalisch-alttestamentliche Einstellung gegenüber Frauen widerspiegeln. Da die meisten Spruchpaare des Florilegiums auf den ersten Blick wahllos aneinander gereiht scheinen, fällt diese einzige längere, zusammenhängende Passage auf, da hier die Kontrahenten über mehrere Sprüche bei einem Thema verweilen. Es entsteht beinahe eine Gesprächssituation, die diese Stelle deutlich im Rahmen des Sprichwortteils hervortreten läßt. Bei den zitierten Sprüchen handelt es sich

---

<sup>541</sup> Hunger, Herbert, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 1. Bd., München 1978, S. 93 und 157ff. Aus seiner Darstellung geht hervor, daß sich die Verfasser von Fürstenspiegeln durchaus ein freieres Wort erlauben durften, was der Kritik an Salomon die Spitze nimmt.

<sup>542</sup> Vgl. zu Nyrén und seinem Werk *Mappa Geographica* die Fußnote 218.

um Zitate aus dem Alten Testament,<sup>543</sup> die den Objektstatus bestimmter Menschen manifestieren und dazu beitragen, das jüdische Frauenbild für das christliche Mittelalter zu adaptieren.<sup>544</sup>

Anhand dieses Themas werden auch im zweiten Teil des Textes weitere rhetorische Strategien vermittelt. Nach dem Glatzenschwank und damit nach der Zäsur wird unverbindlich die berühmte Episode über das Salomonische Urteil angeschlossen. Es werden geläufige Klischees des rhetorischen Schulalltags zu Übungszwecken aufgereiht, die in diesem Fall Menschen zu Objekten degradieren.<sup>545</sup> Dabei wird der Schüler mit anderen frauenfeindlichen Argumenten versorgt als im Florilegium, denn in den Frauenlob- und schelterreden wird ein neuer argumentativer Komplex errichtet.<sup>546</sup> Die Sprichwörter, die vorher über Florilegien auswendig gelernt worden sind, dienen dabei als Argumente.

Das narrative Bild der alttestamentlichen Szene ist schnell gezeichnet, allein der Narr stellt das berühmte Urteil gemäß der *refutatio*, die nun geübt wird, infrage, indem er der Mutter des lebenden Kindes manipulative Absichten unterstellt.<sup>547</sup> Das führt erneut zum Streitgespräch zwischen den beiden Kontrahenten, und diesmal werden die Positionen noch deutlicher und lebendiger vertreten als in dem statischen ersten Teil des Textes. Der König tritt wieder als Anwalt der Frauen auf, während der Bauer sie mit allen Mitteln verleumdet. Dieser Dialog enthält wieder bewährte Argumente

<sup>543</sup> Die meisten stammen aus den Prov.: 8a, (9b), 10a, 11a, 13a, 15a. Siehe auch den Kommentarteil.

<sup>544</sup> Indem etwa eine bestimmte tugendhafte Eigenschaft aus dem ersten Spruchbeitrag (8a) durch semantische Gleichschaltung der Sprucherwiderung (8b) mit denen einer Katze verbunden wird, können katzenhafte Eigenschaften, wie Unzähmbarkeit und Unzuverlässigkeit, auf die tugendhaften Menschen rückübertragen werden. Dadurch wird das vormalige Lob semantisch annulliert und ins Gegenteil gekehrt. Wenn in dem darauffolgenden salomonischen Spruch (9a) vom Typus Frauenlob und -schelte die Schelte von dem Bauern noch erweitert wird (9b), verstärkt sich gleichzeitig die negative Konnotation der Personen, die in diesem Zusammenhang herausgestellt wurden. Im nächsten Spruchpaar (10a, b) ist wieder Salomons Beitrag antithetisch gehalten, während Markolf den Objektstatus der besprochenen Personen weiter reduziert und sie mit einem Gebrauchsgegenstand gleichstellt. Die Passage wird in ähnlicher Weise fortgesetzt und findet ihren Höhepunkt in einer skatologisch-misogynen Wendung (15b), um dann mit einer groben Formulierung vorläufig zu schließen (16b).

<sup>545</sup> „The purpose of the exercise in refutation and confirmation is to prepare speakers and writers for conflicts of thought and action in political and social life.“ D’Angelo, *Composition in the Classical Tradition*, S. 113.

<sup>546</sup> Damit ist eine *refutatio* beschrieben: „The *refutation* teaches speakers and writers to attack or disprove a mythological, historical or legal fact in a given narrative. The *confirmation* teaches speakers and writers to support a mythological, historical, or legal fact in a narrative as being plausible or true.“ D’Angelo, *Composition in the Classical Tradition*, S. 113. Markolf steht hier für die *refutatio*, Salomon für die *confirmatio*.

