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

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-858193

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 19.10.2025

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

Iris Ridder

Der schwedische Markolf

Studien zu Tradition und Funktion der frühen schwedischen Markolfüberlieferung



A. FRANCKE VERLAG TÜBINGEN UND BASEL

BEITRÄGE ZUR NORDISCHEN PHILOLOGIE 35

Der schwedische Markolf

Beiträge zur Nordischen Philologie

Herausgegeben von der Schweizerischen Gesellschaft
für Skandinavische Studien

Redaktion:
Oskar Bandle, Jürg Glauser, Silvia Müller, Hans-Peter Naumann,
Barbara Sabel, Thomas Seiler

Beirat:
Michael Barnes, François-Xavier Dillmann,
Annegret Heitmann, Andreas C. Lombnæs, Stefanie Würth

Band 35 · 2002

A. FRANCKE VERLAG TÜBINGEN UND BASEL

Iris Ridder

Der schwedische Markolf

Studien zu Tradition und Funktion der frühen schwedischen Markolfüberlieferung

A. FRANCKE VERLAG TÜBINGEN UND BASEL

Titelbild: Darstellung des Markolf. Kalkgemälde in der Kirche Husby-Sjutolft, Uppland (Photo: I. Ridder)

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ridder, Iris:
Der schwedische Markolf : Studien zu Tradition und Funktion der frühen schwedischen Markolfüberlieferung / Iris Ridder – Tübingen ; Basel : Francke, 2002
(Beiträge zur Nordischen Philologie ; Bd. 35)
ISBN 3-7720-3098-X

Gedruckt mit Unterstützung der humanistischen Fakultät der Universität Umeå, des Instituts für Literaturwissenschaft und nordische Sprachen der Universität Umeå sowie der Hochschule Dalarna. Die Arbeit ist eine Dissertation der Universität Umeå.

© 2002 · A. Francke Verlag Tübingen und Basel
Dischingerweg 5 · D-72070 Tübingen

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ausserhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Werkdruckpapier.

Bandredaktion: Jürg Glauser, Barbara Sabel, Herbert Wäckerlin
Druck: Gulde, Tübingen
Verarbeitung: Nädele, Nehren
Printed in Germany

ISBN 3-7720-3098-X

Inhalt

Vorwort VII

TEIL 1

I. Zur Einführung 3

II. Zur Überlieferung des schwedischen Markolf 21

Vorbemerkungen 21
Die lateinische Tradition 23
Die hochdeutsche Tradition 28
Die niederdeutsche und niederländische Tradition 36
Die skandinavische Tradition 38
Zur Frage der Vorlage(n) 45
Die Eigenarten des schwedischen Übersetzers im Vergleich 48

III. Der Text 61

Der schwedische *Marcolphus* nach dem Druck von 1630 61
Kommentar zum Text 77

TEIL 2

I. Poetologische und ästhetische Voraussetzungen des Textes 117

Einleitung 117
Die Progymnasmata 126
Secundus der Schweigsame 134
Exkurs: Die Rhetorik der Erinnerung 143
Text, Bild und Memoria 150
Fazit: Funktionszusammenhang Schule 155

II. Genus satiricum 161

Ist der *Dialogus Salomonis et Marcolfi* eine Satire? 161
Die Kalkgemälde in Husby-Sjutolft und Meister Alberts Verhältnis zu Sten Sture und Jakob Ulvsson 169
Die Funktion des Markolf während der Großmachtzeit 188

III. Der *Dialogus Salomonis et Marcolfi* – ein Text *âne uuârheit* 209

Humor und Groteske 209
Der *Dialogus Salomonis et Marcolfi* als Fürstenspiegel 215
Der König, sein Narr und die Frauen 224

Anhang 235

Die Übersetzung des *Marcolphus* nach dem Druck von 1630 235

Literaturverzeichnis 251

Abkürzungen 251
Textausgaben 252
Forschungsliteratur 256

Vorwort

Diese Arbeit ist im Rahmen meiner Anstellung als Doktorandin am Institut für Literaturwissenschaft in Umeå entstanden. Um die Abhandlung in Nordschweden fertigstellen zu können, habe ich von verschiedenen Seiten Hilfe erfahren. Zuerst möchte ich meinem akademischen Lehrer Prof. Dr. Anders Pettersson für die Bereitstellung seiner wissenschaftlichen Kompetenz und menschlichen Unterstützung während dieser Jahre herzlich danken. Genauso gilt mein Dank Prof. Dr. Heinrich Beck, der das Thema initiiert hat und mir in entscheidenden Momenten immer wieder Hinweise und Unterstützung zuteil werden ließ. Prof. Dr. Sverker R. Ek möchte ich für seine Förderung in der Einleitungsphase danken und dafür, daß er meine Arbeit auch in den folgenden Jahren mit Interesse verfolgt hat.

Prof. Dr. Stina Hansson und Dr. Sabine Griese haben mich beide mit wichtigem Material und Informationen zum Markolf unterstützt. Ihnen sei an dieser Stellen herzlich gedankt. Dr. Sabine Griese hat mir darüber hinaus vor der Drucklegung Einblick in ihre Arbeit gestattet und mir damit zu dem Zeitpunkt eine große Hilfe erwiesen. Dr. Pd. Anna Nilsén sei für ihre Beratung bei dem kunstgeschichtlichen Teil meiner Arbeit gedankt und für die Möglichkeit, mein Projekt am Seminar für Mittelalter- und Renaissancestudien vorzustellen. Außerdem danke ich Dr. Pd. Monica Hedlund für ihre verdienstvolle Hilfe bei den Übersetzungen aus dem lateinischen Grundtext.

Darüber hinaus gilt mein besonderer Dank Andrea Simon, die die mühevolle Arbeit des Korrekturlesens auf sich genommen hat. Danken möchte ich auch meinen Kollegen in Umeå, Lars Hänström, Dr. Sarah Ljungquist und Dr. Kerstin Munck für ihre Diskussionsbereitschaft während meiner Jahre am Institut sowie Dr. Anders Persson und Dr. Bertil Westberg für die kritische Auseinandersetzung mit meinem Schlußmanuskript. Außerdem bin ich der Stiftung *Riksbankens Jubileumsfond*, der Fakultät und dem Institut für die Finanzierung der Arbeit, sowie beiden letzteren und der Hochschule Dalarna für die Bereitstellung der Druckkosten zu Dank verpflichtet.

Ich freue mich sehr über die Aufnahme meiner Arbeit in die *Beiträge zur Nordischen Philologie* und über die Hilfe, die mir die Mitglieder der Redaktion dieser Reihe im Zusammenhang mit der Drucklegung zuteil werden ließen. Mein Dank gilt schließlich auch dem Personal der Universitätsbibliothek Umeå für deren langjährige, geduldige Unterstützung, sowie der Reprosektion der Universitätsbibliothek Uppsala und Königlichen Bibliothek Stockholm, die mir bei der Beschaffung der Illustrationen des Buches behilflich waren.

Die Arbeit ist meinem Mann Thomas Degn gewidmet.

Falun im November 2001

Iris Ridder

TEIL 1

I. Zur Einführung

Im Jahre 1877 wollte Propst Ahlinder den Auftrag erteilen, die kleine Landkirche Husby-Sjutolft, etwa 40 Kilometer von Uppsala entfernt, von innen neu zu verputzen. Da aber unter dem abbröckelnden Putz alte Wandmalereien zum Vorschein gekommen waren, wandte er sich zuerst an die schwedische *Antikvitetsakademi* um Rat, wie damit zu verfahren sei. Diese beauftragte daraufhin Reichsantiquar Hans Hildebrand mit der Untersuchung der Kirche, und der stellte fest, daß unter dem Putz Gemälde von Meister Albert, dem bedeutendsten schwedischen Maler und Perlensticker des 15. Jahrhunderts, verborgen waren. Nachdem auf das Gesuch der Gemeinde hin vom schwedischen König zur Bewahrung der Malereien 600 Kronen gestiftet wurden, konnten die Kalkgemälde unter der Aufsicht des Reichsantiquars von Professor Johan Z. Bleckstadius restauriert werden.

Im darauffolgenden Jahr berichtete Hildebrand dann in seinem Artikel „Nyfunna medeltidsmålningar" über den Fund. Dabei drückt er u.a. sein Erstaunen über die vermeintliche Naivität des Spätmittelalters aus, das Heilige und das Niedrige ungeniert nebeneinander in den Kirchenraum zu stellen. Zur Illustration greift er aus dem wiederentdeckten Material zwei Motive heraus, den Bauern Markolf und seine Frau Politana, und schreibt dazu: „Mellan framställningar af heliga tilldragelser förekomma midt emot hvarandra, de två här återgifna bilderna, hvilka icke kunna göra anspråk på att berömmas för någon skönhet."[1]

Tatsächlich ist man auch heute noch beim Besuch dieser Kirche von der Darstellung dieses häßlichen Bauernehepaares gefesselt. Der Markolf ist auf einem Pfeiler mitten im Langhaus angebracht und scheint einem Riesen gleich das Deckengewölbe zu schultern. Er sitzt auf einem Hügel oder Stein, die Hände in plumper Manier auf die Schenkel gestützt, während die Füße in klobigen Stiefeln stecken. Seinen mächtigen Leib hält ein Gürtel zusammen, an dem provokativ ein Dolch und ein Beutel so zwischen den Beinen hängend befestigt sind, daß sie mit den Genitalien einswerden. Der wilde Bart- und Haarwuchs, die Binde um den Kopf, in der eine Feder steckt, die völlig bedeckte Stirn, unter der die Augen kaum sichtbar sind sowie die plumpen Gesichtszüge lassen an einen Troll oder ganz allgemein an die Ikonographie der Wildmänner denken, für die hier vielleicht die Lappländer stehen.

---

[1] Hildebrand, Hans, Nyfunna medeltidsmålningar, in: *Kongl. Vitterhets Historie och Antiqvitets Akademiens Månadsblad* 7 (1878), S. 758-765, S. 758f.: „Zwischen Darstellungen von heiligen Ereignissen finden sich einander mitten gegenüber die zwei hier wiedergegebenen Bilder, die keinen Anspruch darauf machen können, für irgendwelche Schönheit gelobt zu werden."

Wendet sich der Betrachter um und blickt auf den gegenüberliegenden Pfeiler, bekommt er Markolfs Frau zu Gesicht, die nicht minder grobschlächtig gezeichnet ist. Ohne eine angedeutete Sitzgelegenheit ist auch sie mit gebeugten Knien dargestellt und erscheint so gleichsam brütend. Wie ihr Mann hat sie die Hände plump auf die Schenkel gestützt und ist in dieser Sitzhaltung ebenso groß wie er und die sie umgebenden Figuren (ca. ein Meter). Anstelle der Genitalien werden bei ihr die Brüste hervorgehoben und das die Stirn bedeckende weiße Tuch läßt die groben Gesichtszüge deutlich hervortreten.[2] Beide Figuren scheinen mit dem Betrachter oder miteinander in einen Dialog zu treten, denn sie sind mit Spruchbändern versehen, die jedoch aufgrund des schlechten Zustandes der Gemälde nicht mehr eindeutig entziffert werden können. Generell ist die Markolffigur schlechter erhalten als die seiner Frau, so daß von den beiden Spruchbändern, die ihn umgeben, nur noch eines entziffert werden kann. Demnach scheint der Bauer zu sagen: *marculfus ego sum,* während seine Frau fragt: *Marculfe, ubi habes* [...], das letzte Wort, hier durch die Klammer angedeutet, ist nicht mehr lesbar.[3] Beide Figuren wenden ihre Gesichter dem Betrachter fast völlig frontal zu. Das ist eine Blickposition, die im allgemeinen in der spätmittelalterlichen Ikonographie den Allerhöchsten, also Gottvater, Gottsohn, Maria und den Heiligen vorbehalten ist. Offensichtlich konnte aber die Frontale, wenn sie nicht auf einen andachtsmäßigen Funktionszusammenhang zurückzuführen ist, auch durch den Aspekt der *curiositas* motiviert werden.[4]

Zu Meister Alberts Zeit waren weder Sitzbänke noch Empore in der Kirche angebracht. Man konnte damals unbehindert an die Wandmalereien herantreten und diese auf sich wirken lassen. Zur Linken des Markolf befindet sich eine Darstellung des Jesus an der Martersäule und zur Rechten, zum Chor hin, eine aufgrund der nachträglichen Vergrößerung der Fenster heute fragmentarische Szene der Kreuztragung des Simon von Kyrene.[5] Markolfs

---

[2] Über den Zusammenhang zwischen den beiden markolfischen Figuren und dem Priapus vgl. Weir, Anthony und Jerman, James, *Images of Lust. Sexual Carvings on Medieval Churches*, London, New York 1986, S. 91: „An interesting attempt to show the sexual connotation of the thorn-puller is made by Moralejo [...]. Moralejo identifies him with the legendary trickster, one Marcolph".

[3] (Ich bin der Marculfus) und (Marculfus, wo hast du [...]). Mir ist aus dem Erzählkomplex zum Markolf keine Stelle bekannt, in der seine Frau etwas zu ihm sagt. Denkbar wäre, daß sie ihn nach seiner Mistgabel oder seinem Schwert fragt, mit dem er auf verschiedenen Titelholzschnitten abgebildet ist. Vgl. dazu das Kapitel zur Überlieferungsgeschichte, besonders zur skandinavischen Tradition den Titelholzschnitt zum *Jydske Lov*.

[4] Ein Vergleich mit dem übrigen Bildprogramm spätmittelalterlicher schwedischer Kirchen in Uppland bestätigt, daß auch das Allerniedrigste in der Frontale dargestellt werden kann. In Husby-Sjutolft findet sich eine Parallele dazu in der Darstellung des Goliathkopfes in dem Motiv David kehrt mit Goliaths Kopf zurück, das auf der Westwand des Turmbogens angebracht ist. Vgl. weiter unten das Kapitel über die Bilder der Kirche.

[5] Vgl. Kilström, Bengt Ingmar, *Husby-Sjutolfts Kyrka,* 3. rev. Aufl., Strängnäs 1980 (Upplands kyrkor VI), S. 6f.

Frau Politana umgibt auf der rechten Seite eine Darstellung der Gregoriusmesse und auf der linken eine Szene, wie Jesus die Sünderin im Haus des Pharisäers Simon empfängt.[6] Hierin deutet sich bereits das gelehrte geistliche Umfeld an, das durch die Wandmalereien, die mit dem Paar unmittelbar benachbart sind, ausgebreitet wird. Innerhalb des Programms wirken der Bauer und seine Frau auf einen modernen Betrachter darum wie zwei groteske Fremdkörper, die in eine mittelalterliche Kirche nicht zu passen scheinen. Dieser eigentümliche Widerspruch war neben Hildebrand auch Henrik Schück aufgefallen, der in seiner *Illustrerad allmän litteraturhistoria* von 1920 das Phänomen durch die Popularität der beiden Gestalten zu erklären suchte. Er schreibt in bezug auf die Geschichte, die der Darstellung des Markolf und seiner Frau zugrunde liegt, in seinem literaturhistorischen Übersichtswerk: „Denna mycket plumpa saga var emellertid mot medeltidens slut ytterst populär i de germanska länderna, och i en medeltidsmålning i Husby-Sjutolfts kyrka kan man ännu se Marcolphus' och hans hustrus anskrämmeliga figurer".[7]

Interessiert man sich für die Vorgeschichte dieser Gestalten, zeigt es sich, daß ihre Herkunft gar nicht so unklerikal ist und daß sie sich sogar auf eine gelehrte scholastische Tradition berufen können.[8] Die beiden grotesken Figuren sind dem Mittelalter nicht nur durch die mündliche Tradition bekannt, sondern auch durch eine schriftliche Vorlage, dem *Dialogus Salomonis et Marcolfi*, ein lateinischer Prosatext, der vielleicht im 12. Jahrhundert entstanden ist.[9] In diesem Text wird der weise König Salomon in ein

---

[6] Die Version der Gregoriusmesse ist der selteneren Variante des Andachtsbildes mit Ablaßinschrift zuzurechnen.

[7] Schück, Henrik, *Illustrerad allmän litteraturhistoria, Andra avdelningen. Medeltiden,* Stockholm 1920, S. 280: „Diese sehr plumpe Sage war indessen gegen Ende des Mittelalters in den germanischen Ländern äußerst populär, und in einer mittelalterlichen Malerei in der Kirche Husby-Sjutolft kann man noch die abstoßenden Figuren von Marcolphus und seiner Hausfrau sehen." Von Schück stammt auch einer der wenigen Aufsätze von skandinavischer Seite zu den Markolfsagen: Marcolfussagan i Sverige, in: *Ur gamla papper. Populära kulturhistoriska uppsatser,* Bd. 1, Stockholm 1892, S. 111-127.

[8] Trotzdem wirken sie in der Ikonographie Alberts eher aus dem bäuerischen Leben des 15. Jahrhunderts gegriffen als einer Beschreibung oder Illustration einer nach Schweden importierten Handschrift oder eines Frühdrucks nachempfunden, die Meister Albert erwiesenermaßen oftmals als Vorlage gedient haben. Dazu ausführlicher weiter unten. Über die Frage der Vorlagen vgl. Cornell, Henrik und Wallin, Sigurd, *Albertus Pictor. Sten Stures och Jacob Ulvssons målare*, Stockholm 1972. Deutsche Übersetzung: Cornell, Henrik, *Albertus Pictor. Sten Stures und Jacob Ulvssons Maler*, Motala 1981.

[9] Eine Auseinandersetzung zwischen König Salomon und einem Gegenspieler geht auf talmudische und orientalische Sagen zurück und war im Mittelalter verbreitet. Vgl. weiter den Kommentarteil. Die Entstehung des Textes ist umstritten. Die Forschung beruft sich bei der Datierung auf Erwähnungen der Figuren bei Gelehrten des Mittelalters. Vgl. hierzu Curschmann, Michael, ‚Dialogus Salomonis et Marcolfi', in: *VL* Bd. 2, 1980, Sp. 80-86, bes. Sp. 84f., der etwa bei Notker Labeos Nennung des Markolf von einem Vorgänger des *Dialogus* ausgeht. Das Problem bei der Datierung ist, daß der früheste Textzeuge zum *Dialogus* erst aus dem frühen 15. Jahrhundert stammt.

Streitgespräch mit dem unflätigen Bauern Markolf verwickelt. Der Text zerfällt in zwei stark voneinander abweichende Teile und läßt sich nur schwer einer bestimmten Gattung zuordnen. Der erste Teil ist eine Parodie auf die gelehrte Unterhaltung, eine „Kontrafaktur des gelehrten Streit- und Unterrichtsgesprächs in Dichtung und Praxis".[10] Der König bietet Weisheitssprüche, Zitate und Proverbien, in denen er aus den biblischen Büchern zitiert, die ihm der Tradition nach zugeschrieben wurden.[11] Der Bauer beantwortet das mit einfachen Sprichwörtern, die oftmals eine grobe und groteske Umkehrung des Sinngehalts der Salomonischen Proverbien beinhalten. Nach diesem Sprüchewettstreit verbinden sich zum zweiten Teil des Prosatextes dann, mit einer knappen Überleitung, in loser Folge verschiedene kürzere Schwänke, in denen der König jedesmal von seinem Widersacher hereingelegt wird.

Der Bauer Markolf und seine Frau Politana werden zwar in der Kirche Alberts in der darstellerischen Präsenz noch gleichberechtigt behandelt, doch wird man sich wegen der Geschichte, die der Ikonographie zugrunde liegt, auf den Bauern selbst zu konzentrieren haben. Er ist der Held des lateinischen Prosabuches, in dem seine Frau lediglich in der Funktion eines sogenannten blinden Motivs auftritt. Gleichzeitig stellt der *Dialogus Salomonis et Marcolfi* den Ableger einer verzweigten Erzähltradition dar, die sich im Mittelalter um den biblischen König und einen Widersacher gebildet hat.