<sup>547</sup> Die *narratio* des Salomonischen Urteils ist unglaubwürdig, weil, so Markolfs Argument, die „Natur“ der Frau als grundsätzlich lügnerisch nicht berücksichtigt wird: „To *refute* a narrative, you attack the story, alleging that it is improbable, obscure, impossible, and inconsistent.“ D’Angelo, *Composition in the Classical Tradition*, S. 117.

für die angeblichen defizitären Eigenschaften von Menschen, hier von Frauen, um deren minderwertigen Status in der Gruppe zu rechtfertigen.<sup>548</sup>

In dieser Episode werden die Frauen von Jerusalem nach dem selben Prinzip betrogen wie die Schwester Fudasa. Die Schwester diente dem Markolf zur Illustration der „spektakulären“ Behauptung, daß keiner Frau zu trauen sei. Um das zu zeigen, spielt er ihr einen üblen Streich, der sie als Lügnerin darstellt, obwohl aus dem Text deutlich hervorgeht, daß sie die Wahrheit sagt. Der Bauer versetzt seine eigene Schwester in eine Situation, in der sie verlieren muß, unabhängig davon, wie sie reagiert. Bei der Wahl, entweder ihr Erbe oder das Gesicht zu verlieren, wählt sie ganz unhöfisch die letztere Alternative. Im Gegensatz zu Griseldis und anderen Texten, die in den Volksbuchkanon einmünden werden und in denen beschuldigte Frauen im Stillen ihr Leid ertragen, wartet die Schwester nicht auf Wiedergutmachung Gottes beim jüngsten Gericht, sondern ergreift das Wort und verteidigt sich. Als sich dann herausstellt, daß sie von ihrem Bruder hereingelegt wurde, führt das keine Verurteilung des Bauern mit sich, sondern „hwar man logh“ (alle lächelten). Das Lächeln der Adeligen entzündet sich an dem Umstand, daß der Bauer die eigene Schwester hinters Licht führt und stellt eine indirekte Bauernschelte dar. Sowohl das Verhalten des Markolf gegen ein Mitglied der eigenen Familie sowie der Umstand, daß die Schwester sich nicht zum passiven Leiden entscheidet, gilt als unhöfisches und grobes Benehmen, das dem dritten Stand genremäßig unterstellt wird. Die Komik des Textes geht sowohl auf Kosten der bäurischen Schicht wie der Frau. Obwohl die Schwester erst versprochen hatte, sogar unter Lebensgefahr Markolfs Geheimnis nicht zu verraten: „skulle iagh mista mitt Lijff/så wil iagh doch icke förrådha tigh“,<sup>549</sup> gibt sie es schon unter Androhung, ihr Erbe zu verlieren, preis. Das einzige „richtige“ Betragen, das allerdings genremäßig nur von einer Standesperson zu erwarten ist, wäre, auf Erbe und Leben zu verzichten und dem Mann sowohl die finanzielle wie moralische Dominanz zu bewahren.

Die Schwester hereinzulegen, wird als ein gelungener Scherz dargestellt, der die versammelten Männer erheitert. Weniger unterhaltend finden diese Männer dann den ähnlich angelegten Streich, den Markolf den Frauen von Jerusalem und dem König spielt. Dieser wird durch ein Wettstreiten initiiert, das der Bauer zunächst verliert. Das salomonische Urteil gibt Anlaß zu einem umfangreicheren Disput über das Thema Frauen, in dem wieder in großem Umfang die Bibel bemüht wird. Salomon spart nicht mit Zitaten und Markolf lenkt ein, indem er den König selbst aus dem Dialogteil zitiert. Dort hatte dieser schon einmal angeführt: „Vtaff ett fullt Hierta talar munnen“,

<sup>548</sup> Die Objektperspektive wird nicht verlassen, beide diskutieren aus einer Machtposition über den rechtlosen Teil der damaligen Gesellschaft. Siehe hierzu z.B. unter dem Stichwort Diskriminierung im *Staatslexikon Recht Wirtschaft und Gesellschaft*, 6., völlig neu bearb. und erw. Aufl., Freiburg im Breisgau 1957-70, Bd. 2, S. 918-920.

<sup>549</sup> (Sollte ich mein Leben verlieren, so will ich dich doch nicht verraten.)

und sein Gegenspieler quittiert rustikal mit „Vthur en full Maga fiertar Rölfwen“.<sup>550</sup> Stellt man sich vor, daß dieser Schultext gemäß dem Programm der Progymnasmata auswendig gelernt wurde,<sup>551</sup> klingt des Bauern eigene Antwort nach, wenn er dem König in bezug auf die Frauen zwar Recht gibt, das aber mit Salomons eigenen Worten tut: „theraff Hiertat fullt är/ talar Munnen“.<sup>552</sup> Er braucht seine eigene Vulgärversion nicht mehr hinzuzufügen. In jedem Fall trifft den König indirekt wieder eine fürstenspiegelhafte Kritik, während die Frauen erneut diskreditiert werden.

Die darauffolgenden Szene illustriert deutlich, wie sehr der Inhalt des Buches den rhetorisch-pädagogischen Absichten untergeordnet und eine inhaltliche Deutung dadurch erschwert wird. Der Bauer unterrichtet die Frau mit dem lebenden Kind nicht nur von der vermeintlichen Aufhebung des Urteils, sondern erfindet noch weitere Lügen, die angeführt und, mit detaillierten Konsequenzen beschrieben, der Frau weisgemacht werden. Markolf zeigt sich als rhetorisch geschult und in der Lage, eine beliebige Meinung zu vertreten. Hierin haben wir nun das Hauptanliegen dieser Form des rhetorischen Trainings vor uns liegen. Isoliert betrachtet ist das Thema dieser kurzen Rede, gegen das Gesetz zu argumentieren, daß ein Mann sieben Frauen heiraten darf, unabhängig davon, ob die Sache an sich sinnvoll ist oder nicht. Hat man diese Beliebigkeit erkannt, denkt man unweigerlich an Notker und dessen Charakterisierung des Markolf-Textes, die in der Forschung oft zitierte wurde, ohne daß deren Sinn genau erfaßt wurde. Notker hatte nämlich genau dies im Zusammenhang mit der Paraphrase des 118. Psalms über den *Dialogus* ausgesagt: „Vuas ist ioh anderes daz man marcholfum saget sih éllenon uuider prouerbiis salomonis? An diên allen sint uuort scôniû. âne uuârheit“. Gleichzeitig nennt er deren rhetorische Funktion: „exercitationes lectabiles uerbi“.<sup>553</sup> Offensichtlich ist auch für Notker der *Dialogus Salomonis et Marcolfi* ein rhetorisches Übungsstück *âne uuârheit*. Das wiederum bedeutet, daß man dem Text zuerst einer genauen rhetorischen und inhaltlichen Analyse unterziehen muß, bevor man ihm eine eindeutige inhaltliche Aussage, eine *uuârheit*, unterstellt.

Dieses Ergebnis muß jedoch gleich wieder eingeschränkt werden. Zwar widersetzt der Text sich aufgrund seiner rhetorischen Disposition zunächst der „Wut des Verstehens“, doch bleibt ein Rest bestehen, der die Annahme

---

<sup>550</sup> (Aus einem vollen Herzen spricht der Mund.) (Aus einem vollen Magen furzt der Hintern.)

<sup>551</sup> „The theme or chreia proper was the moral essay the boys would write, memorize, and speak on such a theme.“ Clark, *Rhetoric in Greco-Roman Education*, S. 186. Vgl. hier auch den allgemeinen Hinweis auf das Memorieren der Fabeln aus Cicero und *Ad Herennium* S. 184.

<sup>552</sup> (Wovon das Herz erfüllt ist, spricht der Mund.)

<sup>553</sup> (Übungen im Schönreden) Notker der Deutsche, *Der Psalter*, Bd. 3, Psalm 101-150, die Cantica und die katechetischen Texte, Tübingen 1983, S. 460. Die Stelle wird ausführlich zitiert und übersetzt bei Brandt u. Wuth, Markolf, S. 601.

widerlegt, der Text sei inhaltlich aussagegelos. Eine inhaltliche Aussage findet sich durchaus in seinem misogynen Charakter, der auf die Frauenfeindlichkeit der klerikalen Kultur zurückzuführen ist. Solche Texte tragen dazu bei, deren patriarchalische Normen im Laufe der Zeit in der gesamten Bevölkerung zu verbreiten.<sup>554</sup> Im *Dialogus* wird in diesem Sinne die klare Botschaft vertreten, daß die halbe menschliche Bevölkerung aufgrund gewisser kultureller Signifikationen als zänkisch, wütend und manipulativ anzusehen ist.

Da die Misogynie, die hier zum Ausdruck kommt, patriarchalischer mainstream ist, fördert die Analyse der entsprechenden Passagen nichts wesentlich Neues über die frauenfeindlichen diskursiven Methoden zu Tage. Sie sollen hier jedoch der Vollständigkeit halber notiert werden.<sup>555</sup> Dabei muß besonderes Augenmerk auf die Möglichkeit gelegt werden, daß der *Dialogus* ursprünglich ein rhetorischer Schulübungstext war. Man könnte meinen, die angebrachten Worte seien Floskeln *à la vérité*, Bibelzitate, die zu Übungszwecken irgendwie montiert werden. Wurde das Ganze aber auswendig gelernt und über Jahrhunderte tradiert, kann man daran ablesen, wie bereits beim Eintritt in das Rhetorikstudium die ausnahmslos männlichen Schüler mit Worten und Argumenten imprägniert wurden, die übungshalber die halbe menschliche Bevölkerung zu Objekten degradierten. In der Chrie wurde das Argumentationsarsenal auswendig gelernt, das von den Schülern „in der konkreten Lebenslage nur reaktiviert werden mußte, denn die Fälle waren bereits als allgemeine Themen einstudiert“.<sup>556</sup> Die Chrie ist nun solch ein Intertext, auf den die Komik des Textes und sein Übungseffekt rekurrierten.