Innerhalb dieser Erzähltradition lassen sich aufgrund der Überlieferungslage zwei Hauptströme unterscheiden, eine Entführungs- und eine Wettstreitsage. Der lateinische *Dialogus* gehört dem Strang der Wettstreitsage an, während man als den Hauptvertreter der Entführungsgeschichte das mittelalterliche Brautwerbungsepos *Salman und Morolf* kennt.[12] Das Wettstreitgeschehen, das sich aus dem talmudisch-orientalischen Streitgespräch des biblischen Königs mit einem Dämonen entwickelte, ist in den altenglischen Dialogen des Salomon mit einem Chaldäerfürst mit Namen Saturn als

---

[10] Ebd. Sp. 84.

[11] Neben den *Salomonischen Sprüchen* das *Hohe Lied*, der *Liber Ecclesiastici*, *Sapientiae* und *Ecclesiastes*. Vgl. hierzu die Untersuchung von Meiners, Irmgard, *Schelm und Dümmling in Erzählungen des deutschen Mittelalters*, München 1967 (MTU 20), S. 137 und die Tabelle II, S. 165-179 sowie Lenk, Werner, Zur Sprichwort-Antithetik im Salomon-Markolf-Dialog, in: *FuF* 39 (1965), S. 151-155, S. 152. Vgl. den Text in der Ausgabe *Salomon et Marcolfus. Kritischer Text mit Einleitung, Anmerkungen, Übersicht über die Sprüche, Namen- und Wörterverzeichnis*, hrsg. v. Walter Benary, Heidelberg 1914 (Sammlung mittellateinischer Texte 8). Dann Curschmanns Artikel im *VL* Bd. 2, Sp. 80-86, bes. Sp. 81 und Griese, Sabine, *Salomon und Markolf. Ein literarischer Komplex im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Studien zu Überlieferung und Interpretation*, Tübingen 1999 (Hermaea; N.F., Bd. 81), das Kapitel II: Der >Dialogus Salomonis et Marcolfi<.

[12] Vgl. *Salman und Morolf*, hg. v. Alfred Karnein, Tübingen 1979 (ATB 85). Siehe auch den Artikel von M. Curschmann, ‚Salman und Morolf', in: *VL* Bd. 8, 1992, Sp. 517-523. Dann ausführlicher und mit umfangreicher Forschungsliteratur bei Griese, *Salomon und Markolf* das Kapitel III: Das Brautwerbungsepos >Salman und Morolf<.

frühester Überlieferungszweig handschriftlich überliefert.[13] Diese Gedichte des 9./10. Jahrhunderts haben noch ernsthaften Charakter, während im 12. Jahrhundert, wahrscheinlich durch byzantinischen Einfluß, die scherzhafte Disputationserzählung mit dem schlagfertigen Bauern Markolf entsteht.

Auf diese folgen bald vielfache Abschriften und Übersetzungen, aber auch zwei Versfassungen für den deutschsprachigen gehobenen Laienadel. Die eine ist das Spruchgedicht *Salomon und Markolf.* Diese erste volkssprachliche Bearbeitung des *Dialogus* aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts wurde von einem unbekannten Verfasser als höfisches Unterhaltungsbuch konzipiert.[14] Daneben ist eine weitere Versbearbeitung aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts erhalten, die im allgemeinen als eine Auftragsarbeit von einem Gregor Hayden für den Pfalzgrafen Fridrich von Leuttenberg angesehen wird. Sie ist im Gegensatz zu der ersten Version eine Variante des lateinischen *Dialogus*, die an den gröbsten Stellen gemildert wurde.[15] Anders als diese Versversionen, die keine größere Verbreitung erfahren haben, zeugen die vielfachen volkssprachlichen Übersetzungen des *Dialogus* von der großen Beliebtheit des Textes in Prosa. Von den verschiedenen tradierten Erzählvarianten dieses Erzählkomplexes, die den Bauern Markolf als Helden zum Gegenstand haben, sind es die Prosafassungen, die in die Volksbuchtradition einmündeten und teilweise bis ins 18. Jahrhundert hinein rezipiert wurden. Die Blütezeit des Textes fällt ins 16. Jahrhundert, wo neben den volkssprachlichen Übersetzungen, Bearbeitungen und bildmäßigen Überlieferungstraditionen auch einige Fastnachtspiele entstanden sind.[16]

---

[13] Kemble, John M., *The Dialogue of Salomon and Saturnus*, London 1848. Menner, Robert J., *The poetical dialogues of Salomon and Saturn*, New York 1941. Wild, Friedrich: *Salomon und Saturn. In Stabreimen aus dem Altenglischen übersetzt, mit Einleitung, dem altenglischen Text von Robert J. Menner und Anmerkungen*, Wien 1964 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsbericht, Bd. 243, 2. Abh.).

[14] Vgl. *Salomon und Markolf. Das Spruchgedicht*, hg. v. Walter Hartmann, Halle/S. 1934. Dann den Artikel von Michael Curschmann, ‚Salomon und Markolf' (‚Spruchgedicht'), in: *VL* Bd. 5, 1992, Sp. 530-535. Ders., Marcolfus deutsch. Mit einem Faksimile des Prosa-Druckes von M. Ayrer (1487), in: *Kleinere Erzählformen des 15. u. 16. Jahrhunderts*, hg. v. Walter Haug u. Burghart Wachinger, Tübingen 1993 (Fortuna vitrea 8), S. 151-255 und Griese, *Salomon und Markolf,* Kapitel IV: >Salomon und Markolf< – Markolfs buch.

[15] Dieser nur in einer einzigen Handschrift überlieferte Text ist in folgender Ausgabe einzusehen: *Narrenbuch. Kalenberger. Peter Leu. Neithart Fuchs. Markolf. Bruder Rausch*, hg. v. F. Bobertag, Berlin, Stuttgart 1884 (DNL 11), S. 295-361. Vgl. außerdem Curschmann, Michael, Hayden, Gregor, in: *VL* Bd. 3, 1981, Sp. 563f. Zu der in der Forschungsliteratur vertretenen Meinung über den Auftraggeber und den Gebrauchszusammenhang des Werkes vgl. kritisch Grieses Kapitel V: Das Exemplum des Gregor Hayden: Markolfs Listigkeit als Vorbild, vor allem S. 174ff. Curschmann, Marcolfus deutsch, S. 179 schreibt: „Gregor Haydens >Markolf< war nur in seiner besonderen, gesellschaftlich diktierten Ausprägung ein Einzelfall."

[16] Zu nennen wären das Werk von Hans Folz, *Das Spiel von Salomon und dem Bauern Markolf,* in: Curschmann, Michael und Glier, Ingeborg (Hgg.), *Deutsche Dichtung des Mittel-*

Die Entführungssage hingegen verarbeitet verschiedene Motive des Sagenkreises um den König Salomon, wie den Salomonischen Ring, sein Kämpfen mit Dämonen und Geistern und den Einfluß heidnischer Frauen, die vermutlich ebenfalls über Byzanz nach Mitteleuropa gelangten.[17] Als eine der frühesten Fassungen kann eine russische Prosaerzählung angeführt werden, in der Salomons Bruder und Widersacher Kitrovas genannt wird. Dessen Rolle übernimmt der Morolf in dem deutschen Brautwerbungsepos *Salman und Morolf* aus dem 12. Jahrhundert, das darum die früheste Adaptation des Markolf/Morolf-Stoffes in deutscher Sprache darstellt. Auf diesen Teil der Sage bezieht sich dann in Schweden wieder Oscar Levertin mit seiner Gedichtsammlung von 1905, *Kung Salomo och Morolf*, auf die, da es hier um die frühe Markolfüberlieferung des *Dialogus* in Schweden geht, nicht eingegangen wird.[18]

Im folgenden wird sich diese Arbeit mit Texten beschäftigen, die als eine direkte Übersetzung des lateinischen *Dialogus Salomonis et Marcolfi* zunächst auf Deutsch/Niederdeutsch und dann in den skandinavischen Sprachen, und hierbei hauptsächlich in Schweden, entstanden und tradiert worden sind. Es ist dieser Strang des Erzählkomplexes, der in Skandinavien deutliche Spuren hinterlassen hat und dann als Volksbuch rezipiert wurde.[19] Die Bilder aus der Zeit um 1480 dienen dabei nicht nur als Einstieg in das

---

alters. Bd. III, Spätmittelalter, Frankfurt/M. 1987, S. 369-392. Vgl. dazu den Artikel ‚Folz, Hans' von Johannes Janota im *VL* Bd. 2, 1980, Sp. 769-793 und Hans Fischers Beitrag Hans Folz. Altes und Neues zur Geschichte seines Lebens und seiner Schriften, in: *Deutsche Dichter der frühen Neuzeit (1450-1600). Ihr Leben und Werk*, hg. v. S. Füssel, Berlin 1993, S. 111-124. Vgl. zu den Fastnachtspielen auch Griese, *Salomon und Markolf*, S. 239-265. Dann das Luzerner Fastnachtspiel *Marcolfus* von 1546, sowie die Versionen des Hans Sachs, einmal die *Comoedi juditium Salomonis* von 1550, in: *Sämtliche Werke*, hg. v. Adelbert von Keller u. Edmund Goetz, 26 Bde., Tübingen 1870-1908, Bd. 6, S. 112-136 und sein *Fastnachtspiel von Joseph und Melisso auch König Salomon* aus demselben Jahr, in: Edmund Goetze (Hg.), *Sämtliche Fastnachtspiele von Hans Sachs, In chronologischer Ordnung nach den Originalen herausgegeben, Bd. I, Zwölf Fastnachtspiele aus den Jahren 1518-1539*, Halle/S. 1880, S. 1-14. Vgl. auch Reinhard Hahns Beitrag in: *Deutsche Dichter der frühen Neuzeit*, S. 406-427. Daneben Barbara Könnekers Artikel in *Killy Literatur Lexikon* Bd. 10, 1991, S. 99-102 sowie die neuere Darstellung von Greco-Kaufmann, Heidy, *Vor rechten lütten ist guot schimpfen. Der Luzerner Marcolfus und das Schweizer Fastnachtspiel des 16. Jahrhunderts*, Bern, Berlin u.a. 1994 (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 19).

[17] Über Salomon als Zauberer vgl. Thorndike, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1923, Kap. XLIX, Salomon and the Ars Notoria, S. 297ff. Zu den übrigen Motiven Schürer, Emil, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. 3: Das Judenthum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur*, Leipzig ^{3}1898, S. 299.

[18] Levertin, Oscar, *Kung Salomo och Morolf. Dikter*, Stockholm 1905.

[19] Der Text wurde in Jöran Sahlgrens Ausgabe der *Svenska Folkböcker*, 8 Bde., Stockholm 1946-56 aufgenommen. Vgl. dazu auch Bäckström, Per Olof, *Svenska Folkböcker. Sagor, Legender och Äfventyr, efter äldre upplagor och andra källor utgifne, jemte Öfversigt af svensk folkläsning från äldre till närvarande tid*, 2 Bd., Stockholm 1845-1848, Bd. 2, S. 63ff.

Thema, sondern sind als Anfangspunkt einer zeitlichen Markierung der Epoche gedacht, die hier im Mittelpunkt des Interesses steht und deren Endpunkt im 17. Jahrhundert mit der ersten Übersetzung des *Dialogus* ins Schwedische gesetzt wird. Die Spuren, von der die Kalkgemälde in Husby-Sjutolft ein eindrucksvolles Beispiel darstellen, wurden mit großer Sicherheit mindestens in der uppländischen Region von einem mündlichen Erzählstrom begleitet, bis die Erzählung durch die ersten dänischen und schwedischen Drucke auch sprachlich fixiert wurde.[20] Nach der Materialisierung des Stoffes als Wandgemälde wurde die Geschichte des bäurischen Narren 1630 ebenfalls als Übersetzung des *Dialogus Salomonis et Marcolfi* erstmalig ins Schwedische übertragen und erfreute sich gleich einer anhaltenden Beliebtheit.[21]

Schaut man sich die Verbreitung und Tradierung der schwedischen Übersetzung des lateinischen Prosabuches an, fallen mehrere Eigentümlichkeiten auf. Zunächst einmal verwundert die relativ frühe Materialisierung in Form von Kalkmalereien in Husby-Sjutolft, die etwa zeitgleich mit der ersten Popularisierung des Stoffes durch die typographischen Medien der Inkunabelzeit liegt. Im Gegensatz zu Deutschland entsteht hier parallel zu der bildhaften Überlieferung allerdings keine schriftliche volkssprachliche Tradition, die erst ca. 150 Jahre nach der bildlichen einsetzt. Das mag mit der spezifischen Verbreitung dieses mittelalterlichen Stoffes nicht nur über Sprach- und Mentalitätsgrenzen, sondern auch über verschiedene Kunstgenres hinweg zusammenhängen. Die Figur des Markolf erscheint als selbständiges Bild in der Kirche in Schweden gegen Ende des 15. Jahrhunderts und als Frühdruck mit Illustrationen aus derselben Periode in Deutschland. Wesentlich früher treffen wir ihn schon im Portal der Kathedrale von Orense in Galicien an, wo Meister Mateo ihn um 1200 anbrachte.[22] Mitte desselben Jahrhunderts taucht er verstärkt als Initialillustration des 52. (53.) Psalms auf, der mit dem Paar >König und Tor< geschmückt wird. Das Mittelalter hat aus den Anfangszeilen des Psalms „Dixit insipiens in corde suo non est deus", der normalerweise mit König David und einem Narren illustriert

---

[20] Erhalten ist ein beschädigter Druck von vor 1591. Vgl. den dänischen Text nach dem ersten vollständigen Druck von 1699 in der Ausgabe von Jacobsen, Jens Peter; Olrik, Jørgen; Paulli, Richard, *Danske Folkebøger I-XIII*, Kopenhagen 1915-1936. *Marcolfus*, hg. v. Richard Paulli, in: *Danske Folkebøger XIII*, Kopenhagen 1936. Dann allgemein Horstbøll, Henrik, *Menigmands medie. Det folkelige bogtryk i Danmark 1500-1840. En kulturhistorisk undersøgelse*, Kopenhagen 1999. Vgl. weiter das Kapitel zur Überlieferungsgeschichte.

[21] Alleine im 17. Jahrhundert ist der Text in Schweden viermal aufgelegt worden. Vgl. das Kapitel zur Überlieferungsgeschichte.

[22] Über die Identifizierung dieser bildhauerischen Marginalillustration als >Marcolfo< siehe: Moralejo Alvarez, S., Marcolfo, el espinario, priapo: un testimonio iconografico Gallego, in: *Primera reunion Galleca de estudios clasicos (Santiago-Pontevedra, 2-4 julio 1979)*, Santiago de Compostela 1981, S. 331-354.

wurden, auch Salomon und Markolf erkannt.[23]

Bekannter als die Portalausschmückung von Orense ist möglicherweise die Darstellung des Markolf als Fußschemel für Salomon in dessen Skulptur am Portal der Kathedrale von Chartres, ebenfalls aus dem 13. Jahrhundert.[24] Überliefert sind auch kolorierte Randzeichnungen im Zusammenhang mit der handschriftlichen Tradierung des Textes,[25] genauso wie die Verbreitung des Markolf in Form von Einblattdrucken aus der Mitte des 15. Jahrhunderts.[26] Ohne Zweifel ist die Verbreitung des Stoffes über Europa mit der besonderen Eigenart des überregionalen lateinischen Bildungs- und Erziehungssystems verbunden. Mit dessen Hilfe konnte sich der Text in verschiedenen Sprachen und Kulturkreise verbreiten und sich über mehrere Jahrhunderte auch über konfessionelle Grenzen hinweg halten.

Signifikant für den Verschriftlichungsprozeß des lateinischen *Dialogus* in Deutschland und Schweden ist die volkssprachliche Tradierung sowie der Umstand, daß der Text als Übersetzung bei zwei Umbruchsituationen der Mediengeschichte relevant wird: einmal bei der Umstellung von einer oralen Gedächtniskultur zur „Manuskriptkultur", die hier als gemischte Literalität bezeichnet wird, und dann von dieser Manuskriptkultur zur „Druckkultur".[27]

---

[23] „Die Toren sagen in ihrem Herzen: ‚Es gibt keinen Gott'". Vgl. H. Meiers Artikel Die Figur des Narren in der christlichen Ikonographie des Mittelalters, in: *Das Münster. Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft* 8, H.1/2 (1955), S. 1-11. Er schreibt auf S. 2 über den *Dialogus Salomonis et Marcolfi*, daß diese Geschichte „hier in die Initiale des 52. Psalms" eindringt, „wie wir mit gutem Recht vermuten". Vgl. dort die Abb. 2.

[24] Vgl. die Abb. bei Sauerländer, Willibald, *Gotische Skulpturen in Frankreich. 1140-1270*, München 1970, 118/92. Daß der Markolf schon am Anfang des 13. Jahrhunderts in Frankreich bekannt war, belegt eine ernsthafte Dichtung von Pierre Mauclerc: *Proverbes de Marcoul et de Salemon*, um 1216-1220. Es handelt sich um Weisheitssprüche, die „gegen Ehrgeiz und Ausschweifung in der Geistlichkeit gerichtet" sind. Zitat bei Schönbrunn-Kölb, Erika, Markolf in den mittelalterlichen Salomondichtungen und in deutscher Wortgeographie, in: *Zs. f. dt. Mundartforschung* 25 (1957), S. 92-122 u. 129-174, S. 106. Die Ausgabe des Textes: Crapelet, Georges Adrien, *Proverbes et Dictions populaires, avec les dits du mercier et des marchands, et les crieries de Paris, aux XIII^e et XIV^e siècle:* Publiés d'après les manuscrits de la bibliothèque du Roi, Paris 1831, S. 189-200. Über die englischen Bildzeugnisse des 13. Jahrhunderts vgl. Curschmann, Dialogus, Sp. 85f.

[25] Vgl. die Münchener Sammelhandschrift BSB Cgm 3974, die den Text zweisprachig und mit Randzeichnungen versehen tradiert. Vgl. auch das Kapitel zur Überlieferungsgeschichte.

[26] Zu diesen vgl. allgemein Raupp, Hans-Joachim, *Bauernsatiren. Entstehung und Entwicklung des bäuerlichen Genres in der deutschen und niederländischen Kunst ca. 1470-1570*, Niederzier 1986, S. 65f. Dann wäre noch die Adaptation des Stoffes in Italien am Ende des 16. Jahrhunderts durch Giulio Cesare Croce zu nennen. Bei ihm heißt der Markolf Bertoldo, ansonsten übernimmt er aber die Erzählstruktur des *Dialogus*. Vgl. dazu Biagioni, Giovanni L., *Marcolf und Bertoldo und ihre Beziehungen*, Köln 1930. Zu der polnischen Version des *Dialogus* aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts vgl. Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 98f.

[27] Ich gehe in dieser Abhandlung nicht von idealistischen Epochenbegriffen aus, sondern von Epochenbeschreibungen, die ihren Ausgang in „evolutionären Errungenschaften" der Kommunikation nehmen. Vgl. dazu Luhmann, Niklas, Das Problem der Epochenbildung

Die Blütezeit des Textes fällt also in Schweden und Deutschland mit dem Paradigmenwechsel von einer gemischt-literalen zu einer literalen Gesellschaft zusammen.[28] Die Spannung zwischen „Oralität und Scriptoralität", die mit dem zwischensprachlichen und intermedialen Charakter des Textes verbunden ist, prägt den *Dialogus* auch dahingehend, daß sich sein Anwendungszusammenhang verschiebt.[29] Mit dieser Funktionsverschiebung hängt eine Grundthese dieser Arbeit zusammen. Es wird hier die Meinung vertreten, daß es sich bei dem lateinischen Grundtext nicht um ein „lat. Unterhaltungsbuch in Prosa" handelt,[30] sondern um einen ursprünglich scholastischen Schultext, der sich im Laufe der Zeit zu einem Unterhaltungsroman gewandelt hat, ohne seinen funktionalen Ursprung in den hier behandelten Epochen ganz abzulegen.[31] Diese These wird vor allem durch die Antworten auf die Frage nach der Funktion des lateinischen Grundtextes getragen, die über die Suche nach den poetologischen und ästhetischen Voraussetzungen des Textes gefunden werden.[32] War der Text in ganz Europa als scholastischer Schultext in Gebrauch, erklärt das, warum der Markolf seit dem ausgehenden Mittelalter einer von den großen Narren war, bekannter als der Till Eulenspiegel. Heute hingegen ist die Figur über

---

und die Evolutionstheorie, in: *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie,* hg. v. Hans Ulrich Gumbrecht u. Ursula Link-Heer, Frankfurt/M. 1985, S. 11-33, die Zitate ebd. S. 17. Vgl auch S. 16: „Epochen sind nicht evolutionsnotwendig. Sie sind, anders als Strukturen selbst, keine Bedingung der Möglichkeit von Strukturänderungen." In den Zusammenhängen, in denen die alten Epochenbegriffe angewendet werden, geschieht das zur konventionellen zeitlichen Orientierung.