Es wurde kurz auf die rhetorischen Ausdrucksformen der Misogynie im ersten Teil hingewiesen, sowie die Episode des Betrugs der Schwester Fudasa in dieser Hinsicht in Augenschein genommen. Diese, sowie die Szene mit den Frauen von Jerusalem, finden sich beide in dem populären Erzählgut der

---

<sup>554</sup> In der Forschung gibt es kaum Kommentare zu den misogynen Tendenzen des Textes, die Ausnahmen sind Corti, *Models and Antimodels* und Beecher, *Solomon and Marcolphus*. Keine der neueren Darstellungen von Curschmann oder Griese gehen näher darauf ein. Die diesbezüglichen Kommentare von Beecher sind nicht zufriedenstellend. Er argumentiert S. 51, daß sich die Aussprüche zu Frauenlob und -schelte gegenseitig aufheben und zu einer Neutralität in der Aussage führen: „In that regard, these two episodes [die mit der Schwester und die mit den Frauen von Jerusalem] take on a kind of rhetorical neutrality that will be interpreted in accordance with the values, perceptions, and conditions of each generation of readers.“ Der Autor beobachtet eine *rhetorical neutrality* im Zusammenhang mit der Erörterung von Vorzügen und Nachteilen von Frauen, während ich gerade umgekehrt meine, daß das für den Aussagegehalt des übrigen Textes gilt – außer bei den Passagen über die Frauen.

<sup>555</sup> Vgl. die Problematisierung einer solchen Sichtweise: „the engendering of the visible thus becomes a historical problem for women’s history“ bei Biddick, Cathleen, *Genders, Bodies, Borders: Technologies of the Visible*, in: *The Shock of Medievalism*, London 1998, S. 135-162, S.135.

<sup>556</sup> Hunger, *Literatur der Byzantiner*, S. 157.



damaligen Zeit wieder. Beide Geschichten sind beispielsweise in die *Gesta Romanorum* aufgenommen<sup>557</sup> und passen in das gängige Repertoire frauenfeindlicher Geschichten, die besonders von der Geistlichkeit ausgingen.<sup>558</sup> Im Gegensatz zu diesen Passagen, die der Frauenfeindlichkeit Ausdruck verleihen, kann im übrigen Text nicht eindeutig ausgemacht werden, ob die Kritik von der Angriffsrichtung *rusticus* gegen *clerus* ausgeht,<sup>559</sup> oder vielmehr umgekehrt eine Bauernsatire darstellt. Daraus kann einerseits der Schluß gezogen werden, daß als Adressaten des Textes während seiner Blütezeit die Bürger angesehen werden können. Andererseits bleibt der Umstand bestehen, daß die einzige eindeutige Angriffsrichtung des Textes gegen Frauen gerichtet ist.

Folgen wir dieser Spur weiter und kehren wir zur *refutatio* zurück, Markolfs Infragestellung des Salomonischen Urteils und der Unterstellung, Frauen seien manipulativ. Daraufhin beruft er sich auf das traditionelle Salomonbild des christlichen Mittelalters und spielt auf die widersprüchliche Darstellung des Salomons in der Bibel an. Diese berichtet, daß Salomon aufgrund der von Jahwe verliehenen Weisheit über das auserwählte Volk herrscht. Auf der anderen Seite erfährt man, daß er wegen des Einflusses heidnischer Frauen vom „rechten“ Glauben mehrmals abgefallen ist und deshalb von Jahwe, so in den Apokryphen weiter, mit einer prometheus-ähnlichen Strafe belegt wurde. Nun weiß der Rezipient, daß die Frau aus dem Salomonischen Urteil, die nun von Markolf angesprochen wird, die Wahrheit sagt, und gleichzeitig kennt er das Bild des Salomon mit seiner Schwäche für heidnische Frauen, das auch ikonographisch im Mittelalter beliebt und verbreitet war.<sup>560</sup> Durch die Kopplung dieser beiden Punkte wird die Unschuld der Frau negiert. Der Umstand, daß Salomon sich von seinen Frauen verführen ließ, diskreditiert ihn natürlich als „Frauenkenner“, so daß der Bauer hier problemlos eine allgemeine Diffamierung von Frauen anschließen kann.

Nun folgen Streitrepliken, in denen Salomon die Oberhand behält, während Markolf nicht richtig zum Zuge kommt. Sie gipfeln darin, daß der König Markolfs Mutter als Hure bezeichnet und damit den Bauern offensichtlich überwindet. Auf Markolfs Frage, warum der König so rede, kommt die Erklärung, daß seine Mutter eine Hure sei, weil er die Frau, hier genauer: die *ährligh Qwinna*, schlecht mache. Doch der Bauer gibt nicht auf und

<sup>557</sup> Beachte vor allem den Hinweis Fausers im *HWBdR*: „Schließlich bestehen die Bücher des DIOGENES LAERTIOS zum größten Teil aus Chrien“, Sp. 191.