[28] Für Schweden vgl. Hansson, Stina, *„Afsatt på swensko". 1600-talets tryckta översättningslitteratur*, Göteborg 1982, S. 20.

[29] Die zitierten Begriffe nach Wenzel, Horst, Überlegungen zu Hof und Schrift. Zur Globalisierung von Kommunikationsstrukturen, in: *Interregionalität der deutschen Literatur im europäischen Mittelalter,* hg. v. Hartmut Kugler, Berlin; New York, 1995, S. 65-79, S. 66.

[30] Curschmann, Dialogus, Sp. 81.

[31] „Um die Gattung Schulbücher richtig einzuschätzen, nimmt man am besten an, daß es sich um Bücher handelt, die faktisch in der Schule benützt wurden, gleichgültig, ob sie schulspezifisch konzipiert sind oder nicht (was nicht immer leicht zu entscheiden ist). Einen festen, gar verbindlichen Kanon solcher Schulbücher gibt es nicht." Paul, Eugen, *Geschichte der christlichen Erziehung. Band 1. Antike und Mittelalter*, Freiburg, Basel, Wien 1993, S.148. Über Gesprächsbücher (ohne Nennung des *Dialogus Salomonis et Marcolfi*) vgl. S. 152. Der *Dialogus Salomonis et Marcolfi* wird auch nicht genannt bei Henkel, Nikolaus, *Deutsche Übersetzungen lateinischer Schultexte und ihre Verbreitung und Funktion im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, München, Zürich 1988 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 90).

[32] Meiners, *Schelm und Dümmling*, S. 146 bezeichnet den Text genauer als „Geschicklichkeitsspiel für Anfänger", ohne den eigentlichen rhetorischen Trainingszusammenhang zu erkennen. Griese, *Salomon und Markolf,* bezieht sich auf den ersten Teil des Textes, wenn sie den *Dialogus* S. 27 als „Parodie klerikaler und im Schulunterricht gebräuchlicher Disputationen" bezeichnet. Auf S. 9 wird er von ihr aufgrund der „Mitüberlieferung von humanistischer Literatur auf der einen und Schulliteratur auf der anderen Seite" allgemein als „Gelehrtendichtung" bezeichnet.

Fachgrenzen hinaus nicht bekannt. Diese Unkenntnis kann damit erklärt werden, daß der Text an einem alteuropäischen ästhetischen Anspruch gemessen nicht als qualitativ hochwertig bezeichnet wird. Obwohl er mindestens ein halbes Jahrtausend in den meisten Ländern Europas die Menschen fasziniert hat, wird er seit ca. 150 Jahren nicht mehr rezipiert und ist völlig aus dem kulturellen Gedächtnis verschwunden. Bis spätestens zum Ende des 19. Jahrhunderts wurde dieser Held einer untergegangenen Vulgärkultur jedoch noch in Schweden als Volksbuch gelesen, wo er früh als Unterhaltungstext übersetzt und gedruckt wurde.

Gleichwohl haben der *Dialogus Salomonis et Marcolfi* und seine volkssprachlichen Übersetzungen sowohl im Hochmittelalter wie in den ersten Jahrhunderten seiner schriftlichen Verbreitung negative Reaktionen von gelehrter Seite hervorgerufen, die sich bald zu einer allgemeinen Ablehnung verfestigten. Diese richtete sich nun nicht, wie man es zuerst erwarten würde, gegen die vermeintliche satirische Stoßrichtung oder revolutionäre Haltung des Textes, als welche man die stellenweise grobe Kritik am alttestamentlichen König besonders während der Bauernaufständen hätte deuten können.[33] Die Ablehnung während des Mittelalters und der Zeit des Humanismus hängt weniger mit bestimmten politisch-ideologischen Aspekten des Textes zusammen als mit seinem unflätigen und unernsten Inhalt, an dem sich besonders die Kirche gestört hat. Das scheint zunächst im Widerspruch zu der hier vertretenen Behauptung zu stehen, daß sich der Text als ein scholastisches Schulbuch über Europa verbreitet hat. Diese These muß aber vor dem ebenfalls widersprüchlich erscheinenden Umstand verstanden werden, daß das an sich humor- und lachfeindliche klerikale Mittelalter an recht groben und platten Witzen seine (Schaden-) Freude hatte.[34] Beschäftigt man sich darum mit dieser Art von Humor, lenkt das unweigerlich den Blick auf die nicht-kanonischen Texte der frühen Neuzeit, deren Aussagen und Handlungen ebensowenig wie der *Dialogus Salomonis et Marcolfi* und seine volkssprachlichen Übersetzungen zu dem Burkhardtschen Bild der Renaissance passen. Im Gegenteil fördert die Analyse dieses grobianen Humors nicht selten Ergebnisse zutage, die ein Zeugnis von der Subordination marginalisierter Gruppen ablegen, und so die romantisierte Auffassung der Renaissance mit ihrer Vorstellung von neugefundenen Ansprüchen eines

---

[33] Vgl. etwa die ideologische Position bei 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 [2]1978, S. 175-198. Über die ablehnende Haltung durch die Jahrhunderte vgl. bei Griese, *Salomon und Markolf,* den Anhang 2: Literarische Zeugnisse zu >Markolf<, S. 298-340.

[34] Schon Curtius, Ernst Robert, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, München [10]1984 hat sich in seinem Exkurs über Scherz und Ernst in mittelalterlicher Literatur die selbe Frage vorgelegt: „Welche Stellung nahm nun die Kirche zum Lachen und Humor ein?" und stellt S. 421f. fest: „Die Frage läßt sich nicht eindeutig beantworten." Vgl. dort auch die aufgelisteten Stellungnahmen der Kirche zu diesem Thema.

mündigen Subjektes verdunkeln.

Ziel der Abhandlung ist, wie diese Bemerkungen zeigen, die Funktion der Materialisierung des Stoffes in Schweden während des 15. bis 17. Jahrhunderts zu untersuchen – eine Fragestellung, mit der so an einen Unterhaltungstext der frühen Neuzeit bisher noch nicht herangegangen wurde. Dabei sollen übergeordnete, auf den gesamten Prozeß der Tradierung gerichtete Gesichtspunkte erörtert werden. Es interessiert die Frage, ob Gemeinsamkeiten im Anlaß der Verfestigung des Stoffes als Text in den 80er Jahren des 15. Jahrhunderts in Deutschland und im schwedischen 17. Jahrhundert herausgearbeitet werden können. Weiter wird untersucht, ob trotz des großen Zeitunterschiedes bei der Entstehung der deutschen bzw. schwedischen Übersetzung dennoch ähnliche mentale, politische oder soziale Impulse wirksam wurden, und inwieweit das mit der lateinischen Rezeption des Stoffes in den verschiedenen Jahrhunderten und Ländern verknüpft ist. Die Vorgehensweise richtet sich dabei nach den frühen skandinavischen Textzeugen als Übersetzungsprodukte. Der methodologische Blick ist nicht synchron, sondern diachron ausgerichtet und das Sujet im 17. Jahrhundert nicht isoliert betrachtet. Vielmehr wird versucht, es aus seiner Entwicklung heraus für die hier genannten Epochen als Erläuterung nutzbar zu machen. Darum steht hier zuerst die Untersuchung des Funktionszusammenhangs des lateinischen und deutschen Textes im Mittelpunkt, bevor das schwedische 17. Jahrhundert vor diesem Hintergrund in Augenschein genommen wird. Methodologisch muß dafür die Textüberlieferung so genau wie möglich rekonstruiert und der Grad der Abhängigkeit der schwedischen Übersetzung von seiner/seinen Vorlagen untersucht werden.

Das führt uns zu der ersten volkssprachlichen Tradierung des Textes in Deutschland, die allgemein an Illustrationen und einem Bildprogramm von Holzschnitten gekoppelt ist, mit denen auch das erste Auftreten des Stoffes als Wandmalereien in Uppland verbunden ist. Es ist die Frage zu klären, ob und wie die Materialisierung des Stoffes in Deutschland in Form von Frühdrucken mit der Bildtradierung in Schweden sowie der Übersetzung des *Marcolphus* von 1630 verwoben ist.

Da dieser Text allgemein unbekannt ist, wird er im ersten Teil der Abhandlung in Form des schwedischen Drucks von Ignatius Meurer vorgestellt. Der Textpräsentation dieses frühest erhaltenen vollständigen Zeugen in einer skandinavischen Sprache wird ein Kapitel zur Überlieferungsgeschichte vorangestellt. In diesem werden die wichtigsten Überlieferungsträger der lateinischen, deutschen, niederdeutschen, niederländischen und skandinavischen Traditionen kurz vorgestellt, um daran die Frage nach der Übersetzungsvorlage für den schwedischen *Marcolphus* anzuschließen. In diesem Zusammenhang werden die wichtigsten Veränderungen des Textes durch den schwedischen und teilweise auch den dänischen Übersetzer kommentiert. Der darauf folgenden Abschrift des *Marcol-*

phus ist ein Kommentarteil angefügt, in dem der Leser über wichtige intertextuelle Bezüge und Abweichungen des schwedischen Textes von der lateinischen, deutschen und dänischen Vorlage informiert wird.

Dieser faktenbezogene erste Teil dient als Grundlage für den zweiten Teil der Arbeit, in dem die Frage nach der Funktion des Stoffes in Schweden während des 15. und 17. Jahrhunderts im Mittelpunkt steht. Hierbei stellt sich das Grundproblem, daß der Anwendungszusammenhang der deutschen Übersetzung des lateinischen *Dialogus* von der Forschung noch nicht eindeutig geklärt ist. Man weiß nicht genau, ob die deutschen und lateinischen Frühdrucke als Unterrichtsstoff galten oder lediglich der Unterhaltung dienten.[35] Darum werden zunächst die poetologischen und ästhetischen Voraussetzungen des Sujets in Augenschein genommen, deren Analyse auf die Entstehung dieses Stoffes im Rahmen der antiken Schulliteratur deutet. Dabei gelingt die Entdeckung der bisher von der Forschung nicht erkannten kompositorischen Ordnung des Textes, die, wie sich zeigen läßt, auf den antiken Aufsatzübungen beruht. Diese sogenannten Progymnasmata werden vorgestellt, als maßgeblich für den rhetorischen Anfängerunterricht des 15. und 16. Jahrhunderts erkannt und dann zunächst auf den lateinischen Text bezogen beschrieben. Daran wird ein Ausflug in die griechisch-byzantinische Schullektüre angeschlossen, um am Beispiel des *Secundus* das literaturgeschichtliche Umfeld, aus dem der *Dialogus Salomonis et Marcolfi* herauswächst, zu veranschaulichen. Dem folgt ein Exkurs über die mittelalterliche Mnemotechnik, einem Thema, das bisher für diesen Text noch nicht fruchtbar gemacht wurde. Es bietet sich vor dem Hintergrund der Annahme eines schulischen Gebrauchszusammenhangs und der Kombination von bildhafter mit schriftlicher Tradierung des *Dialogus* an, für den ein funktionaler Zusammenhang vermutet und in diesem Exkurs untersucht wird. Nach dem Exkurs zur Gedächtniskunst schließt dieses Kapitel mit dem Fazit, daß die poetologische und ästhetische Heimat sehr wahrscheinlich im antiken und mittelalterlichen schulischen Unterricht gesehen werden muß.

Im zweiten Kapitel werden weitere übergeordnete Gesichtspunkte, die die Funktion des Textes erhellen, verfolgt. Zuerst geht es um die Gattungsfrage und um das Problem, inwieweit es sich beim *Dialogus* um einen satirischen Text handelt. In dem hier behandelten Zeitraum wurde er zwar unzweifelhaft als Satire aufgefaßt, doch was das über die spezifische Funktion des Textes während der Unionszeit oder der Großmachtszeit aussagt, ist damit nicht geklärt.[36] Diese Frage, sowie das Ergebnis zu den poetologischen und

---

[35] Griese, *Salomon und Markolf,* schreibt zusammenfassend S. 9: „Durch die Umsetzung in die Volkssprache wird der Prosaroman für ein illitterates Publikum zugänglich, der Laienadel fertigt sich Handschriften für den eigenen Gebrauch an, die Drucker bereiten das Buch durch ein Illustrationsprogramm auf." Hierbei ist der Rezeptionszusammenhang nicht genau geklärt: dient der Text lediglich der Unterhaltung oder hat sich etwas von seinem schulischen Funktionszusammenhang auch in der volkssprachlichen Rezeption bewahrt?

[36] Daß der Text von den Zeitgenossen auf Latein als Satire aufgefaßt wurde, legt die Mitüber-

ästhetischen Voraussetzungen, dienen dann der folgenden funktionsgeschichtlichen Einordnung des Sujets in die jeweilige „historische Alltagswelt" Schwedens.[37] Bei der darauffolgenden inhaltlichen Analyse des Textes wird zunächst das Problem des Humors anzusprechen sein, bevor versucht wird, eine einheitliche inhaltliche Aussage des Textes festzumachen.

Dabei könnte man zunächst zur Annahme neigen, daß, wie es der witzige Duktus nahelegt, der *Dialogus* ganz einfach der Unterhaltung diente. Dem läßt sich entgegenhalten, daß die inhaltliche Thematik des Volksbuches ein hohes Maß an Konfliktstoffen thematisiert und daß sich im Mantel der schwankhaften Erzählung bestimmte Disziplinierungsstrategien verbergen. Versucht man daraufhin, eventuelle diskursive oder eben nicht diskursive Praktiken, die den Text in ihren Dienst stellen, hervorzuheben, läßt sich dies anhand des Textes nur schwer widerspruchsfrei vorführen. Gelingt es ausnahmsweise, weite Bereiche des Inhalts zur Stützung einer Lesart heranzuziehen, bleibt immer ein Rest übrig, der auch für eine andere spricht. Es ist darum wichtiger, am Beginn der Inhaltsanalyse davon auszugehen, daß der Text verschiedene, auch einander widersprechende Deutungen zuläßt, als zu entscheiden, welche dieser Deutungen die richtige oder wahrscheinliche ist. Das führt bestimmte hermeneutische Konsequenzen mit sich, die hier vorab angesprochen werden sollen.

Wendet man sich als moderner Leser der Interpretation dieses alten und stellenweise unverständlichen Textes zu, liegt es auf der Hand, die in ihm handelnden Personen aus einer modernen Perspektive heraus als widerspruchsfreie und zusammenhängende Charaktere zu verstehen. Diese Einstellung ist auf die Projektion des modernen Lesers zurückzuführen, den im Text gebotenen Figuren eine Identität zu unterstellen, die mit der Identität des modernen Individuums korrespondiert. Indem generell von der Möglichkeit ausgegangen wird, Menschen vergangener Epochen zu verstehen,[38] schreibt sich der Leser in Parallelbewegung die Fähigkeit zu,

---

lieferung des lateinischen *Dialogus* als Beigabe zu den *Proverbialia Dicteria* des Andreas Gartner und seine Ausgabe der *Epistolae obscurorum virorum* von 1643 nahe – dazu ausführlicher weiter unten.

[37] Hier wurde an eine Formulierung Jan-Dirk Müllers gedacht: Volksbuch/Prosaroman im 15./16. Jahrhundert – Perspektiven der Forschung, in: *IASL*, I. Sonderheft, Forschungsreferate (1985), S. 1-128, S. 102f.: „Funktionsgeschichtliche Analysen werden künftig an begrenzteren sozialen Zusammenhängen anzusetzen haben. Erkenntnisse der politischen und sozioökonomischen Geschichte konstituieren nur einen sehr weiten Bezugsrahmen. Unterhalb makrohistorischer Strukturen sind Semantik und Typen von Interaktionen, Regeln, praktische Probleme und Sinnbildungsstil jener historischen Alltagswelten zu erforschen, in die die Prosaromane eingelassen sind."

[38] Es geht natürlich um den Begriff der Intersubjektivität. Vgl. z.B. Schütz, Alfred und Luckmann, Thomas, *Strukturen der Lebenswelt*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1979 u. 1984 (STW 284 u. 428), Bd. 1, S. 125: „Jedermann ist sich als Zentrum eines Koordinatensystems gegeben, das eine Gliederung nach aktueller und potentieller Reichweite sowie aktueller und potentieller Wirkzone aufweist." Und: „Wir sagten aber auch, daß die Kategorien der biographischen Artikulation nicht eigentlich Kategorien der inneren Dauer sind, sondern

die Charaktere eines solchen Textes anhand ihrer Äußerungen und ihres Handelns zu begreifen. Das sieht den Akt einer indirekten Subjektsetzung vor, in dem der narrative Verlauf des Textes sowie die Äußerungen der Figuren vom Leser als das Angebot einer Rollenübernahme verstanden werden.[39] Die Voraussetzung, daß es sich hier um Charaktere handelt, etwa um einen bestimmten König Salomon, der unverwechselbar anhand seiner Äußerungen und Handlungen im Rahmen dieses Erzählwerkes wiederzuerkennen ist, soll durch die Analyse des Textes überprüft werden.

Anhand des *Dialogus Salomonis et Marcolfi* und seiner skandinavischen Übersetzungen wird sich aber zeigen lassen, daß die Projektion moderner Subjektvorstellungen auf Figuren eines mittelalterlichen Textes nur bedingt möglich ist. Das bestätigt die Annahme, daß sich eine anders konstituierte Ichstruktur vorbürgerlicher Zeiten bestimmend auf die Erzählkonzeption auswirkt. Das Ich einer gemischt literalen Gesellschaft, so hier die These, ist noch nicht an den Konstanten einer textmäßig organisierten Kultur geschult und weist darum eine andere Vorstellung von Identität auf; oder genauer, ein Desinteresse an der Form von Selbstreflexivität, die wir heute Identität nennen.[40] Der Annahme einer Alterität vorbürgerlicher Wahrnehmungs- und Identitätsstrukturen liegt die Vorstellung der spezifischen Andersartigkeit mittelalterlicher Denk- und Handlungsmodelle zugrunde.[41]

Dadurch wird indirekt die Frage nach der historischen Bedingtheit des Subjektbegriffes und der Auffassung des Selbst, wie sie die Rhetorik nahelegt, angesprochen. Über den modernen Subjektbegriff schrieb etwa Thomas Luckmann in den 1970er Jahren, daß „Distanziertheit zu Umwelt und Selbst (Selbst hier zunächst nur als der subjektive Pol von Erfahrungsabläufen genommen)“ eine Voraussetzung für die „Ausbildung persönlicher Identität“ ist.[42] Dem modernen Menschen gilt als höchste Erfüllung seiner

---

vielmehr intersubjektiv ausgeformte, in der relativ-natürlichen Weltanschauung tradierte Kategorien.“ Diese Kategorien, müßte man für meinen Zusammenhang dazufügen, werden rhetorisch vermittelt.

[39] Denn hat Ego die Intention von Alter verstanden, kann Ego sich in Alter hineinversetzen und Alter zu Egos Alterego machen. Das setzt letztendlich eine Abstraktion voraus, die auf die Distanz zum Selbst zurückgeht, die wiederum auch bei Alter vorausgesetzt wird.

[40] Vgl. dazu die Untersuchung von Czerwinski, Peter, *Der Glanz der Abstraktion. Frühe Formen von Reflexivität im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung*, Frankfurt/M., New York 1989.

[41] Wie Czerwinski, *Der Glanz der Abstraktion,* sie in seiner Studie zu den mittelalterlichen Epen überzeugend dargestellt hat. Ihm geht es dabei um das, was Foucault die „Geschichte der Selbsttechniken“ genannt hat, und was er selbst „Paläographie früher Abstraktionsleistungen“ nennt, und worin er den „Proto-Formen von Subjektivität“ (S. 13) auf der Spur ist. In dieser Studie zu den Epen *Willehalm*, *Parzival*, *Tristan* und *Erec* geht er von einem Übergangsfeld von archaischer zur bürgerlichen Gesellschaftsorganisation aus, mit der für sie bezeichnenden Subjektivität des Individuums. Die Kultur des Mittelalters ist hingegen von der archaischen Unmittelbarkeit des Sinnlichen und ersten Anzeichen von Reflexivstrukturen eines bürgerlichen Bewußtseins geprägt, so daß der Darstellungsstil auf spezifische Weise geprägt wurde.

[42] Vgl. z.B. Dieter Henrichs philosophiehistorischen Überblick zur Identität im gleich-

Identität das Ich als ein funktional und handlungsmäßig prinzipiell Selbständiges. Damit ist ein Ideal formuliert, das dem humanistischen Denken gemäß angeblich über Erziehung und Bildung erreicht werden kann.[43] Für das Mittelalter hingegen kann grundsätzlich festgehalten werden, daß „als höchste Form der Individualität die vollständige Erfüllung der allgemeinen Norm galt".[44] Den meisten Menschen des Mittelalters und mindestens noch der frühen Neuzeit war Identität nicht das Resultat einer persönlichen, reflexiven Überlegung, sondern vielmehr durch die, wie Arno Borst formulierte, „Lebensformen" geprägt. Es geht hierbei um eine situationsgebundene Identität, die wenn, dann über gesellschaftliche Gegebenheit und Gebundenheit beschreibbar wird. Diese Vorstellung wird von der theozentrischen Weltsicht getragen, in deren Folge das eigene Ich nicht notwendigerweise als reflexionsbedürftig oder gar reflexionswürdig angesehen wurde.[45]

Anfang der 1980er Jahre hatte Walter Ong die Selbstauffassung von Menschen der mündlichen Kultur in Kontrast zur modernen Kultur in der Weise beschrieben, daß die Schriftlichkeit einer Kultur die Kontinuität der Selbstgegebenheit begünstigt.[46] Erst die Schrift ermöglicht die Speicherung

---

namigen Band der Arbeitsgruppe zur Poetik und Hermeneutik, S. 138: „Die auf Kant folgende idealistische Philosophie war damit ermutigt, Experimente zunächst mit dem Subjekt als Identitätsprinzip und dann mit dem Identitätssinn, der dem Subjekt zugesprochen worden war, auch ohne Bindung an das Selbstbewußtsein zu machen, die sich hoch über die von Kant gemachten Grundunterscheidungen hinwegsetzten. [[...]] Was ist es, von dem hier gesagt wird, daß es mit sich identisch sei? Oder inwiefern kann gesagt werden, die Identität als solche sei selbst Eines, in dem alle Differenz ihren Ursprung findet? Die Identität, die man wohl als Relation eines Einzelnen zu sich selbst verstehen kann, wird damit doch selbst noch einmal selbstreferentiell gemacht." ‚Identität' – Begriffe, Probleme, Grenzen, in: *Identität*, hg. v. Odo Marquard u. Karlheinz Stierle, München 1979 (Poetik und Hermeneutik Bd. 8), S. 133-186.

[43] Man denke etwa an Jacob Burckhardts Formulierung in *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Stuttgart [11]1988 (Kröners Taschenausgabe 53), dem Kapitel zur „Vollendung der Persönlichkeit", wo er, immer noch teleologisch, von der im 15. Jahrhundert zu beobachtenden Zunahme des „völlig ausgebildeten Menschen", S. 102 spricht. Das ist von verschiedenen Seiten in Frage gestellt worden, vgl. z.B. Greenblatt, Stephen, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, Chicago 1981. Vgl. dazu auch Luhmanns Artikel European Rationality, in: *Rethinking Imagination. Culture and Creativity*, hg. v. Gillian Robinson u. John F. Rundell, London/New York 1994, S. 65-83.

[44] Wie Arno Borst für das Mittelalter dargestellt hat, ist die Erwartungshaltung, die im Gegensatz dazu der grundsätzlich nicht literale Mensch an den Text stellt, mit dem Erlernen und Erfüllen sozialer Verhaltensnormen gekoppelt. In diesem Prozeß fällt dem Kunstwerk und der Literatur die Rolle des Mittlers und gleichzeitig des Legitimators dieser Normen zu. Vgl. *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt/M., Berlin [11]1991, S. 20.

[45] Das wiederum bedeutet nicht, daß Überlegungen zu dem, was wir heute Identität nennen, nicht vorkommen konnten, doch sind sie nur bei einigen Ausnahmepersönlichkeiten dieser Zeit anzutreffen.

[46] Ong, Walter J., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London, New York 1982, S. 75-77. Dazu auch die Episode S. 55: „Another man, a peasant aged 36, asked what sort of person he was, responded with touching and humane directness: ‚What can I say about my own heart? How can I talk about my character? Ask others; they can tell you

einer sprachlichen Äußerung, die dadurch verbindlich wird und Widerspruchslosigkeit – besonders in bezug auf eine Selbstaussage – einfordern kann.[47] Dadurch wird es möglich, ein kontinuierliches Selbst zu thematisieren, das infolge dessen auch gefordert und als Bedingung für die Vorstellung einer personalen Identität begriffen werden kann. Die Voraussetzung für die Bemühungen der Selbstreferentialität, die wir Identität nennen, kann generell als Abstraktionsleistung beschrieben werden.[48] Dies liegt in dem Verständnis der modernen Selbstauffassung als eine intentional vollziehbare Zirkularität begründet oder, um es anders zu formulieren, als Selbstvollzug der Subjektivität des Subjekts. Es geht also um eine Tautologie, die sich in dieser Weise des Sichselberdenkens als ein Resultat der die schriftliche Kultur strukturierenden Rhetorik auf das personale Denken ergibt.

Folglich ist eine narrativ konstituierte Identität mit der Entwicklung von Schriftsystemen genauso eng verknüpft wie mit der Rhetorik, die diese Schriftlichkeit organisiert. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß die Blütezeit des Textes in die Umbruchsituation von chirographischer zu typographischen Überlieferung fällt, während die Grundfunktion des Textes, so hier die These, in schulischem Zusammenhang zu suchen ist. Daraus ergibt sich eine weitere These dieser Arbeit, daß nämlich der Text – genauso wie die ihm zugrunde liegenden Progymnasmata – diese Abstraktionsleistung trainiert. Bei dem Vergleich des schwedischen *Marcolphus* mit seinen Vorlagen lässt sich zeigen, daß in dem Einrichten einer narrativen, widerspruchsfreien Stringenz eines der Ziele der Übersetzer liegt. Das ist am deutlichsten an Spruch 5a abzulesen:[49] Eben weil das Salomonische Urteil erst im zweiten Teil des Romans narrativ ausgeführt wird, kann und soll der Spruch, in welchem Salomon sich schon im ersten Teil auf das berühmte Urteil bezieht, weggelassen werden.[50] Ähnlich funktioniert beispielsweise

---

about me. I myself can't say anything.' Judgement bears in on the individual from outside, not from within". Und nicht etwa umgekehrt, wie Jacques Derrida, *Of Grammatology, Writing and Difference*. Seiner Sichtweise nach entsteht die Herrschaft des Logozentrismus durch die Unterordnung der Schrift unter das Sprechen und gilt für das Christentum gleichermaßen. Siehe dazu auch Khushf, George P., *Die Rolle des ‚Buchstaben' in der Geschichte des Abendlandes und im Christentum*, in Schrift, hg. v. Hans Ulrich Gumbrecht u. K. Ludwig Pfeiffer, München 1993, S. 22-33.

[47] Vgl. dazu Assmann, Jan, Theoretische Grundlagen. Einführung, in: *Text und Kommentar*, hg. v. Jan Assmann u. Burkhard Gladigow, München 1995 (Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation Bd. IV), S. 9-34.

[48] So bei Ong, *Orality and Literacy*.

[49] Vgl. die auch in der Forschung übliche Nummerierung der Spruchpaare in der hier gebotenen Abschrift des Textes.

[50] Weitere Widersprüche ergeben sich in Hinblick auf die Herkunft des Bauern: Zu Beginn des Textes heißt es, er sei von Osten gekommen, in der Geschichte um den Ursprung seiner Verschlagenheit ist er dann in der Nähe des Salomonischen Palastes aufgewachsen. Zuerst ist er verheiratet, am Anfang des zweiten Teils wohnt er dann bei seinen Eltern. Hier berichtet Markolf, was die Eltern gerade tun, während er sich wenig später mit der

auch die zur gleichen Zeit in Blüte stehende *ars memoria*, deren organisierende Funktion zum Training der Logik und des abstrakten Denkens beiträgt. Wie in dem Exkurs zu zeigen sein wird, findet man sich in seinem selbst geschaffenen Gedächtnisraum nur zurecht, wenn man die logisch aufgebaute heuristische Struktur streng beibehält, die das Organisieren dieser Gedächtnisräume vorschlägt.[51]

Sieht man sich neben dem Ideal des Renaissancemenschen auch solche Figuren wie den Markolf und seine Frau an, kann darüber hinaus der Mechanismus der Formierung des Subjekts der frühen Neuzeit als Prozeß von Selbstbezug und Ausgrenzung begriffen werden.[52] Wenn das Ich sich nicht durch eigene Reflexion begrenzt, kann es sich von außen durch Abgrenzung konstatieren. Je aggressiver diese Abgrenzung vollzogen wird, desto deutlicher werden die Umrisse der Subjekt-Objekt-Grenzen. Aus dieser Perspektive heraus wird die bisher von der Forschung nicht thematisierte Frauenfeindlichkeit des Textes verständlich, die in Ansätzen diskutiert werden soll. Die Misogynie des Textes wird mit den kleinen didaktischen Erzählformen zusammen betrachtet, die im Spätmittelalter besonders beliebt waren und aus denen sich der *Dialogus Salomonis et Marcolfi* zusammensetzt.[53]

Schwester um deren Erbe streitet.

[51] Carruthers, Mary, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge 1990 (Cambridge Studies in Medieval Literature 10), wies darauf hin, daß im Mittelalter das Unvermögen, sich einen Stoff zu merken, auf Strukturierungsfehler im Gedächtnis zurückgeführt wurde.

[52] Dieser Mechanismus überträgt sich von den männlichen intellektuellen Eliten der Zeit bis zum 19. Jahrhundert mithilfe solcher „Volksbücher" auf die Bevölkerung und findet in Phänomenen wie Nationalismus, Misogynie und Antisemitismus seinen Höhepunkt.

[53] So Correll, Barbara, *The End of Conduct. Grobianus and the Renaissance Text of the Subject*, Ithaca/London 1996, S. 14f.: „In treating the minor genre of Renaissance conduct literature, I see the early modern discourse of conduct producing régimes du savoir-faire in which the masculine subjects learns self-control, and the subjectifying mechanism of self-governance and self-repression are ‚translated' into colonising behavior in relation to encountered others whose (always projected) threats have already been called into the service of subjectification." Mithilfe des *Dialogus* läßt sich die These unterstützen, daß diese sogenannten einfachen Formen ihrerseits wieder auf den klerikalen männlichen Schulunterricht verweisen, wo sie über ihren Inhalt die die Idee der Formation eines Subjektes über Maskulinismus verstärken. Vgl. zu diesem Thema auch Huizinga, Johan, *Herbst des Mittelalters*, Stuttgart [11]1975 (Kröner Taschenausgabe 204), S. 311.

II. Zur Überlieferung des schwedischen Markolf

Vorbemerkungen

In Schweden wurde die erste, nach dem Vorbild Gutenbergs mit beweglichen Lettern ausgestattete Druckerei im Jahre 1483 gegründet und setzte damit den Prozeß in Gang, der allmählich die handschriftliche Vervielfältigung von Büchern ablöste.[54] Zu einer umfangreicheren Drucktätigkeit kam es erst während des dreißigjährigen Krieges, in dem auch der *Marcolphus* als einer der ersten Unterhaltungstexte gedruckt wurde.[55] Bei der Frage nach der Übersetzungsvorlage dieser schwedischen Version sind Fassungen in verschiedenen Sprachen und Überlieferungsmedien in Betracht zu ziehen. Für den erhaltenen Text von 1630 [Stockholm, Ignatius Meurer] wurden die überkommenen Textzeugen zum Vergleich herangezogen: in erster Linie lateinische und deutsche Handschriften und Inkunabeln, sowie die dänische Drucktradition, teilweise auch die niederdeutsche, niederländische und englische Version.

Im folgenden soll die Frage der Tradierung des Stoffes nach Skandinavien das Interesse leiten. Damit ist die Suche nach den schriftlichen Vorlagen der skandinavischen Übersetzungen sowie der Vorlage von Meister Alberts Markolfmotiven verbunden. Der Text wurde sowohl auf Latein wie in den volkssprachlichen Bearbeitungen anonym übersetzt und überliefert, und die volkssprachlichen Versionen können in der Regel als direkte Übersetzungen oder Bearbeitungen der lateinischen Vorlage betrachtet werden. Darum wird zunächst einmal angenommen, daß die skandinavischen Bearbeiter, sowohl der schwedische wie der dänische, den lateinischen Grundtext direkt übersetzten und nicht erst eine andere volkssprachliche Version zwischenschalteten.[56] Die erste überlieferte schriftliche

---

[54] Klemming, Gustaf E. u. Nordin, Johan G., *Svensk boktryckerihistoria 1483-1883*, Jubiläumsausg. Stockholm ²1983. *Svend Dahls bibliotekshandbok. Översatt, bearbetad och med bidrag av svenska fackmän*, hg. v. Samuel E. Bring, Bd. 1: Bokhistoria, bokframställning, Uppsala 1924, darin bes. Isak Collijn, Översikt av det svenska boktryckets historia 1483-1700, S. 183-272. Collijn, Isak, *Svensk boktryckerihistoria under 14- och 1500-talen*, Stockholm 1947 (Grafiska inst. Skriftserie 2).

[55] Zum Vergleich die Druckjahre anderer Unterhaltungsromane, die ins Schwedische übersetzt wurden: *Marcolphus* 1630, *Apollonius av Tyrus* 1633, *Grisilla* 1636, *Siu Wise Mästare* 1642, *Fortunatus* 1651, *Thil Uhlspegel* 1661, *Helena Antonia* 1679, *Carsus och Moderus* ca. 1705, *Melusina* 1736. Vgl. Hansson, *„Afsatt på swensko"*, S. 239ff.: Förteckning över de tryckta översättningarna från 1600-talet, und Olsson, Bernt, Folkböckerna – forna tiders triviallitteratur, in: Dag Hedman (Hg.), *Brott, kärlek, äventyr: texter om populärlitteratur*, Lund 1995, S. 88-95.

[56] Das ist eine Arbeitshypothese, die sich nicht immer als haltbar erweisen wird. Trotzdem wird von der Latinität des Stoffes bei der Verschriftlichung ausgegangen, da es sich um einen Text handelt, der über das überregionale, klerikale Bildungssystem verbreitet wurde.

Fassung des lateinischen Grundtextes, die wahrscheinlich ein unbekannter Autor von einer heute verlorenen lateinischen Vorlage abgeschrieben hat, stammt aus dem frühen 15. Jahrhundert. Die daraufhin hauptsächlich im germanischsprachigen Raum entstandene, sehr uneinheitliche lateinische Texttradition generierte auch die deutsche Prosaübertragung und die ältere Versversion aus dem 14. Jahrhundert.[57]

Auch der schwedische *Marcolphus* ist prinzipiell als eine anonyme Übersetzung des lateinischen *Dialogus Salomonis et Marcolfi* anzusehen. Der *Dialogus* und seine verschiedenen volkssprachlichen Varianten wurden recht bald nach der Verschriftlichung in Deutschland während der Inkunabelzeit herausgegeben. Gedruckte Übersetzungen erschienen z.B. 1487 in Nürnberg auf Deutsch und 1489 in Stendal auf Niederdeutsch, 1492 in Deventer auf Englisch, 1501 in Antwerpen auf Holländisch und 1502 auf Englisch, im gleichen Jahr in Venedig auf Italienisch.[58] Eine erste skandinavische Übersetzung ist uns erst vom Ende des 16. Jahrhunderts erhalten.[59] Es ist deshalb auf den ersten Blick nicht ersichtlich, welches Werk die direkte Vorlage der relativ späten schwedischen Übersetzung gewesen sein könnte.

Da die dänische Tradition bedeutend früher einsetzte als die schwedische, und die dänische frühe Druckprosa während des 16. Jahrhunderts auch in Schweden verbreitet war,[60] liegt es nahe, anzunehmen, daß der schwedische Übersetzer sich an einer der zirkulierenden dänischen Versionen orientierte. Daneben kommt aber auch eine lateinische, eine deutsche oder sogar eine Mischung aus beiden als Vorlage in Betracht. Zur besseren Übersicht über

---

Tatsächlich gehen auch die niederdeutsche, niederländische und die isländische Version (aus dem 17. Jahrhundert) von der lateinischen Drucktradition aus (*Collationes*) und übersetzen diese. Dazu ausführlicher weiter unten.

[57] Aus Frankreich sind lediglich Ableger der Tradition mit ernsthaftem Inhalt überliefert. Daß der Text in komischer Ausformung auf Französisch nicht Fuß gefaßt hat, mag mit dem Umstand zusammenhängen, daß hier ein komischer Typus schon lange durch das französische Fabliau verbreitet und etabliert war. In der deutschen Schwank- und Fastnachtliteratur hingegen war es üblich, sich auf Kosten der Bauern lustig zu machen. Texte mit umgekehrter Tendenz sind eher selten. Vgl. dazu Hügli, Herta, *Der deutsche Bauer im Mittelalter, dargestellt nach den deutschen literarischen Quellen vom 11. bis 15. Jahrhundert*, Bern 1928, S. 111ff.

[58] Vgl. weiter unten dazu den Abschnitt zur niederdeutschen/niederländischen Tradition. Zu den englischen Ausgaben vgl. Duff, Edward Gordon, *The Dialogue or Communing between the Wise King Salomon and Marcolphus*, London 1892. Siehe auch Donald Beecher, *The Dialogue of Salomon and Marcolphus*, ed. with Introduction and Notes, Ottawa 1995 (Publications of the Barnabe Riche Society 4). In Italien wird die Figur des Markolf zu Bertoldo, über den Giulio Cesare Croce della Lira zuerst eine Version in Stanzen verfaßte, die er dann in Prosa als Volksbuch herausgab, vgl. dazu ausführlich Biagioni, *Marcolf und Bertoldo.*

[59] Es handelt sich um die dänische Version aus Lübeck, vor 1591. Die isländische entsteht erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, hingegen ist keine norwegische zu verzeichnen. Vgl. weiter unten die Überlieferung zur skandinavischen Tradition.

[60] Vgl. Paulli, *Danske Folkebøger XIII*, S. 87.

die folgenden Überlegungen zur Tradierung des *Dialogus Salomonis et Marcolfi* nach Skandinavien sollen die zur Diskussion stehenden Überlieferungsstränge vorab kurz vorgestellt werden.