<sup>558</sup> Das gilt auch für ähnliche Genre wie *ridicula*, *nugae*, *exemplum*, *fabliau* usw., mit deren Hilfe sich die frauenfeindlichen Tendenzen der Geistlichkeit über die Predigt im Volk verbreiteten. Moser-Rath, *Frauenfeindliche Tendenzen*, S. 50.

<sup>559</sup> Curschmann, *Marcolfus deutsch*, S. 155.

<sup>560</sup> „Salomons Götzendienst, der den opfernden König umgeben von seinen Frauen zeigt, ist in der Graphik des 15./16. Jh. beliebt (L. van Leiden, A. Altdorfer, G. Pencz) u.a. in den Weibermachtzyklen.“ *Lexikon der Kunst*, Bd. 6, Leipzig 1994, S. 354.



kontert: „Tu må wäl säya/ at the äre beweeklighe och swaghe“.<sup>561</sup> Der König antwortet darauf, indem er den gottgewollten Herrschaftsanspruch des Mannes intoniert, der schon in der Bibel postuliert ist: „Är hon swagh/ thet är menniskligit/ är hon beweekeligh/ thet är aff rätt Begärligheet/ ty Qwinnan är skapat aff Mansens Reffbeen/ Mannen til hielp och glädhie“, um dann mit einem die lateinische Vorlage nachahmenden Wortspiel abzurunden: „Ty Qwinnan heter MULIER på latin/ och är så myckit sagt/ ett blott ting“.<sup>562</sup> Hier Genesis 2,18 zu zitieren ist eine gängige Stereotype, die zusammen mit anderen Bibelstellen im Mittelalter und der frühen Neuzeit die untergeordnete Stellung der Frau in der patriarchalischen Gesellschaftsordnung als angeblich gottgewollt legitimierte.<sup>563</sup>

Diese Gesellschaftsordnung erklärt die ständig wiederkehrende Betonung auf *Hustru* anstatt allgemeiner *Qwinna*, die man schon im Sprichwortteil des Romans antrifft und die auf das Frauenbild des Alten Testaments zurückzuführen ist. Um die für Haushalt und Nachkommenschaft unentbehrliche „Hausfrau“ unter strenge Kontrolle zu stellen, werden handfeste Tips gegeben, die schon das Alte Testament in Form von Sprichwortsammlungen zusammengetragen hatte, und die nun abgerufen werden. *Übelez wîp* bezeichnet dabei als diffamierender Topos eine Frau, welche die patriarchalischen Normen zu unterminieren droht. Dieser Topos findet sich in der Predigt, der Fazetie und der Schwankliteratur noch bis ins 18. Jahrhundert.<sup>564</sup>

Weder die Referenz auf Genesis noch das Wortspiel überwinden den Bauern völlig, sondern er erwidert: „Hon må wäl kallas en week Förargelse“.<sup>565</sup> Das veranlaßt den König zu einer erneuten Auslegung über das Thema Frauen, die darauf hinausläuft, daß ein richtiger Kerl und ehrlicher Mann es nicht nötig habe, schlecht von ihnen zu sprechen, da alle Menschen von Frauen geboren worden sind. Auch die vom König beschriebene Rolle der Frau ist durchwegs patriarchalisch und charakterisiert durch ihre Unterordnung aufgrund bestimmter kultureller Merkmale zum Zweck der Konsolidierung der bestehenden hierarchischen Verhältnisse. Das wird besonders deutlich, wenn Salomon seinen Standpunkt rhetorisch weiter ausführt und erklärt, Frauen seien dem Mann behilflich und außerdem lebensnotwendig.

<sup>561</sup> (Du darfst wohl sagen, daß sie bewegend und schwach sind.)

<sup>562</sup> (Ist sie schwach, ist das menschlich. Ist sie bewegend, ist das von rechter Begehrlichkeit, denn die Frau ist von der Rippe des Mannes geschaffen, dem Mann zur Hilfe und Freude. Denn Frau heißt Mulier auf Latein und meint so viel wie ein weiches Ding.)

<sup>563</sup> Z.B. Gen. 3,16; Eph. 5,22; Kor. 11,8 usw. Vgl. dazu Wilson u. Makowski passim und Moser-Rath, Elfriede, „Frau“ in: *EM*, Bd. 5, Berlin/New York 1987, Sp. 100-137.

<sup>564</sup> Moser-Rath, „Frau“, Sp. 105.

<sup>565</sup> (Man mag sie wohl ein weiches Ärgernis nennen.)