Die lateinische Tradition

Der lateinische Prosatext mit dem Sammeltitel *Dialogus Salomonis et Marcolfi* ist handschriftlich frühestens in einer Version von 1410 faßbar. Er ist während des 15. und 16. Jahrhunderts handschriftlich noch 26 Mal belegt, jedoch liegt der Schwerpunkt der Überlieferung im auslaufenden 15. Jahrhundert. Zu dieser Zeit entsteht auch die Drucktradition des Textes, für die nach einer Zählung von Griese 49 Ausgaben aus den Jahren um 1473-1619 nachweisbar sind.[61] Bei meinen Nachforschungen im Zusammenhang mit dem schwedischen Material kamen noch drei weitere Druckausgaben zum Vorschein, zwei der Kgl. Bibliothek in Stockholm und eine der Kgl. Universitätsbibliothek in Uppsala.

Die einzelnen Textversionen des *Dialogus* in den lateinischen Handschriften sind verglichen mit der Version in den Drucken sehr viel inhomogener und weichen deutlich von einander ab. Offensichtlich hat erst die Tradierung durch das typographische Medium diesem ursprünglich oral organisierten Text eine einheitlichere Fassung gegeben. Die lateinische Drucktradition wird von Benary in drei Gruppen unterteilt.[62] Die ersten beiden unterscheiden sich hauptsächlich durch den Titel. Er lautet für die erste Gruppe *Di/y/üalogus Salomonis et Marcolfi* bzw. *Salomonis et marcolphus dyalogus*, der Titel der zweiten hingegen ist viel umständlicher und wird der Einfachheit halber kurz *Collationes* genannt.[63] Als dritte Gruppe unterscheidet man die Versionen, die als Teil eines umfangreicheren Werkes erschienen sind. Zu nennen ist hier der Text als Anhang zu den *Proverbialia Dicteria* des Andreas Gartner und als Beigabe einer Ausgabe der *Epistolae obscurorum virorum* von 1643.

Das Verhältnis der Drucke zu den Handschriften wird von Benary und Kilian näher erläutert.[64] Der Aufstellung dieser Autoren ist zu entnehmen, daß sich die lateinische Drucktradition auf einige wenige Handschriften

---

[61] Vgl. hierzu Griese, *Salomon und Markolf,* Kapitel II, S. 23-75; siehe dort die Kurzbeschreibungen der Handschriften und Drucke. Sie erwähnt noch vier weitere Zeugen, die heute verloren sind. In der Zählung sind Inkunabeln, Drucke und die Gartnerschen Ausgaben inbegriffen.

[62] Benary, *Dialogus*, S. XXIXf., vgl. auch Griese, *Salomon und Markolf,* S. 59f.

[63] Der vollständige Titel lautet: *Collationes quas dicuntur fecisse mutuo rex Salomon sapientissimus et Marcolphus facie deformis et turpissimus tamen ut fertur eloquentissimus [sequuntur Marcolphus].*

[64] Benary, *Dialogus*, S. XXXI-XXXIV, mit Stemma und Übersichtstabelle über die Sprüche S. XXXV-XXXVIII, dann Kilian, Jürgen, Studien zu den Hamburger niederdeutschen Volksbüchern von 1502, in: *NdJb* 62 (1936, recte 1937), Hamburg 1937, S. 16-69, S. 55f. u. 64f., siehe da auch die Stemmata und die Tabelle 4.

zurückführen läßt (Hss. Q und T nach Benary), während die deutsche Drucktradition wiederum in die Nähe der von Benary als Ausgangspunkt für seine kritische Edition des lateinischen Textes genutzte Handschrift C (Griese Wü) gehört. Nach Grieses Aufstellung ist die Überlieferung des lateinischen Textes in handschriftlicher Form schwerpunktmäßig im süddeutschen und österreichischen/südtirolerischen Raum einzuordnen. Die lateinische Drucktradition hingegen geht mit einigen Ausnahmen von nord- und niederdeutschen Städten (Köln, Antwerpen, Deventer, Leipzig) aus, die deutsche hauptsächlich von den Druckerstädten Augsburg und Nürnberg.[65]

Bei den lateinischen Drucken wird deutlich, daß die *Di/y/üalogus*-Gruppe und die *Collationes*-Gruppe im allgemeinen eine übereinstimmende Spruchpaaranordnung bieten.[66] Beide Gruppen sind generell nicht illustriert, doch können mitunter Titelholzschnitte vorkommen.[67] *Explicit* und *Incipit* stimmen in beiden Gruppen in der Regel überein.[68]

Aus allen drei Gruppen, der Redaktion des *Dialogus*, der *Collationes* und der Mitüberlieferung in den *Proverbialia Dicteria* und den *Epistolae obscurorum virorum* von 1643, lassen sich Exemplare in Schweden nachweisen. Daher kann mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden, daß der Text zumindest gegen Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts in Schweden auf Latein schriftlich verbreitet war. Die Möglichkeit, daß man den Text in Schweden auch auf Deutsch rezipierte und das schon zu Alberts Zeit, ist weniger wahrscheinlich, aber immerhin gegeben (besonders in Stockholm, wo während der Hansezeit viele Deutsche lebten).[69]

Insgesamt finden sich heute in Schweden sechs Exemplare auf Latein plus zwei Versionen als Beigaben der *Proverbialia Dicteria* und der *Epistolae obscurorum virorum.* Collijn verzeichnet fünf Inkunabelexemplare, vier aus Uppsala und eines aus Stockholm, wo ich noch ein sechstes aus dem

---

[65] Vgl. die Aufstellung zu den Handschriften Griese, *Salomon und Markolf,* S. 31-58. Sie schreibt S. 59 zusammenfassend: „Hauptsächliche Überlieferungsregionen des >Dialogus< in seiner handschriftlichen Form scheinen Süddeutschland (Schleyern, Regensburg/Benediktiner, Benediktbeuern, Herrenwörth, Mondsee, Ostfranken) und Österreich/Südtirol (Klosterneuburg, Kremsmünster, Salzkammergut, Bruck/NÖ, Wien) gewesen zu sein." Vgl. zu den Drucken S. 65. Die Ausnahmen sind Straßburg, Speier, nach 1500 auch Nürnberg und Landshut.

[66] Benary, *Dialogus*, S. XXIXf. listet die Unterschiede zwischen diesen beiden Gruppen in bezug auf den Sprichwortteil auf.

[67] Griese, *Salomon und Markolf,* S. 59, Anm. 36 weist auf die Ausnahme hin: ein Druck von Johann Weißburger aus dem Jahre 1514, der ein Holzschnittprogramm von 1+14 Holzschnitten vorsieht. Vgl. auch Curschmann, Marcolfus deutsch, S. 196, wo er bemerkt, daß bei diesem Exemplar die deutsche Drucktradition auf die lateinische zurückgewirkt hat.

[68] Griese, *Salomon und Markolf,* S. 60.

[69] Über die Produktion von lat. und dt. Drucken während dieser Zeit in Schweden vgl. Hansson, *„Afsatt på swensko"*, das Kapitel Språkfördelning S. 55f. Sie schreibt etwa auf S. 58, daß der Anteil deutschsprachiger Werke bei der Produktion erstaunlicherweise gering war, wenn man ‚die großen und wichtigen deutschen Bevölkerungsgruppen in den schwedischen Städten' bedenkt und auch, daß ‚so viele der Bücherproduzenten – Buchdrucker, Buchbinder – eingewanderte Deutsche waren.'

Anfang des 16. Jahrhunderts gefunden habe, das streng genommen nicht als Inkunabel bezeichnet werden kann.[70] Da diese Exemplare für die Tradierung des Textes in Schweden von Bedeutung sind, wird der schwedische Bestand hier einzeln aufgeführt:[71]

Redaktion I: *Dialogus*
1. [Köln: Drucker des Dialogus Salomonis et Marcolfi, um 1473] 4°
Stockholm KB, Berlin SBPK, Cambridge UL, London BL (IA. 4442).
12 Bl. 34 Z.
Exlibris: J. Gomes de la Cortina et Amicorum. Rubr. Maroquin-Einband.
ISTC 94500. BMC I 260. C 5237. Collijn KB 954. Pr 1260. Oates 728. Duff, Dialogus 1, Benary, S. XXIX, Anm. 1. VBI 1060. VK 369 [um 1480]. Griese 1. VGT Tafel 144 [1478-1481].

2. [Schleswig: Steffen Arndes, 1486] 4°
Uppsala KUB (31:259), Berlin SBPK.
14 Bl. mit Seitenzählung. 28-30 Z. Bl. 1a [foliu-Primu-] Titel
Bl. 13b De venerabili Nummo
Bl. 14a [xiii]-14b: De arte mulierum
ISTC 95410. Schmitt, Berlin 1994, 20. Griese 5. LN 54. Collijn KUB 483. Ders.: *Alm. svenska Boktryckareföreningens Meddelanden* X, S. 71-73. Faks.: *Alm. sv. Boktr. Medd.* X, S. 72f. VGT Tafel 57. *Boktryckeri-Kalendern* 1910, S. 12.

3. [Lyon?:] Jehan Frellon, [um 1550?] 8°
Stockhom KB.
Druckerzeichen (seines Vaters?)

Redaktion II: *Collationes*
1. [Deventer:] Jacob de Breda [1485-87] 4°
Uppsala KUB (34:95), Wolfenbüttel HAB [21.5 Gram. (4)]
16 Bl. 28 Z. Bl. 1a Titel, 16 [leer] fehlt. Pergamenteinband. Siegel: M. G. De La Gardie.
ISTC 95400. C 5232. CA 452. Collijn KUB 484 [ca. 1487]. Duff, Dialogus 6 [um 1486]. IG 2388. Griese 3.

2. [Leipzig: Konrad Kachelofen, o.J.] 4°
Uppsala KUB (35:167), London BL (IA. 11655).
TH
12 Bl. 31 Z. Rubriz. Bl. 1a [Titel], darunter der Holzschnitt mit Salomon und Markolf. Bl. 1b leer. Bl. 2a [C]Um staret Salomon super solium Da/ etc.

---

[70] Entsprechend wird dieser auch nicht im ISTC. The illustrated ISTC on CD-ROM. Primary Source Media in association with the British Library, 1996 aufgeführt, der die Grenze im Jahr 1500 zieht.

[71] Diese Drucke sind bei Griese, die eine Aufstellung bis in die ersten beiden Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts vornimmt, nicht verzeichnet. Zu den folgenden Siglen vgl. das Literaturverzeichnis.

ISTC 97600. C 5236. Pr 2899. Collijn KUB 485. Duff, Dialogus 12. Schramm XIII, 107. IB 87, S. 38. IBP 4867 [ca. 1488?]. BMC III, 630. Schreiber 5184 (ca. 1493). Griese 14.

3. [Deventer: Jacob de Breda, o.J.] 4°
Uppsala KUB (36[b]:152), Den Haag KB.
TH
10 Bl. Bl. 1 [Titel], darunter ein Holzschnitt mit den Sinnbildern der vier Evangelisten. Bl. 1b leer. B. 2a []Um staret Salomon sup soliu Da/ etc.
ISTC 98000. CA 459. Collijn KUB 1520. Goff, S-98 [um 1490]. Duff, Dialogus 20. Oates 3548. IDL 4014 [16. Nov. 1492-7. Aug. 1496]. Griese 12. HMT 66.

Die *Proverbialia Dicteria* von Andreas Gartner sind sowohl für die Rezeptionsbedingungen als auch für den Gebrauchszusammenhang des Markolf im 16. und 17. Jahrhundert relevant. Es handelt sich hierbei hauptsächlich um eine Sprichwortsammlung umfangreicheren Stils, deren Beiträge in der Mehrzahl nicht von Gartner selbst stammen.[72] Die Beliebtheit des zu seiner Zeit sehr angesehenen Werkes geht jedoch auf die in der Sprichwortsammlung ab der zweiten Auflage von 1570 zusätzlich aufgenommenen Texte zurück. Diese „offensichtlich für den Schulgebrauch hergestellte Sammlung“[73] besteht aus einer Reihe populärwissenschaftlicher Beigaben, allgemeiner Lebensregeln, Gesundheitsratschlägen, satirischer Texte und – immer an letzter Stelle – dem *Dialogus Salomonis et Marcolfi.*

Griese kennt zwölf Ausgaben, die zwischen den Jahren 1566 und 1619 erschienen sind.[74] Von den beiden in Schweden vorhandenen Exemplaren

---

[72] Griese, *Salomon und Markolf,* S. 66 schreibt dazu: „Die >Proverbialia Dicteria< versammeln seit der Zweitausgabe von 1570 unter 355 alphabetisch geordneten Loci communes (von *Auspicium seu Initium* bis *vulnera, vultus* und *vxor*) ca. 1900 lateinische Dicta mit der folgenden deutschen Vers- oder Prosaübertragung.“ Gartners Werk geht auf die niederländischen *Proverbia communia sive seriosa* mit 12 Drucken aus den Jahren 1480 bis 1497 zurück, die erste größere Sprichwortsammlung in einer germanischen Sprache. Dazu wieder Griese, *Salomon und Markolf,* S. 67: „Ob Gartner dabei direkt auf die >Proverbia communia< zurückgriff oder auf Bruno Seidels >Loci communes<, die ebenso auf den >Proverbia communia< beruhen, bleibt offen.“ In dem Werk sind 803 Sprichwörter aufgezählt, die alphabetisch geordnet und jeweils als in sog. leoninischen Hexametern verfaßte lateinische Übersetzungen beigefügt sind. Von diesen hat Gartner 570 der lateinischen und eine Anzahl der deutschen Sprichwörter in seine *Proverbialia Dicteria* aufgenommen. Vgl. dazu B.W.Th. Duijvestijn Artikel >Proverbia communia<, im *VL* 7, 1989, Sp. 871-873. Zu dem folgenden ebd. und aus dem Artikel über Andreas Gartner in der *ADB*, Bd. 8 von J. Franck. Darüber hinaus ders.: Zur Quellenkunde des deutschen Sprichworts, in: *Archiv* 40, 1867, S. 99-117, hier S. 110-113 und *Archiv* 41, 1867, S. 139-142, 167f. (Nachträge), hier als Franck abgekürzt. Mit der verkürzten Angabe Richter ist Günter Richters Artikel Christian Egenolffs Erben 1555-1667 gemeint, in: *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 7, 1967, Sp. 449-1130.

[73] Duijvestijn, Proverbia, Sp. 872.

[74] Griese, *Salomon und Markolf,* S. 67f. ohne die schwedischen Exemplare, vgl. da auch die Aufstellung und Charakterisierung der einzelnen Texte, die in Gartners Werk mit dem *Dialogus* zusammen überliefert werden.

gehört der Druck aus Uppsala einer früheren Auflage an, die den *Dialogus* noch nicht mitüberlieferte. Das Stockholmer Exemplar hingegen hängt den Text an. Hier folgen die genaueren Angaben:

1. Proverbialia dicteria, ethicam et moralem doctrinam cõplectentia, Versibus veteribus Rhytmicis, ab antiquitate mutuatis, vnà cum Germanica interpretatione, conscripta, & studiosè collecta: nunc denuò recognita, à mendis repurgata & aucta, ac ad iuuandam memoriam, expeditioremque lectoris vsum, in locos communes redacta, vt non modò docere, sed & delectare simul queant.
Frankfurt/M.: Christian Egenolffs Erben, 1572. 8°
Uppsala KUB, Ex.: Berlin SBPK (Yd 1858 R), Straßburg SB, Wien ÖNB.
Griese S. 67, Nr. 3. Richter Nr. 303. Franck S. 100. Bebel/Suringar S. LI.

2. Dicteria proverbialia, rythmica, ab antiqvitate mvtvata, et doctrinam ethicam complectentia, cum versione Germanica Andreae Gartneri Mariaemontani. His accesservnt MARCOLPHVS, Regulae Nuptiales, Sortilegium Rhythmaticum, Prognostica seu Practica perpetua, Praecepta valetudinis & morum, Monopolium Philosophorum. Ita vt vna eademqve opera prodesse simul & delectare voluerimus.
Frankfurt/M.: Vinzenz Steinmeyer, 1619. 8°

Ex.: Stockholm KB, Stuttgart LB.
Griese S. 68, Nr. 12. Richter Nr. 757. Franck S. 102-110.

Von Gartners Werk gibt es also ein Exemplar von 1619 in der Königlichen Bibliothek in Stockholm, das den *Dialogus* als Beigabe bietet. Daneben finden sich drei Ausgaben der *Epistolae obscurorum virorum* von 1599, 1643 und 1710, doch bietet erst die Ausgabe von 1643, die offensichtlich von Gartner selbst besorgt wurde,[75] neben verschiedenen anderen lateinischen Beigaben auch den *Dialogus*.[76] Diese Versionen haben indessen nicht als Vorlage für die schwedische Übersetzung gedient, da sich der Übersetzer nicht an den lateinischen Drucken – auch nicht denen, die von Gartner geboten werden – orientierte, sondern, wie nun zu zeigen sein wird, von der deutschen Drucküberlieferung ausging. Dennoch bestätigt die Übersicht über die in Schweden befindlichen Exemplare, daß der lateinische Text durchaus in Schweden verbreitet und bekannt war.

---

[75] Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 34: „It was afterwards appended by Gartner to the 'Epistolae Obscurorum Virorum,' Frankf. 1643 (but not to the edition of 1599), with a slight but important change in the title, the conclusion of which now stands, ‚latinitate donatae, et nunc primum, animi et *falsi* leporis gratia, editae.'"

[76] Die *Epistolae obscurorum virorum ad venerabilem virum magistrum Ortvinum Gratium Daventriensem* ist eine anonym erschienene, humanistische Satire, die sich gegen die scholastische Wissenschaft und Theologie richtet. Sie ist in Form von 110 fingierten Briefen an den Magister Ortwin Gratius (um 1481-1542) aufgebaut. Zu den EOV vergleiche das Kapitel 2. Die *Epistolae Obscurorum Virorum* (1515/1517), S. 102-118 bei Könneker, Barbara, *Satire im 16. Jahrhundert. Epochen – Werke – Wirkung*, München 1991 (Arbeitsbücher zur Literaturgeschichte), mit weiterführender Literatur.

Der lateinische Text des *Salomon und Markolf* ist als historisch-kritische Ausgabe von Benary zugänglich gemacht worden.

Die hochdeutsche Tradition

a) Die handschriftliche Überlieferung

Die deutsche Übersetzung des lateinischen *Dialogus Salomonis et Marcolfi* mit dem Titel *Salomon und Markolf* ist in handschriftlicher Form kaum überliefert. Die auf uns überkommenen Fassungen sind voneinander unabhängig und auch genetisch nicht mit der Drucküberlieferung verbunden.[77] Der Forschung sind heute drei vollständige Fassungen und ein kurzer Auszug des Textes bekannt. In der Stockholmer KB fand ich noch eine weitere Handschrift (B 691), die leider beschädigt ist, aber fast die Hälfte des Textes bietet und sich auf 1472 datieren läßt. Sie ist in der Forschung unbekannt und soll darum hier ausführlicher beschrieben werden.[78] Der neue Fund bestätigt die Forschungsmeinung, daß die handschriftlichen Fassungen auf unterschiedliche lateinische Vorlagen zurückgehen und als unabhängige Übersetzungen anzusehen sind. Es folgt eine kurze Aufstellung der bekannten Handschriften, um diesen neuen Fund einzuordnen. Die Beschreibungen sind kurz gehalten, da einerseits bereits umfassende Sekundärliteratur vorhanden ist, und andererseits die deutschen Handschriften, wie weiter unten gezeigt wird, für die Tradierung des Textes nach Skandinavien keine Rolle gespielt haben. Wichtig für meinen Zusammenhang ist hingegen der Gebrauchszusammenhang dieser volkssprachlichen Übersetzungen, auf die näher eingegangen wird.[79]

1. München BSB Cgm 3974[80]

---

[77] „Von der Breite des Interesses an diesem Text in der Laiengesellschaft der zweiten Jahrhunderthälfte zeugen noch heute nicht weniger als drei handschriftliche Übertragungen, die in keinerlei Beziehung zueinander oder zu der schließlich zum Druck gelangten Fassung stehen". Curschmann, Marcolfus deutsch, S. 179. Die Texte aus den Handschriften waren mir als Kopie oder Mikrofilm zugänglich.

[78] Vgl. zu dieser HS neuerdings: Kurras, Lotte, *Deutsche und niederländische Handschriften der Königlichen Bibliothek Stockholm. Handschriftenkatalog*, Stockholm 2001 (Acta Bibliothecae regiae Stockholmiensis 67). Ich danke Frau Dr. Kurras für die Möglichkeit, schon vor der Drucklegung Einblick in ihr Material nehmen zu können.

[79] Für ausführliche Informationen zu diesen Überlieferungsträgern vgl. Griese, *Salomon und Markolf*, Kapitel VI, vor allem die Seiten 194-206. Dort findet sich eine genaue Beschreibung der Texte, die im direkten Umfeld des *Salomon und Markolf* tradiert werden, sowie die Literatur zu den einzelnen Handschriften.

[80] Regensburg, St. Emmeram, Papier, 323 Bl. 29,5 x 20,5 cm, bairisch-österreichische Sammelhs: I: zwischen ca. 1440-66, fol. 1-19, 114-123, 168-321; II: ca. Mitte 15. Jh., fol. 92-113; III: 2. V. 15. Jh. fol. 124-167. Vgl. bei Schneider, Karin, *Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München*, Bd. V, 6, Wiesbaden 1991, S. 504-

Im fünften Faszikel, fol. 168-215, ist die deutsche Prosafassung des *Salomon und Markolf* neben und um Ulrich Boners deutschem *Edelstein* herum aufgeschrieben, der selbst wiederum mit lateinischen Kommentaren und Verweisen versehen ist.[81] Der deutsche *Markolf* ist eine Übersetzung der lateinischen Kurzfassung des *Dialogus,* die in dem Faszikel direkt auf den *Edelstein* folgt, aus 54 Spruchpaaren besteht und nach dem Fladenschwank endet.[82] Nach der Übersetzung der lateinischen Kurzfassung folgen als Ergänzung um Boners *Edelstein* herum Nachträge, die die Kurzfassung des Lateinischen zu einer Langfassung vervollständigen.

> Die Prosafassung des >Salomon und Markolf< befindet sich im Cgm 3974 in verschiedenen Sprach- und Bildungsebenen (lat.-dt.) und unterschiedlichen Verwendungsbereichen (Übersetzung für geistliche Unterweisung im Unterricht und privates Interesse an der Ergänzung zu einer Vollform.)[83]

Diese inhaltsreiche Handschrift ist „offensichtlich von einem Schulmann über Jahre hinweg zu beruflichen Zwecken teils zusammengetragen, teils selbst geschrieben und v.a. (lateinisch) glossiert und durch zahlreiche Querverweise >benützbar< gemacht" worden.[84] Für die Handschrift ist sowohl die Zweisprachigkeit wie die bildhafte Ausschmückung kennzeichnend, und in der Forschung ist oftmals hervorgehoben worden, daß diese beiden Kriterien auf den Gebrauchszusammenhang der Lateinschule deuten.[85] Curschmann hebt noch eine Darstellung des Äsop hervor, die eine ganze Seite des Codex einnimmt und am Ende des *Edelsteins* (213^{r}) beigegeben wird, sowie die halbseitige Illustration des Bauernpaares vor König Salomon,[86] um auf die enge Verflechtung des Äsop-Stoffs mit dem Markolf aufmerksam zu machen. Diese Parallele in der Anwendung ist noch im 17. Jahrhundert an dem Titelblatt der ersten schwedischen Ausgabe ersichtlich, die wiederum mit einem Tierfabelholzschnitt versehen ist.

---

519 die Inhaltsbeschreibung und weitere Literatur zu dieser Handschrift. Dort erfährt man, daß in diesem dreiteiligen Codex der II. und III. Teil vom Hauptschreiber nachträglich in Teil I eingearbeitet worden sind. Im ersten Teil lassen sich acht unterschiedliche Faszikel zählen; wichtig ist hier der fünfte Faszikel, fol. 168-215.

81 Vgl. Schneider, *Die deutschen Handschriften,* S. 516f.

82 Der Text folgt auf fol. 213^{va}-215^{rb} (plus 206^{vb} u. 215^{va}). Schneider, *Die deutschen Handschriften,* S. 506 beschreibt die Hand des Hauptschreibers als „kalligraphische Bastarda" und datiert sie auf „vor 1450".

83 Griese, *Salomon und Markolf,* S. 196.

84 Curschmann, Marcolfus deutsch, S. 180.

85 „Denn sowohl die Illustrationen von der hier verwendeten Art wie die deutschen Übersetzungen haben die Aufgabe, den Lateinunkundigen Teilhabe an der lateinischen Schriftkultur [...] zu vermitteln"; Grubmüller, Klaus, Elemente einer literarischen Gebrauchssituation. Zur Rezeption der aesopischen Fabel im 15. Jahrhundert, in: *Würzburger Prosastudien II, Kurt Ruh zum 60. Geb.*, hg. v. Peter Kesting, München 1975 (Medium Aevum 31), S. 139-159, S. 143. Vgl. auch Henkel, *Deutsche Übersetzungen,* S. 190.

86 Vgl. die Abb. 1 bei Curschmann, Marcolfus deutsch, S. 181.

2. Alba Julia (Karlsburg) Bibl. Batthyányana Cod. I 54[87]
Das deutsche Prosastück *Salomon und Markolf* wird hier *historia Marcolfi* genannt. Die Handschrift trägt das Besitzerwappen Ortolfs von Trenbach d.J. (1430-1502), das sich auf den *Melibius* und den *Markolf* bezieht. Es finden sich keine Illustrationen. Bei dieser Fassung des *Markolf* in drei Büchern umfaßt das erste Buch die Spruchpaare, während sich die Zäsur zwischen dem zweiten und dritten Buch vor der Episode um das Salomonische Urteil findet. Diese Fassung bietet eine vollständige Schwankreihe (20 Schwänke) und eine Spruchpaarauswahl von 84 Paaren. Nicht zuletzt aufgrund der spezifischen Spruchpaarauswahl läßt sich heute keine bekannte lateinische Version als Vorlage ausmachen.[88] Zur Verwendung des Textes schreibt Griese: „Im Gegensatz zu dem Gebrauchszusammenhang der Schule und geistlichen Unterweisung in Cgm 3974 liegt in Cod. I 54 der Batthyányanischen Bibliothek das Interesse eines Privatmannes vor, der sich diese Texte abschreiben (oder gar übersetzen) läßt."[89] Anhand der Sekundärliteratur kann über das Rezeptionsinteresse der beiden hier zusammengestellten Texte gesagt werden, daß sie auf unterhaltende Lehrhaftigkeit für den interessierten Laien ausgerichtet sind.

3. Stockholm KB B 691[90]
Papier, 272 Bl., 29 x 21 cm, 1472.
Datierung: fol. 245va: *Finitus est iste liber in nomine domini Ihu Christi sub anno incarnacionis ipsius 1472 feria quarta post festum resurreccionis.*
Diese bairisch-österreichische Sammelhandschrift, Provenienz Anna Thannhäuserin,[91] ist von mehreren Händen zweispaltig in einer Bastarda geschrie-

---

[87] Papier, 131 Bl., 29,5 x 22 cm, 1469. Die ebenfalls in bairisch-österreichischer Mundart geschriebene Handschrift enthält nur deutsche Prosastücke und ist von zwei sehr unterschiedlichen Händen geschrieben. Die ersten beiden Beiträge, die starke Verkürzung der Lehrerzählung *Liber consolationis et consilii* des Albertanus von Brescia, der *Melibius* (fol. 2^{r}-54^{r}) und der *Salomon und Markolf* (fol. 55^{r}-70^{v}) stammen von derselben Hand. Unmittelbar darauf findet sich die Datierung der Handschrift auf 1469 (fol. 70^{v}). Vgl. weiter Curschmann, Marcolfus deutsch, S. 183ff. und Griese, *Salomon und Markolf,* S. 197ff.

[88] Daß eine lateinische Fassung vorgelegen hat, läßt sich an einigen noch erhaltenen lateinischen Worten, wie ein lateinisches *genuit* am Beginn einiger Sprüche, erkennen. Es sind die Spruchpaare 9a, 16ab, 74a, 141a. Vgl. Curschmann, Marcolfus deutsch, S. 186, Anm. 58 und Griese, *Salomon und Markolf,* S. 200, Anm. 19.

[89] Griese, *Salomon und Markolf,* S. 200. Vgl. den diplomatischen Abdruck des Textes bei Griese im Anhang I, S. 283-298.

[90] Vgl. die Beschreibung der Handschrift neuerdings bei Kurras, *Deutsche und niederländische Handschriften*, S. 78-80.

[91] Dieselbe Provenienz haben in der Stockholmer KB auch der Codex A 191, Wien 1444, mit Predigten von Nikolaus von Dinkelsbühl und A 192, aus der Mitte des 15. Jhs., mit Fastenpredigten, *Buch von den Sünden*, Dietrich von Apoldas *Vita S. Elisabethae* (dt), *Jesu dulcis memoria* (dt), *Meister Eckharts Wirtschaft*, Vom geistlichen Sterben, Jungfrauenspiegel, beides ebenfalls Kriegsbeuten aus der Dietrichsteinschen Bibliothek Schloß Nikolsburg (1645). Der Inhalt der Hss nach Kurras, *Deutsche und niederländische Handschriften.*

ben. Sie ist mit roten Rubriken und Initialen versehen, und in der Regel finden 28 bis 32 Zeilen pro Seite Platz. Bei den Blattverlusten handelt es sich um Stellen, an denen verschiedene Blätter herausgeschnitten worden sind, die offensichtlich mit Ornamenten oder Illustrationen versehen waren. Der Anfang der Handschrift ist defekt.

1^{ra}-245^{va}
Bruder Berthold: Rechtssumme.[92] Anfang fehlt: [...] *hie gesprochen ist. Auch mag ain pharrer oder sein capplan. [...] 231^{rb} [...] oder sy ettwenn miteinander allsambt* etc. 232^{ra}-245^{va} Inhaltsverzeichnis *Wouon der pabst den menschen gemancklich abloset*

246 leer

247^{ra}-249^{vb}
Die deutsche Prosafassung des Salomon und Markolf, mit neuer Hand geschrieben, wie Alba Julia in drei Büchern, Fragment. Der Text beginnt ab dem 8. Kapitel (Katzenschwank), auf fol. 247^{va} folgt die Überschrift: Das dritt puch Marcolfi seiner histori, vor dem Kapitel 11, dem Salomonischen Urteil. Der Text ist dann vollständig bis zur Freilassung des Markolf nach der vergeblichen Baumsuche erhalten. Inc.: *das wil ich pewärn ee ich slaffen gee. Und do es nu abent was warden do was Marcolfus vnd het drey meis im erml verporgen* [...] Expl.: *also liessen si in dauon gen sein weg.*

249^{vb}-262^{va}
Jakob Engelin: Aderlaßtraktat:[93] *Alles das hernach geschrieben stet das leret sunderlich wi man zu der ader lassen sull.*

263
Pesttraktate und chronologische Notizen.

Ebenso wie Alba Julia bietet diese Handschrift den Text in drei Büchern, stellt aber eine andere Textfassung dar. Mit einem Seitenblick auf Alba Julia kann man annehmen, daß die Zäsur zwischen dem ersten und dem zweiten Buch ebenfalls zwischen dem Sprichwortteil und dem Schwankteil vorgesehen war, denn genauso wie Alba Julia gliedert B 691 den Schwankteil

---

[92] Nach Kurras, *Deutsche und niederländische Handschriften*, S. 78: „Bisher unbekannte Handschrift der Redaktion A". Vgl. Weck, Helmut, *Die „Rechtssumme" Bruder Bertholds. Eine deutsche abecedarische Bearbeitung der „Summa confessorum" des Johannes von Freiburg. Die handschriftliche Überlieferung*, Tübingen 1982 (Texte und Textgeschichte 6) und *Die „Rechtssumme" Bruder Bertholds. Eine deutsche abecedarische Bearbeitung der „Summa confessorum" des Johannes von Freiburg, Synoptische Edition*, Bd. 1-4, hg. v. Georg Steer u.a., Tübingen 1987 (Text und Textgeschichte 11-14).

[93] Nach Kurras, *Deutsche und niederländische Handschriften*, handelt es sich um den *Prager Sendbrief* und ein Exzerpt vom *Sinn der höchsten Meister von Paris*. Vgl. dazu Bergmann, Heinz, Engelin, Jakob (Meiter Jakob von Ulm), in: *VL* 2, Berlin, New York, Sp. 561-563, Keil, G., Gallus von Prag (von Strahov), *VL* 2, Berlin, New York, Sp. 1065-1069 und ders., ‚Sinn der höchsten Meister von Paris', *VL* 8, Berlin, New York, Sp. 1281-1283.

noch einmal vor dem Salomonischen Urteil in ein drittes Buch.

Neben den folgenden textkritischen Beobachtungen weist auch die Geschichte der Handschrift darauf hin, daß sie trotz ihrer Präsenz in Schweden nicht als Anregung für die schwedische Übersetzung gedient haben kann, da sie erst 15 Jahre nach dem Erscheinen des schwedischen Drucks, zwischen dem 7. und 17. April 1645, in schwedische Hände gelangte.[94] Auf dem Weg nach Wien besetzte das schwedische Heer die damals an der österreichischen Grenze gelegene Stadt Nikolsburg (Mikulov) mit dem dazugehörigen Schloß. Hier befand sich zu der fraglichen Zeit eine weitberühmte Bibliothek, namentlich die Dietrichsteinsche, die nach der Eroberung als wichtigste Bücherbeute des Krieges nach Schweden gelangte. Die Bibliothek wurde Eigentum der als Gelehrte wie Büchersammlerin bekannten Königin Christina, die später bei ihrer Abdankung große Bücherbestände zuerst 1654 in die spanischen Niederlande und dann 1655 nach Rom mitnahm. Davon waren auch Teile der Dietrichsteinschen Bibliothek betroffen, doch ist B 691 eine der ursprünglich Dietrichsteinschen Handschriften, die Christina nicht mitnahm.

4. Leipzig UB Rep. II 159 (vormals Stadtbibliothek)[95]

In dieser Handschrift findet sich am Anfang die deutsche Prosaversion des *Salomon und Markolf* (Benary K) vor der deutschen Prosafassung der *Sieben weisen Meister.* Wegen Blattverluste in der Handschrift zählt Griese in dieser Fassung des *Markolf* 59,5 Spruchpaare und von den üblichen 20 Schwankepisoden nur 17,5.[96] Eine eindeutige lateinische Vorlage läßt sich wiederum nicht ausmachen, doch weist Griese, wie schon Benary, auf einige lateinische Handschriften hin, die dieser besonders nahestehen.[97] Der Inhalt besteht hauptsächlich aus Scherzreden, einem Fragment einer lateinischen Erzählung, Priameln und Fabeln. Er weist wieder auf Schul- oder sogar Universitätsgebrauch hin, auch wenn das Oktavformat der Handschrift, wie

---

[94] Das folgende nach Callmer, Christian, *Königin Christina, ihre Bibliothekare und ihre Handschriften,* Stockholm 1977 (Acta Bibliothecae regiae Stockholmiensis 30), S. 113-116. Noch ausführlicher über die Dietrichsteinsche Sammlung, aber ohne genauere Angaben der betreffenden Handschriften Walde, Otto, *Storhetstidens Litterära Krigsbyten. En kulturhistorisk-bibliografisk studie*, 2 Bde., Uppsala, Stockholm 1916-1920.

[95] Papier, 130 Bl., 15 z, 10,8 x 11 cm, ostmitteldeutsch (Nürnberg?) 1492. Der Hauptschreiber und Besitzer dieser Handschrift in ostmitteldeutscher Mundart, in der der Schreiberspruch auf die Datierung folgt, war Dietrich Stoß.

[96] Griese, *Salomon und Markolf,* S. 203, vgl. dort auch die Anm. 37. Curschmann, Marcolfus deutsch, S. 188.

[97] ($L(B_3)$ $l(Wr_1)$ $M(W_4)$ $m(Kl_1)$ Kr), vgl. Griese, *Salomon und Markolf,* S. 203, hier ausführlicher zum Verhältnis zu den lateinischen Vorlagen und den individuellen Kürzungen dieses Bearbeiters gegenüber seinen lateinischen Vorlagen. Dazu auch Benary, *Dialogus*, S. XXXIff. Vgl. Curschmann, Marcolfus deutsch, S. 188 über die Kürzungen gegenüber der Vorlage, die jeweils die Gewichtung der Aussage verändern können, sowie dort die ausführlicheren Zitate aus der Hs.

Kiepe bemerkt hat, eher auf Privatgebrauch schließen läßt.[98]

5. München BSB Cgm 713[99]

Diese Handschrift tradiert lediglich einen Textausschnitt des *Salomon und Markolf*, genauer den Anfang der Geschichte mit der Personenbeschreibung des grotesken Bauern und seiner Frau. Der Codex stellt wieder hauptsächlich Priameln, lehrhafte Reimpaarsprüche und Mären zusammen, ohne dabei an Zweisprachigkeit interessiert zu sein. Denn im Gegensatz zu der Leipziger Handschrift, die ihr dem Inhalt nach verwandt ist, fehlen lateinische Texte oder Kommentare ganz. Vielmehr steht hier die Unterhaltung im Vordergrund, die mit nützlich-didaktischen Texten kombiniert wird. Eine direkte lateinische Vorlage läßt sich wiederum nicht ausmachen.

Mit Blick auf die Darstellung des Bauernpaares in Husby-Sjutolft ist dieser offensichtlich bewußt gewählte Ausschnitt des Textes besonders wichtig. Wie Curschmann bemerkt, scheint es der Sammler dieser Handschrift, die wie die Wandmalereien ebenfalls um 1480 datiert wird,[100] gezielt auf die Personenbeschreibungen abgesehen zu haben. Offensichtlich gab es zu diesem Zeitpunkt ein Rezeptionsinteresse, das sich auf die bildhafte Ikonographie der beiden Figuren konzentrierte.[101] Allerdings ist die dem Fragment folgende Seite (fol. 4^{v}) leer geblieben, und Curschmann vermutet, daß der Text ggf. hätte weitergeschrieben werden können.[102] Doch folgt der *Salomon und Markolf* in der Handschrift auf den ebenfalls nur in seinem Anfang überlieferten Text *Vom Pauker von Niklashausen*, und es kann der Schluß gezogen werden, daß der Sammler überhaupt nur an Textanfängen interessiert war, weil er vielleicht im Sinne der *ars memoria* den Rest des

---

[98] Vgl. Kiepe, Hansjürgen, *Die Nürnberger Priameldichtung. Untersuchungen zu Hans Rosenplüt und zum Schreib- und Druckwesen im 15. Jahrhundert*, München 1984 (MTU 74), S. 367-369.

[99] Papier, VII+255 Bl., 22 x 15,8 cm, Raum Nürnberg/Bamberg, ca. 1460-80, Teilüberlieferung. Die ausführliche Beschreibung stammt wiederum von Karin Schneider, *Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek*, Bd. V, 4. Cgm 691-867, Wiesbaden 1984, S. 57-78, und Kiepe, *Nürnberger Priameldichtung*. Vgl. wieder Curschmann, Marcolfus deutsch, S. 189f. und Griese, *Salomon und Markolf*, S. 203ff. In diesem zweiteiligen Codex (fol. 1-63 u. 63a-245) befindet sich der *Salomon und Markolf* im ersten Teil, auf den sich das folgende und die Datierung bezieht. Der Textausschnitt fol. 3^{v}-4^{r}.

[100] Vgl. dazu Nilsén, Anna, *Program och funktion i senmedeltida kalkmåleri. Kyrkmålningar i Mälarlandskapen och Finland 1400-1534*, Stockholm 1986, S. 18.

[101] Darauf weist der Umstand hin, daß der Schreiber die Überschrift der Handschrift zu diesem Text, *Von Marcolfo vnd seiner hawßfrawen,* direkt aus dem Text übernommen haben könnte, in dem es gleich zu Beginn heißt „vnd sein haußfraw was mit im da". Vgl. Curschmann, Marcolfus deutsch, S. 189.