Nach Salomons Auslegung gibt der Bauer nach und dem König scheinbar recht.<sup>566</sup> Damit dient er wieder indirekt dem Fortgang der Handlung, die nun darauf hinausläuft, den König dennoch zu überwinden. Indem er die Verschwörung der Frauen von Jerusalem anzettelt, wird wieder eine rhetorische Übung angeschlossen, die gleichzeitig persifliert wird. Sie lautet: Argumentiere für das Gesetz, daß ein Mann sieben Frauen heiraten darf.<sup>567</sup> Auf der Handlungsebene erweckt diese Übung den Anschein, als ob der Bauer den Frauen die Argumente gegen den König in den Mund legt, dem sie aufgrund ihrer rhetorischen Unkenntnis argumentativ nicht gewachsen sind. Im Funktionszusammenhang der rhetorischen Schulübung dient diese Szene dem Training des Aufgreifens und Entkräftens der Argumente der Gegenseite, das würde hier bedeuten: dem Widerstand der Frauen gegen ihre Unterordnung. Die Argumente aber, die der Frau vom Bauern vorgegeben werden, bewegen sich im Rahmen des Patriarchats und stellen keine ernsthafte Bedrohung dieser Ordnung dar.

Diese Ordnung baut nicht nur auf die Subordination von Frauen, sondern muß funktional mit der Diskriminierung anderer Stände, nämlich dem Bauernstand, sowie der Ausgrenzung anderer Glaubensgemeinschaften, etwa den Juden, zusammen gesehen werden.<sup>568</sup> Die nun folgende

---

<sup>566</sup> „The loser is considered to be ‚a bad sport‘ if he or she does not admit defeat in an argument.“ D’Angelo, *Composition in the Classical Tradition*, zu *Refutation/Confirmation*, S. 116.

<sup>567</sup> „The exercise in legislation or laws is an exercise in deliberative rhetoric. Its purpose is to enable speakers and writers to argue effectively for or against a law.“ D’Angelo, *Composition in the Classical Tradition*, S. 239. Siehe dort auch die Seiten 240f. Im *Dialogus* wird nur die negative Seite des Gesetzesvorschlages erörtert, der nach den Regeln dieser Übung von Markolf als ungerecht und nutzlos dargestellt wird. Vgl. auch Curtius, *ELLMA*, S. 164: „Im Mittelalter hat man solche fiktiven Rechtsfälle als Novellen aufgefaßt.“

<sup>568</sup> Hierzu der Hinweis auf ein interessantes Detail, genauer drei Worte der schwedischen Übersetzung. Am Ende der Episode über die Frauen von Jerusalem gibt es eine wichtige Abweichung von der lateinischen Vorlage, die sich auch in der Leipziger Fassung findet: Die Frau verbreitet die Lügen des Bauern in der Stadt, und es kommt zu einem Aufruhr unter dem weiblichen Teil der Bevölkerung. Sie versammeln und beraten sich: „och thet wardt ett stoort Rummor/ så at alla Qwinnor i heela Stadhen wordo på en Stund församblade/ och nogh Juder/ hwilke rådhlågho medh hwar andra“. (Und es entstand ein großes Gerücht, so daß alle Frauen in der ganzen Stadt in kurzer Zeit versammelt waren und genügend Juden, die sich miteinander berieten.) Der kleine Einschub *och nogh Juder* ist von dem schwedischen Bearbeiter eingefügt worden. Wie die philologische Vorarbeit gezeigt hat, kannte er sowohl andere lateinische wie deutschsprachige Fassungen, vielleicht sogar die dänische Variante, die alle diese Abweichung nicht aufweisen. Vgl. Benary, *Dialogus*, S. 38. Generell ist der schwedische Bearbeiter bemüht, die Widersprüche des Textes zu beseitigen. Da alle Bewohner von Jerusalem Juden sind, macht die Bemerkung *och nogh Juder* keinen Sinn, und es verwundert, daß dieser Widerspruch dem Bearbeiter nicht aufgefallen ist. Die Bemerkung steht im Widerspruch zu der Rechtfertigung der Frauen nur einige Zeilen weiter, in der sie dem König gegenüber hervorheben, sie „hållom Mosi Lagh“ (halten Moses Gesetz). Es scheint so, als wäre dem Verfasser an dieser Stelle das Diskreditieren von Vertretern anderer Glaubensrichtungen wichtiger als die Logik des Textes, für die er durchaus ein Auge hat. Dieses antisemitische Detail des schwedischen Textes führt uns zu einer Parallele in Meister Alberts Motivmaterial. Es ist wieder die Kir-

Schilderung des Benehmens der wütenden Frauen ist unschmeichelhaft und setzt indirekt wieder aufrührerisches mit unhöfischem Benehmen gleich. Sie „slogho Dörarna och Fönstren sönder/ och öfwerfölla Konungen/ och gofwo honom skamligh och skittin Ord/ vthan mätto“.<sup>569</sup> Die Schilderung ihres maßlosen Verhaltens, auch in der Rede, in anbetracht der vornehmen Würde des Königs und seiner Räte, ist als komischer Kontrast zu verstehen. Sie dient indirekt der Rechtfertigung des unfreiwilligen Ausschlusses der so geschilderten Menschen aus der Sphäre von Macht und Einfluß.