[102] Curschmann stellt ebd. allerdings die Vermutung an, daß dieses Blatt gar nicht zum Weiterschreiben vorgesehen war, sondern „nicht mehr als eine Kladde, die mehr oder weniger zufällig ihren Weg in die Handschrift fand" darstellt.

Textes bereits im Gedächtnis bewahrt hatte.[103]

b) Die Drucküberlieferung

Von den volkssprachlichen deutschen Druckversionen, die direkte anonyme Übersetzungen der lateinischen Prosa sind, tragen die meisten den Titel *Frag vnd antwort [kunig] Salomonis vnd marcolfy*. Es darf angenommen werden, daß der deutschen Druckprosa eine lateinische Handschrift aus dem Umfeld von Wü als Vorlage gedient hat.[104] Die Sekundärliteratur bietet verschiedene Aufstellungen zu den Drucken, die hier wieder herangezogen wurden.[105] Griese kennt 24 Versionen von 1487 (Max Ayrer, Nürnberger) bis zu einer Ausgabe vom Anfang des 18. Jahrhunderts. Bei dem Vergleich vorgelegen haben mir vor allem Drucke aus dem 15. und 16. Jahrhundert: neben dem frühesten Ayrerdruck, der sowohl für die Text- wie für die Bildgestaltung maßgeblich wurde, auch der wichtige Druck des Ambrosius Huber aus Nürnberg von um 1500.[106] Da dieser wegweisend für die Ausstattung der weiteren Drucktradition wurde, wird er dem folgenden Textvergleich zugrundegelegt.[107]

Die weite Verbreitung der Druckprosa ist an einer umfangreichen Inkunabel- und Drucktradition abzulesen. Im Gegensatz zu den verschiedenen, voneinander unabhängigen handschriftlichen Versionen bietet die Drucktradition in der Textausformung ein einheitliches Bild.[108] Der Schwankteil ist dabei besonderes wichtig, da hier die markantesten Veränderungen durch den Medienwechsel hervortreten. Schon von den frühesten Drucken an ist dieser mit einem Bildprogramm von 15 Holzschnitten

---

[103] Die Textanfänge funktionieren hier im Sinne von *imagines agentes*. Vgl. dazu ausführlicher den Exkurs zur *ars memoria*. Den Textausschnitt von Cgm 713 bietet Griese, *Salomon und Markolf*, S. 206.

[104] Vgl. Kilian, Studien, S. 64 und Griese, *Salomon und Markolf*, S. 194.

[105] Vgl. neben der Übersicht bei Griese, *Salomon und Markolf*, S. 206-210 auch Gotzkowsky, Bodo, *„Volksbücher". Prosaromane, Renaissancenovellen, Versdichtungen und Schwankbücher. Bibliographie der deutschen Drucke, Teil 1: Drucke des 15. und 16. Jahrhunderts*, Baden-Baden 1991 (Bibliotheca Bibliographica Aureliana CXXV), S. 264-276, sowie die Rezension dazu Schanze, Frieder, Bodo Gotzkowsky, „Volksbücher". Prosaromane, Renaissancenovellen, Versdichtungen und Schwankbücher, in: *PBB* 118 (1996), S. 314-324, S. 323f.

[106] Griese, *Salomon und Markolf*, S. 208 Nr. 7. Der Ayrerdruck ist als Faksimile bei Curschmann, Marcolfus deutsch, S. 240-255 geboten. Im übrigen standen mir neben dem Druck von Ambrosius Huber folgende Drucke als Kopie oder Mikrofilm zur Verfügung: Schobsers Druck von 1490 (Griese Nr. 3), Kachelofens Druck von 1490/1500 (Griese Nr. 4), Froschauers Druck von um 1503 (Griese Nr. 8), Gutknechts Druck von 1520 (Griese Nr. 9) sowie alle in Schweden befindlichen und hier aufgeführten lateinischen Inkunabeln und Frühdrucke.

[107] „Wie in anderen solchen Fällen auch ist Hubers Offizin zur Schaltstelle der Tradition geworden, sogar, was das (reduzierte) Format anlangt." Curschmann, Marcolfus deutsch, S. 196.

[108] Griese, *Salomon und Markolf*, S. 193.

ausgestattet gewesen, wie der Ayrerdruck (Nürnberg 1487), der als Faksimile zugänglich ist, sehr schön zeigt.[109] Die Bilder sind mit einzelnen Überschriften versehen und gliedern so den Text in einer spezifischen Weise. Die Gliederung hat die deutsche Drucktradition allgemein beeinflußt, denn der Text wurde, wenn unbebildert, dann auf jeden Fall in Überschriften eingeteilt wiedergegeben.[110]

Da der Text vor dem Hintergrund der lateinischen Schultradition verschriftlicht wurde, ist es verständlich, daß alle weiteren Fassungen – sowohl die buchliterarischen wie die folgenden volkssprachlichen Übersetzungen – genetisch von der lateinischen abhängig sind. Bedenkt man die Tatsache, daß die lateinische Grundfassung der Würzburger Handschrift Wü von 1434 (Benary C) 142 Spruchpaare zählt, zeigt der Vergleich der einzelnen Spruchpaarreihen eine deutliche Übereinstimmung der Auslassungen in der schwedischen Fassung mit denen der hochdeutschen Drucktradition (siehe Tabelle 1). Die lateinische Drucktradition verkürzt die Reihe der in Wü vollständig vorhandenen 142 Spruchpaare in signifikanter Weise: Bei der *Di/y/üalogus*-Gruppe sind 90 Spruchpaare übrig und bei der *Collationes*-Gruppe 88.[111] Die lateinische Druckprosa wählt jedoch nicht dieselben Sprüche aus wie die volkssprachigen Übersetzungen. Daraus wird der Schluß gezogen, daß bei der Erstellung der lateinischen Drucke ein anderes Rezeptionsinteresse die Auswahl gesteuert hat als bei den deutschen Drucken und daß das mit dem spezifischen Gebrauchszusammenhang der *lingua franca* zusammenhängt.

Das wird auch an dem von Wü gewählten Schluß deutlich, dem die deutsche Prosa folgt. Während die lateinische Drucktradition mit dem oben angeführten *Explicit* schließt, fügt die deutsche einen Schluß an, der weder in einer lateinischen Handschrift noch in einem Druck außer der Handschrift Wü vorkommt. Dort heißt es:

> Et ideo redierunt ad regem Salomonem sibi talia innunciantes. Tunc S. ait: ‚Velim nolim oportet, ut habeam et nutriam te. Date sibi ergo necessaria uite; et habebo eum pro perpetuo famulo. Nam vicit me malicia sua; et ideo, ne amplius molestar ab eo, prouideatis sibi et vxori sue de omnibus necessarijs uite cum uictu et amictu‘.[112]

---

[109] 16 Holzschnitte plus TH. Der Holzschnitt 7 wurde zweimal verwendet. Vgl. das Faksimile bei Curschmann, Marcolfus deutsch, S. 240-255.

[110] So z.B. der Druck von K. Kachelofen von 1490/1500.

[111] Griese, *Salomon und Markolf,* S. 60.

[112] Nach Benary, *Dialogus*, S. 45. „Und deswegen kehrten sie zum König Salomon zurück und berichteten ihm diese Dinge. Da sagte Salomon: ‚Ob ich will oder nicht, so muß ich dich doch behalten und ernähren. Gebt ihm also einen Lebensunterhalt, und ich werde ihn als ewigen Diener halten. Denn seine Bosheit hat mich besiegt, und damit ich von ihm nicht mehr belästigt werde, sollt ihr ihn und seine Frau darum mit allen Notwendigkeiten des Lebens versorgen, mit Nahrung und Kleidung.‘“ Alle folgenden Übersetzungen des lateinischen Grundtextes von I.R.

Sowohl die hochdeutsche als auch die niederdeutsche Druckprosa folgen diesem Schluß, der in der lateinischen Drucktradition ganz fehlt.

Unterschiede bestehen also zum einen in der Makrostruktur in Hinblick auf Anzahl und Anordnung der Spruchpaare des ersten Teils des Prosaromans, Auswahl und Kürzungen im Schwankteil sowie in dem für die deutsche Drucktradition spezifischen Schluß. In der Mikrostruktur fallen neben der charakteristischen Wortwahl die Aufzählung der Ahnenreihe des Markolf und seiner Frau (siehe Tabelle 3), die Nennung der salomonischen Minister und deren Namenreihe sowie bestimmte Druck- und Übersetzungsfehler auf. Aufgrund solcher markanter textueller Unterscheidungsmerkmale läßt sich zeigen, daß der Text, wie er in der deutschen Drucktradition überliefert ist, als Vorlage für die schwedische Übersetzung vorgelegen haben muß.

Aus der Tabelle 1 geht hervor, daß sich die hochdeutschen und skandinavischen Drucke in der Auswahl der Spruchpaare deutlich von der geläufigsten lateinischen Druckversion, den *Collationes,* unterscheiden, und daß der schwedische Übersetzer in der Spruchauswahl der hochdeutschen Drucktradition folgt. Über die Auswahlkriterien lassen sich einige Aussagen machen, die weiter unten abgehandelt werden, wenn auf die Frage nach der Vorlage des schwedischen Übersetzers genauer eingegangen wird. Zuerst sollen noch weitere wichtige Traditionen, die bei dieser Überlegung mit berücksichtigt werden müssen, vorgestellt werden.

Zu der deutschen Prosa gibt es keine Textausgabe; das Faksimile des Ayrer-Druckes von 1487 findet sich in der Veröffentlichung von Curschmann.[113]

Die niederdeutsche und niederländische Tradition

Die niederdeutsche Drucktradition wird durch drei verschiedene Ausgaben vertreten, eine aus Köln, nicht vor 1487, ein Stendaler Druck von 1489, und ein Hamburger Druck von 1502.[114] Hierbei stehen sich der Kölner und der Hamburger Druck besonders nahe, die beide wahrscheinlich auf eine lateinische Vorlage der *Collationes* zurückgehen,[115] während der Stendaler Druck größere Abweichungen aufweist und eher eine Mischform aus einer älteren niederdeutschen und der hochdeutschen Druckversion zu sein scheint.[116] Da

---

[113] Curschmann, Marcolfus deutsch, S. 240-255.

[114] Dazu ausführlich Kilian, Studien. Vgl. auch die Aufstellung bei Griese, *Salomon und Markolf,* S. 211f. Der Kölner Druck bildet die Grundlage der Ausgabe Frantzen, J.J. u. Hulshof, A., (Hg.): *Drei Kölner Schwankbücher aus dem XV. Jahrhundert: Stynchyn van der Krone – Der Boiffen Orden – Marcolphus*, Utrecht 1920. Vgl. auch ISTC 103000: [Cologne: Johann Koelhoff, the Elder, about 1490]. Zum Stendaler Druck vgl. ISTC 102870.

[115] Vgl. hierzu weiter unten den Eintrag im Kommentarteil zu den Sprüchen 64-73.

[116] Kilian, Studien, S. 56f. u. S. 62.

diese Drucke mit Ausnahme von Titelholzschnitten unbebildert sind,[117] rückt sie das ausstattungsmäßig in die Nähe der lateinischen Drucktradition. Diese Beobachtung wird durch die Tatsache unterstützt, daß der Stendaler Druck den gleichen Titelholzschnitt verwendet wie dessen Offizin in einer lateinischen Version von 1484: Markolf steht als kahler *stultus* vor dem aufrecht stehenden König.[118] Gerard Leeu übernimmt bei seiner englischen Fassung von 1492 ebenfalls den Titelholzschnitt des Kölner Drucks, auf dem Markolf (und seine Frau) mit einer Mistgabel – statt eines Schwertes – vor dem König stehend zu sehen ist.[119] Der niederländische Text, der frühestens in einer Inkunabel von 1501 belegt ist (Antwerpen: Henrick Eckert van Homberch), stellte gleichfalls eine Übersetzung der *Collationes* dar und hat auch einen Titelholzschnitt, der dem Motiv von Leeu nachempfunden ist.[120] Dieser scheint wiederum der englischen Version Gerard Leeus von 1492 nahezustehen, der 1488 in Antwerpen selbst schon einen lateinischen *Dialogus* herausgebracht hatte.[121] Sowohl die niederdeutsche wie die niederländische Tradition gehen direkt auf die lateinische Vorlage (*Collationes*) zurück. Sie sind für die Übersetzung des Textes nach Skandinavien nicht ausschlaggebend gewesen und werden im folgenden nicht eingehender berücksichtigt.

Eine Ausgabe des niederdeutschen Textes haben Frantzen und Hulshof 1920 besorgt, der niederländische ist in der Reihe der niederländischen Volksbücher erschienen.[122]

---

[117] Im Hamburger Druck findet sich noch ein Holzschnitt, der einen Dudelsack blasenden und Trommel schlagenden Mann darstellt. Vgl. Griese, *Salomon und Markolf,* S. 211.

[118] Griese, *Salomon und Markolf,* S. 211: Schramm XII, 346. Vgl. auch bei ihr die Abb. 3 und ISTC 96000: [Magdeburg: Albrecht Ravenstein and Joachim Westphal, about 1484].

[119] ISTC 102800: [between 27 July 1489 and 1492]. Vgl. weiter Curschmann, Michael, Markolf tanzt, in: *FS Walter Haug u. Burghart Wachinger*, hg. v. Johannes Janota u.a., Bd. 2, Tübingen 1992, S. 967-994, S. 973, Anm. 19.

[120] Vgl. wieder den Eintrag zu den Sprüchen 64-73 im Kommentarteil sowie die Beobachtungen der Herausgeber des niederländischen Textes, die einen ausführlicheren Vergleich anstellen: „Het blijkt nu dat in al deze gevallen het Nederlandsche volksboek met de laatstgenoemde [i.e. die Collationes] overeenstemt." *Dat Dyalogus of twisprake tusschen den wisen coninck Salomon ende Marcolphus, Naar den Antwerpschen druk van Henrick Eckert van Homberch in het jaar 1501,* uitgegeven op het getouw gezet door Willem De Vreese en voltooid door Jan De Vries, Leiden 1941 (Nederlandsche volkboeken VII).

[121] ISTC 95430: [between 2 Aug. 1487 and 26 Nov. 1489]. Im ISTC kennt man noch eine weitere lateinische Ausgabe des *Dialogus* aus Antwerpen: [Mathias van der Goes, between 1486 and 1491] (95420). Das spricht wieder für die Beliebtheit des lateinischen Textes zu der Zeit in dieser Stadt. Auf die Ähnlichkeiten zwischen den beiden Fassungen und deren Verhältnis zu den *Collationes* geht De Vries S. 40-47 näher ein und S. 45 davon aus, daß der Erfolg des niederländischen Textes die englische Übersetzung initiiert haben mag.

[122] Frantzen u. Hulshof, *Drei Kölner Schwankbücher*. Vgl. auch Kilian, Studien, S. 67f., Anm. 4, der den niederl. Druck näher untersucht und dabei die *Collationes* als Vorlage ausgemacht hat.

Die skandinavische Tradition

Der lateinische *Dialogus Salomonis et Marcolfi* wird in Skandinavien zunächst in dänische Sprache übersetzt, bevor die schwedische Bearbeitung im 17. Jahrhundert erscheint. In Norwegen hingegen hat diese Texttradition kaum eine Rolle gespielt, und eine Übersetzung ist nicht bekannt. Eine direkte isländische Übersetzung des *Dialogus* taucht erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts auf,[123] doch hat der Stoff auf die *Melkólfs saga ok Salomons Konungs* aus dem 14. Jahrhundert eingewirkt.[124] Diese fragmentarisch überlieferte Saga ist in zwei Teile gegliedert, von denen der erste deutlich vom *Dialogus* beeinflußt ist: Salomon trifft hier auf den weisen Bauernjungen Melkólfr (Markolf) und prüft dessen Klugheit mit einer Rätselfrage, die an die rätselhaften Antworten Markolfs auf die Fragen Salomons, als dieser bei der Hütte des Bauern vorbeikommt, aus dem *Dialogus* erinnert.[125] Der zweite Teil stellt eine Variante des Motivs als Pfand ein Pfund Fleisch des eigenen Körpers zu setzen, ähnlich wie in Shakespeares *Kaufmann von Venedig*, dar.

Ein interessantes Detail der skandinavischen Tradierung des Stoffes ist der Titelholzschnitt des Markolf und seiner Frau vor dem König mit der Mistgabel in der Hand in einer dänischen Inkunabel, Kanutus' *Jydske Lov* von 1504. Dieser Druck des berühmten dänischen Druckers Matthæus Brandis aus seiner Tätigkeit als Drucker in Ribe entstand, bevor dieser vierte namentlich belegte dänische Drucker das *Missale Hafniense* 1510 in Kopenhagen druckte.[126] Seine Ausgabe des lateinisch-dänischen *Jydske Lov* versah er mit einem Titelholzschnitt, der unweigerlich an den aus der Koelhoffschen Offizin erinnert und, wie gesagt, auch von Leeu in

---

[123] Vgl. Seelow, Hubert, *Die isländischen Übersetzungen der deutschen Volksbücher*, Reykjavík 1989, S. 163-174.

[124] Diese Saga ist in einer Hs, AM 696 4to, einer Sammlung Fragmente aus dem 13. bis 16. Jh., überliefert. Das dritte Fragment beinhaltet neben dem *Melkólfr* auch die *Plácítus saga*. Beide Fragmente sind von derselben Hand und werden um 1400 datiert. Vgl. die Ausgabe und engl. Übersetzung des Textes bei Jackson, Jess H., Melkólfs saga ok Salomons Konungs, in: *Studies in Honor of Albert Morey Sturtevant*, University of Kansas Publications, Kansas 1952 (Humanistic Studies 29), S. 107-118. Siehe dann auch Wolf, Kirsten, Some Comments on *Melkólfs saga ok Salomons konungs*, in: *Maal og minne* (1990), S. 1-9 und den Artikel Melkólfs saga ok Salomons konungs in: *Medieval Scandinavia: an Encyclopedia*, hg. v. Phillip Pulsiano u.a., New York, London 1993, S. 412. Über die *Placidus saga* schreiben Rudolf Simek und Hermann Pálsson im *Lexikon der altnordischen Literatur*, Stuttgart 1987 (Kröners Taschenausgabe 490), S. 281, daß sie eine „Heiligensage über den Hl. Eustachius" ist, einen „seit dem 4. Jh. verehrten, jedoch histor. ungesicherten Märtyrer, dessen Legende mit der über den Hl. Hubertus verwandt ist."

[125] Salomon nimmt ein Auge seines Pferdes und seines Falkens, reitet ins Haus und fragt den Jungen, wieviele Augen darinnen seien. Melkólfr gibt mit sechs die richtige Zahl an.

[126] Er hatte bereits 1486 eine niederdeutsche Version des *Jydske Lov* in Lübeck gedruckt. Vgl. Horstbøll, *Menigmands medie*, S.113.

Antwerpen übernommen wurde. Es folgen die genauen Angaben der Inkunabel von Kanutus:[127]

Kanutus, Episcopus Viburgensis: Expositiones circa leges Jutiæ. Ribe: Matthæus Brandis, 24.5.1504. 4°
Ex.: Aarhus, Statsbibl. + 1 Ex.; Cambridge, Mass., Harvard Law School Libr.; Edinburgh, Nat. Libr.; Hamburg, Staats- u. UB; Kph., KB + 2 Ex.; Lund, UB (3 Ex.); Oldenburg, Großherzgl. Bibl.; Oxford, Bodl. Libr.; Stkm., KB + 1 Ex.; Uppsala, UB + 2 Ex.
150 Bl. TH: Markolf mit einer Mistgabel und sein Weib vor König Salomon. Holzschnitt am Ende: Darstellung einer Narrenszene.
LN 1482-1600, Nr. 110. Zu den Illustrationen: *Bogvennen* 1982, S. 84 (spiegelverkehrt); E. Dahl: *Provinsbogtryk*, S. 27.