Sieht man sich weiter die Argumente an, die zwischen dem König und den Frauen vorgebracht werden, zeigt sich, daß die Argumente der Frauen nichts mit Markolfs Vorformulierungen gemeinsam haben, sondern neu sind. Das erklärt sich aus dem Gebrauchszusammenhang des Textes, der den Übenden mit möglichst vielen verschiedenen Argumenten der „Gegenseite“ versehen will, die daraufhin rhetorisch zu überbieten sind. So bringt die wortführende Frau, wiederum eine *Hustru*, ein Argument vor, das den Mann bei seiner angeblich funktionalen sexuellen Begrenztheit als seiner „Natur“ angreift.<sup>570</sup> Indem dieses Argument die Maßstäbe und sexuellen Normen des Mannes ausspricht und sie den Frauen unterstellt, wird an dieser Stelle besonders deutlich, daß es sich um einen Text von Männern für Männer handelt. In der fiktiven Welt des Romans stellt das Aussprechen dieser Normen durch die Frauen also eine projektive Introjizierung dar, wie man sie häufiger bei literarischen Stücken, in denen es um indirekte Diskriminierung geht, finden kann.<sup>571</sup>

Der König fühlt sich durch den Angriff keinesfalls bedroht, sondern findet die rhetorischen Fähigkeiten der Frauen unterhaltend und die organisatorischen erstaunlich.<sup>572</sup> Erbost wird er erst, als die wortführende Frau sich historisch kundig zeigt und ihm das Verhalten seiner Vorväter vor Augen

che in Husby-Sjutolft, die in ihrem Programm das einzige von Meister Albert erhaltene Motiv einer Judensau bietet. Man findet sie auf der Südwand im Turmraum.

<sup>569</sup> (schlugen Türen und Fenster ein, überfielen den König und gaben ihm und seinen Räten schändliche und schmutzige Worte ohne Maß.)

<sup>570</sup> „Ty thet är ingen Furste/ Riddare eller Grefwe/ Adel eller Oadel/ som så mächtig är/ at han kan göra een Qwinnos Wilia tilfyllest/ hwad skulle han tå göra/ om han hade siw/ thet är öfwer Mannsens Natur och Krafft/ och om thet endeligen skulle wara/ tå wore thet bättre/ at een Qwinna hade siw Män.“ (Denn es gibt keinen Fürsten, Ritter oder Graf, Adel oder Unadel, der so mächtig ist, daß er den Willen einer Frau erfüllen kann. Was sollte er denn machen, wenn er sieben hätte? Das ist über die Natur und Kraft des Mannes, und wenn es denn sein sollte, dann wäre es besser, daß eine Frau sieben Männer hätte.)

<sup>571</sup> Man denke etwa an das problematische Bild des Juden Shylock in Shakespeares *Der Kaufmann von Venedig*.

<sup>572</sup> „Tå logh Konungen/ och sadhe til them som hoos honom wore: Hon talar wäl för sigh och sitt Sälskap/ iagh hade icke trodt/ at någon Menniskia skulle hafwa kunnat försambla så stoor hoop Folck/ på så stackot tijdh/ som thenne Qwinnan hafwer giort.“ (Da lächelte der König und sprach zu denen, die bei ihm waren: Sie spricht wohl für sich und ihre Begleitung. Ich hätte nicht geglaubt, daß irgendein Mensch so eine große Menge Leute in so kurzer Zeit versammelt haben könnte, wie es diese Frau gemacht hat.)

hält. An diesem Punkt setzt die Frauenschelte des Königs ein, und ein Arsenal an alttestamentlichen Stigmatisierungen bricht über sie los. Damit hat der Bauer sein Ziel erreicht und den König mit Hilfe der Verleumdung zur Frauenschelte gezwungen. Als dem Salomon das bewußt wird, steigert sich seine Wut, er wird „mächta wredt“, verbietet dem Markolf, ihm nochmals unter die Augen zu treten und initiiert damit den Ofenschwank. Den Frauen gegenüber nimmt er seine Schelte zurück und beteuert, daß das, was er über Frauen gesagt habe, nur für *onda Qwinnor* gelte und schließt wieder ein für ihn typisches, also alttestamentlich-patriarchalisches Frauenlob an: „een ärligh och tuchtigh Qwinna/ är ett kostelighet ting“.<sup>573</sup>

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen und ziehen erste Schlüsse. Die Analyse hat ergeben, daß sowohl der Ursprung als auch die rhetorische Konzeption des Textes dafür sprechen, daß es sich beim *Dialogus Salomonis et Marcolfi* um einen ursprünglich lateinischen Schultext gehandelt haben könnte. Die abschließende Inhaltsanalyse hat gezeigt, in welcher Weise die Handlung der rhetorischen Funktionalität untergeordnet ist und mit dem ursprünglichen rhetorischen Anwendungszusammenhang vereint betrachtet werden muß. Die Fragestellung der Analyse führte zu der Einsicht, daß die hohe rhetorische Funktionlität des Textes auf Kosten der inhaltlichen Konzeption geht, so daß besonders die beiden Hauptpersonen des *Dialogus* beliebig und unklar wirken. Es läßt sich weder an den Äußerungen der Protagonisten noch an ihrem Handeln ein konkretes Bild eines „Charakters“ oder Individuums nach modernen Vorstellungen festmachen. Der ehemalige Schultext zeichnet ein widersprüchliches Bild der beiden Personen, das oberflächlich schon an den Brechungspunkten in der narrativen Chronologie erkennbar wird. Der König wirkt beinahe als Staffage seiner selbst, der die alttestamentlichen Zitate vorträgt, um, rhetorisch gesehen, den Zitatenschatz des Schülers mit biblischen Sprüchen zu erweitern. Die der Volksweisheit, teilweise auch der Bibel entnommenen Sprichwörter des Bauern verfolgen eine ähnliche, aber karikierende Absicht, die über die funktionale Nähe des Textes zur Fürstenspiegelliteratur gerechtfertigt ist.

Fürstenspiegelliteratur war zur Blütezeit des Textes in Schweden der Großmachtzeit durchaus verbreitet und geschätzt. Man kann also davon ausgehen, daß er zu dieser Zeit nicht als subversiv mißverstanden wurde, sondern allenfalls als unterhaltsames, aber leeres rhetorisches Spiel mit Worten, als kurzweilige Lügengeschichte, betrachtet wurde. Er wurde zwar abschätzig beurteilt, konnte aber von einem königlichen Drucker wie Ignatius Meurer verbreitet werden, ohne daß der Zensor des Königs dagegen einschritt. Diese Einstellung verändert sich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, wo, wie Nyréns *Mappa Geographica* illustriert, dem Markolf rebellische Züge zugeschrieben werden.

---

<sup>573</sup> (Aber eine ehrliche und züchtige Frau ist eine kostbare Sache.)

Anhand des schwedischen *Marcolphus* und der Ikonographie der Figuren in den Kalkmalereien von Husby-Sjutolft wurde ebenfalls gezeigt, daß durch das Sujet zwei extreme Welten kontrastiert werden. Die Analyse der Exponiertheit des Bauern und seiner Frau als symbolische Träger der Landkirche hatte ergeben, daß diese Profanationen innerhalb des sakralen Bildprogramms einerseits dazu dienen, die bäuerlichen Rezipienten durch die Mischung von *ludicra* und *seria* für die christlichen Inhalte aufnahmebereit zu stimmen. Auf der anderen Seite wird aber den Figuren durch die sie begleitende Geschichte ein bestimmter außerprogrammatrischer Aussagegehalt beigegeben, der dieser ersten Intention entgegengesetzt ist. Die inhaltlichen Implikationen des *Dialogus* machen es möglich, Profilierungsbemühungen des Bürgers auf Kosten der Bauern als einen funktionalen Anlaß für die Verbreitung dieses Textes hervorzuheben. Dennoch kann es im Interesse der Auftraggeber, des Bischofs und des adeligen Standes, gelegen haben, den Bauern über diese Ikonographie anzusprechen und zu beeinflussen. Die groben, häßlichen und sexuellen Konnotationen müssen als starker Kontrast zu der Eleganz und heiligen Erhabenheit der sie umgebenden Figuren empfunden worden sein und neben ihrer Komik auch indirekt disziplinierend auf die bäuerlichen Rezipienten gewirkt haben.

Die erhabene Weisheit des Königs kollidiert mit der plumpen Schläue des häßlichen Bauern, die in ihrem Kontrast zueinander Lachen erzeugen. Diese Untersuchung hat ergeben, daß die damit verbundene kritische Stoßrichtung nicht eindeutig in eine Richtung festzulegen ist. Natürlich wird das Verhalten des alttestamentlichen Königs infrage gestellt und er damit der Lächerlichkeit preisgegeben. Die Ermahnungen des Bauernnarren fungieren im Sinne eines Fürstenspiegels als Warnung und Kritik an den König, doch nimmt diese Funktionalität der Kritik sogleich ihre subversive Spitze. Das wird, um es nochmals zu betonen, eben so lange von den Rezipienten verstanden, wie fürstenspiegelhafte Literatur ein fester Bestandteil des Kanons ist. In dem Moment aber, in dem der Fürstenspiegel als Literaturform nicht mehr geläufig ist, verändert das die Intention dieses Textes, und der Markolf wird als Rebell mißverstanden. Es darf gleichzeitig nicht unterschätzt werden, daß neben dem König auch das Bauernhafte des Markolf und seines Standes verlacht wird. Im Zentrum steht darum weder die Kritik am Bauern noch am König, sondern der Gegensatz, den sie in der Kombination verkörpern, der einzig dem Bürgertum, als dem unbescholtenen, lachenden Dritten, zugute kommt. Bestimmte kulturelle Normen, wie z.B. der unterprivilegierte Status von Frauen, Bauern und gegebenenfalls auch Juden, werden nicht hinterfragt, sondern vielmehr absichtlich verbreitet und vertieft.