Der älteste, vollständig erhaltene dänische Druck eines Markolf-Textes, der Anfang des 20. Jahrhunderts bekannt war, ist der Kopenhagener von 1699. Dieser war die Vorlage für Richard Paullis *Marcolfus* in der Ausgabe der dänischen Volksbücher.[128] Nachdem Paullis Ausgabe 1936 erschienen war, tauchte einige Jahre später ein beschädigtes Exemplar eines dänischen Druckes aus dem 16. Jahrhundert auf, das in Text und Komposition keine großen Unterschiede zu dem späteren Druck erkennen läßt. Der frühesterhaltene vollständige Textzeuge in einer skandinavischen Sprache ist damit die schwedische Übersetzung. Eine oder mehrere dänische Fassungen liegen sicherlich früher, sind aber mit Ausnahme des später entdeckten Druckes nicht überliefert. In seiner Ausgabe des dänischen *Marcolfus* rekonstruierte Paulli vier Ausgaben, die zwischen 1540 und 1599 entstanden sein mußten. Er erschließt die älteste durch eine Notiz von Árni Magnússon auf dem Rand einer Handschrift: „Marcolfus paa Danske med gamel tryck, kandske af anno 1540."[129] Daneben hatte Collijn in einer Inventarliste unter der

---

[127] Mit dem Viburger Bischof Kanutus ist eigentlich Knud Mikkelen (Knud Knobsen) gemeint, der dieses Amt 1451 antrat. Vgl. *Dansk Biografisk Leksikon* Bd. XV, Kopenhagen 1938, S. 600f. und Ehrencron-Müller, *Forfatterlexikon omfattende Danmark, Norge og Island indtil 1814*, Bd. V, Kopenhagen 1927, S. 393f. *Jydske Lov*, ein mittelalterlicher dänischer Rechtstext, wird gemeinhin als „det bedste stykke da. prosa, middelalderen har frembragt" (das beste Stück dänischer Prosa, das das Mittelalter hervorgebracht hat) bezeichnet und wurde im 14. Jahrhundert ins Lateinische übertragen. Es war zu diesem Text, „at biskop Knud Mikkelsen i Viborg ca. 1465 knyttede sine lærde *glosser*, hvori han foretog en jævnførelse mellem jy. ret og. rom.-kanonisk ret." (Bischof K.M. in Viborg ca. 1465 seine gelehrten Glossen knüpfte, in denen er einen Vergleich zwischen jütischem und römisch-kanonischem Recht vornahm.) Auf Latein und auf Dänisch wurde der Text das erste Mal 1504 (2. Aufl. 1508) gedruckt. Vgl. Stig Iuuls Artikel Jyske lov, in: *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid*, Bd. VIII, Malmö 1963, Sp. 50f. und die neudänische Ausgabe des Textes: Kroman, Erik u. Iuul, Stig, *Danmarks gamle Love paa Nutidsdansk II-III*, Kopenhagen 1945-48. Mir haben die 3 Exemplare der KUB Uppsala von 1504 vorgelegen.

[128] Paulli, *Danske Folkebøger XIII.*

[129] (Marcolfus auf Dänisch mit altem Druck, vielleicht von 1540.) Paulli, *Danske Folkebøger*

Überschrift *Bücher in Denischer Sprach* verschiedene dänische Volksbücher verzeichnet gefunden. Diese Liste, die von dem Lübecker Buchhändler Laurentz Albrecht stammte, der Ende des 16. Jahrhunderts tätig war und Bücher für den dänischen Handel bereit hielt, erwähnt einen dänischen *Marcolfus*: „Marcolphus vnd König Salomon, gedruckt zu Lübeck in 8". Daraus konnte Paulli für seine Übersicht der dänischen Frühdrucke zum *Marcolfus* ein weiteres Exemplar rekonstruieren.[130] Die dänische Tradition setzte sich vom 16. Jahrhundert an ungebrochen bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts mit weiteren 14 Ausgaben fort.[131]

Nach der Fertigstellung der ersten dänischen Bibliographie zu den Frühdrucken (der 2. Bd. ist 1933 von L. Nielsen abgeschlossen worden) ist dann also eines der von Paulli rekonstruierten Exemplare aufgetaucht. Gegen Ende der 30er Jahre machte der Schulinspektor J. Røjel aus Kopenhagen auf dem Speicher eines alten Familienbesitzes im Pfarrbezirk Dreslette auf Fünen einen bedeutenden Fund von zusammengebundenen dänischen Volksbüchern (11 Exemplare aus dem Ende des 16. Jahrhunderts), die sich in recht schlechtem Zustand erhalten haben.[132] Erst im Supplementband zu Lauritz Nielsens *Dansk Bibliografi 1482-1600* von Erik Dal, Kopenhagen 1996, findet sich dann der bibliographische Hinweis auf dieses beschädigte Exemplar eines dänischen Lübeckdrucks des *Marcolfus.* Es handelt sich vermutlich dabei um den bei Laurentz Albrecht verzeichneten Druck.[133] Von ursprünglich 28 Blatt haben sich 22 bewahrt:

XIII, S. 85, Nr *1. Seelow, *Die isländischen Übersetzungen,* S. 165 berichtet, daß sich am Rande dieser Hs auch eine Notiz, die die früheste Überlieferung nach Island betrifft, befindet: „Auf dem vorausgehenden Blatt (Bl. 43) derselben Hs findet sich folgende Notiz Árni Magnússons über eine isländische Version des Volksbuches: *Saga af Salomon kongi og Markolfi. er til ï Islendsku. byriast. Þegar Salomon kongur fullur visdöms sat i häsæti sins fódurs Davids. er ei lóng.* In keinem der erhaltenen isländischen Texte stimmt der Anfang genau wörtlich mit dem Zitat Árni Magnússons überein. In beiden Versionen [...] lautet der Anfang jedoch ganz ähnlich, so daß man annehmen darf, daß Árni Magnússon eine dieser beiden isländischen Fassungen kannte." Vgl. auch den Hinweis auf eine Version aus der Mitte des 16. Jhs. bei Hildebrand, Emil, En svensk bokinköpskatalog från 1568, in: *Samlaren* XX (1899), S. 115: „Item Marcolfus bock po danske."

[130] Paulli, *Danske Folkebøger XIII*, S. 86f., Nr. *3, nach: Isak Collijn, Bokföraren Laurentz Albrecht i Lübeck. Några bidrag till hans förbindelser med Sverige och Danmark, in: *NTBB* 10 (1923), S. 171-176, S. 172. Nr. *3 rekonstruiert er nach einer Angabe von C. Zíbert, *Markolt a Nevím v literature staroceské*, V Praze 1909, S. 16.

[131] Paulli, *Danske Folkebøger XIII,* Marcolfus Bibliografi, S. 85ff., Nr. *1-19. Die deutsche Überlieferung läuft schon im 18. Jahrhundert aus. Heitz/Ritter S. 150-153.

[132] Darüber berichtet Nielsen, Lauritz, Nye bidrag til dansk bibliografi indtil aar 1600, in: *NTBB* 29 (1942), S. 127-143.

[133] „I Betragtning af det foreliggende Samlingsbinds øvrige Indhold, der for en Del stammer fra Lor. Albrechts Forlag, ligger den Formodning nær, at det Eksemplar af en iøvrigt ukendt Udgave af *Marcolfus*, som findes deri, skulde hidrøre fra den i hans Fortegnelse omtalte." (In Anbetracht des übrigen Inhalts des vorliegenden Sammelbandes, von dem ein Teil von Lor. Albrechts Verlag stammt, liegt die Vermutung nahe, daß das Exemplar einer im übrigen unbekannten Ausgabe des Marcolfus, die man darin findet, von dem in seinem Verzeichnis genannten stammen könnte.) Nielsen S. 139.

[Marcolfus]
[Lübeck: Drucker unbekannt, vor 1591?] 4°
Privatbesitz: Lars F. Røjel, Hjortshøj. Die KB Kopenhagen besitzt eine Kopie (LN 1141 a fot)
Urspr. 28 Bl. mit Sign., A-G, jetzt 22 Bl., (Lage A^4 fehlt; B^4-F^4; G^4 : fehlt G^{1+4}), 118 x 71 mm, 25-zeilig, Kustoden, Fraktur, Majuskel als Initialen.
Bl. 5^r (Sign. B), 1. Z. defekt: *bedrer sit huss [men en daarlig Quinde] hun neder bryder oc forderffuer bygningen*
Bl. 27^v, 22. Z.: *lijffs nødtørtighed/ til kleder oc føde den stund i leffue.*
L. Nielsen, *NTBB* 29 (1942), S. 138f. I. Collijn, Bokföraren Laurentz Albrecht i Lübeck, in: *NTBB* 10 (1923), S.171-176, nach diesem dann Paulli, Bibliografi, Nr. *3.

In seiner Bibliographie zum dänischen *Marcolfus* rekonstruierte Paulli noch drei weitere Drucke, neben den bei Árni Magnússon vermerkten noch zwei, die er dem 16. Jahrhundert zurechnet.[134] Für das 17. Jahrhundert gilt dann der seiner Ausgabe zugrundeliegende Druck:

Marcolfus/ Det er: En lystig Samtale imellem Kong Salomon og Marcolfum/ Saare Kortvillig at læse.
Kopenhagen: [Drucker unbekannt], 1699, 8°
Kopenhagen KB
24 Bl., mit. Sign. A-C, TH.
Paulli, Bibliografi, Nr. 5, Faksimile des TH und Ausgabe des Textes bei Paulli, Marcolfus, S. 3ff.

Paulli kennt dann noch 14 weitere dänische Ausgaben aus den Jahren 1711 bis 1858.

Die Untersuchung des dänischen Druckes von vor 1591 ergibt den Befund, daß sich der Text von 1699 in der Spruchauswahl und der Textausstattung während dieser über hundert Jahre im Druck fast kaum veränderte. Es finden sich Modernisierungen in der Schreibweise, doch bleibt der Text ansonsten konstant. Dadurch bestätigt sich der Verdacht, daß der schwedische Bearbeiter eine dänische Variante des bei Paulli herausgegebenen Textes gekannt hat, sich aber dennoch dazu entschied, nach einer deutschen Vorlage zu arbeiten. Da der dänische Text von 1591 im Vergleich zu der Ausgabe Paullis keine signifikanten Abweichungen aufweist, begnüge ich mich damit, dessen Umfang zu kommentieren: Der Text setzt mit dem Spruchpaar 10 ein und enthält den Rest des Rededuells vollständig. Auch die folgenden Schwänke haben sich erhalten, mit Ausnahme eines Schadens, der den Schluß des XVII. und das gesamte XVIII. Kapitel samt Überschrift betrifft und auf den Verlust des 25. Blattes zurückzuführen ist.[135] Das XVIII.

---

[134] Paulli, *Danske Folkebøger XIII*, S. 85f. und 87.
[135] Die Kapitelzählung nach Benary, *Dialogus*, vgl. dort S. 41, der Bruch beginnt Z. 17. Die Überschriften in den dänischen Exemplaren stimmen in den erhaltenen Textpassagen überein.

Kapitel enthält den Wortwechsel zwischen Salomon und Markolf nach Salomons Frauenschelte, sowie seiner Vertreibung aus dem Palast und das folgende Frauenlob. Danach findet sich der Schluß mit der Baumsuche und der Begnadigung Markolfs durch Salomon, der in den volkssprachlichen Varianten üblich ist.

In bezug auf die schwedische Drucktradition ist zunächst auf die vier Ausgaben hinzuweisen, die in Collijns Bibliographie zum 17. Jahrhundert verzeichnet sind und die hier durch weitere Angaben ergänzt werden.[136]

1. MARCOLPHUS.
[Stockholm: Ignatius Meurer], 1630. 8°
Stockholm KB
24 Bl. mit Sign. A-C, C^8 leer, TH: Fabelmotiv
Bl. 2^r: *När Konung Salomon stodh*
Bl. 22^r: *och medh alt hwad the behooff hafwa/ så länge the lefwa.*
Bl. 22^v: Titel: *Historia/ Om en Biskop och en ostadd Tienare/ som fordrade sijn Löön.*
Bl. 23r: *Tu taalar baara Sanningen/ och lät honom tillijka medh the andra bokomma Löön.*
Bl. 23^v: Gedicht: *Hjelp Gudh hwad ömkelighit Sätt*

2. [Marcolphus.]
[Stockholm: Ignatius Meurer], 1646, 8°
Stockholm KB
Urspr. 24 Bl. mit Sign. A-B, jetzt 22 Bl., Blattverluste: A^{1+2} fehlt, B^{16} defekt.
Bl. 3^r: Kapitelüberschrift: *Här talar Konung Salomon medh Marcolpho*
Bl. 16^r: Ende des Textes teilweise defekt. Auf der selben Seite im unteren Drittel hat sich der Anfang der in der ersten Auflage mitüberlieferten *Historia/ Om en Biskop och en ostadd Tienare* befunden, die in kleinerem Stil bis zur Mitte von Bl. 16^v geboten wurde. Die Hälfte der Seite füllte, wie die Reste nahelegen, das selbe Gedicht wie in der ersten Auflage.

Collijn rekonstruiert mit Hilfe einer Notiz von T. Palmskjöld zwei weitere Drucke aus den Jahren 1661 und 1684, die heute verschollen sind.[137] Darüber hinaus lassen sich bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts noch acht Nachdrucke des *Marcolphus,* eine Neubearbeitung als *Folkskrift* in zwei Auflagen und drei Auflagen einer Nachdichtung in Versen von einem E.F. Dahlgren finden.[138] Alle *Marcolphus*-Drucke tradieren bis einschließlich

---

[136] Collijn, Isak, *Sveriges Bibliografi 1600-talet*, Bd. 1, Uppsala 1942-44, Sp. 579.

[137] T. Palmskjöld 366, S. 651. Daneben kommentiert er, daß das Exemplar von 1684 noch durch einen Hinweis in einem Auktionskatalog belegt ist. Collijn, *1600-talet*, ebd.

[138] E.F. Dahlgren, über den ich nichts in Erfahrung bringen konnte, hat 1834 eine *Saga om Konung Salomo och hans hofnarr Marcolphus* verfaßt (Västerås: D. Torsfell, eine zweite Auflage Stockholm: Kongl. Ordens Boktryckeriet 1839 und nochmals 1846 in Umeå: S. Hau). Diese Versfassung einfacher Machart besteht aus 30 vierzeiligen Strophen und einem Zusatz: *Tillägg till Saga om Konung Salomo och hans hofnarr Marcolphus* mit

1799 die *Historia/ Om en Biskop och en ostadd Tienare* und das folgende Gedicht.

3. MARCOLPHUS.
[o.O., Drucker unbekannt], 8°
Stockholm KB
Holzschnitt nach dem Titelblatt

4. [o.O., Drucker unbekannt], 8°
Stockholm KB
defekt, kein Titelblatt

5. MARCOLPHUS, Thet är: En underlig och Sällsam Historia, Om Konung Salomon Och en wanskaplig Narr, benämd Marcolphus, hwars rätta afbild, finnes på andra sidan af bladet. Med allehanda Spörsmål, Ordspråk och lustige Historier, ganska nöjsam til at läsa. Härjemte följer ock en annan lustig Historja, om en Biskop och en ostadd Tjenare.
[o.O., Drucker unbekannt], 1784, 8°
Stockholm KB
Holzschnitt nach dem Titelblatt

6. Örebro: [Drucker unbekannt], 1786, 8°
Stockholm KB

7. Gävle: Ernst Peter Sundqvist, 1799, 8°
Stockholm KB
Titel wie 5. mit selbigem Holzschnitt nach dem Titelblatt.

8. Historia om Konung Salomo och hans Narr Marcolphus.
Stockholm: Elméns och Granbergs tryckeri, 1824, 8°
Stockholm KB
Illustration des Markolf auf dem Titelblatt mit nachfolgendem Zweizeiler: „Den gamla Marcolphus, med honom är slut,/ Men så såg den nya lifslefwande ut." Die *Historia* und das Gedicht sind weggelassen.

9. En mycket lustig Historia om Konung Salomo och hans Narr Marcolfus.
Lund: Lundberg, 1834, 8°
Stockholm KB

---

nochmals 25 Strophen. Die eigentliche *Saga* hat dem Inhalt nach nichts mit dem *Dialogus* gemein. Markolf tritt hier als Hofnarr auf, der dem König die Langeweile vertreiben soll. Von seiner derben Komik ist hier nichts übrig. Stattdessen vermag der Narr den König zu einem tugendreichen Leben zu bewegen: „Och så blef kung Salomo, fordom en tok,/ Med hofnarrens tillhielp förnuftig och klok,/ Gaf hin uti wällust och pengar och ära,/ Och började wisdom åt werlden att lära." (Und so wurde König Salomon, ehemals ein Narr, mit der Hilfe des Hofnarren vernünftig und klug. Übergab Wollust, Geld und Ehre und lehrte nunmehr der Welt Weisheit.) Der zweite Teil ist eine Adaption der Schwänke ‚Milch ist weißer als der Tag', ‚Natur stärker als Erziehung' und ‚Baum zum Hängen gewählt' des *Dialogus*.

Die selbe Illustration mit folgendem Zweizeiler wie in 8., die *Historia* und Gedicht sind wieder weggelassen.

10. En mycket lustig historia om Konung Salomo och hans narr Markolfus. Det renaste guld glimmar ibland alls intet.
Malmö: C.A. Andersson & C., o.J.
Stockholm KB
Nach dem *Marcolphus* S. 1-27 folgt hier eine kurze Geschichte: *Det renast guld glimmar ibland alls intet*, S. 28-32.

11. Konug Salomo och den listige Bonden Markolfus. (Folkskrifter. Sagor och Fabler Nr. 13)
Stockholm: P.G. Berg 1863
Stockholm SBI
Illustration des Markolf auf dem Titelblatt. Der Buchhändler und Verleger P.G. Berg gab in der Mitte des 19. Jahrhunderts eine Reihe von Sagen und Fabeln heraus.[139] Der 13. Band ist eine Nacherzählung des *Marcolphus* in zehn Kapiteln, mit gereimten Spruchpaaren im Sprichwortteil. Hier wurde ebenfalls die Geschichte des bösen Weibes, das ärger als der Teufel ist, aufgenommen (Kap. 5: *Om en elak och listig qwinna.*). Darüber hinaus wird nach der Baumsuche noch das Motiv der geraubten Frau Salomons aus dem *Salomon und Morolf* mit zwei Kapiteln (9: *Huru konung Salomos gemål blef genom konung Faraos musikanter bortröfwad* und 10: *Huru drottningen får sin förtjenta lön*) angeschlossen.

12. Konug Salomo och den listige Bonden Markolfus. (Folkskrifter. Sagor och Fabler Nr. 13)
Stockholm: P.G. Berg 1874
Stockholm SBI
Zweite Auflage dieser *Folkskrift* mit gleicher Ausstattung.

Wie gesagt gibt es im Gegensatz zu Norwegen, wo praktisch keine Übersetzung des *Markolf* bezeugt ist,[140] eine isländische Tradition des Textes, die im 17. Jahrhundert einsetzt. Sie fußt jedoch auf einer Übersetzung des lateinischen Textes und geht nicht, wie die dänische und schwedische, auf die deutsche Drucktradition zurück.[141] Es ist der Ansicht Seelows zuzustimmen, daß der Text in Skandinavien sicherlich zuerst als lateinische Rezension, z.B. in der Schleswig-Ausgabe von 1486, schriftlich vorhanden war. Die Kalkmalereien von Meister Albert von ca. 1480 lassen jedoch vermuten, daß der Markolf und seine Frau als Erzählstoff schon früher in Skandinavien verbreitet waren.

---

[139] Hirdman, Arne, *Alla tiders folkböcker. Ett bidrag till den billiga bokens historia*, Stockholm 1950, S. 100.
[140] Kilian, Studien, S. 67.
[141] Zum isländischen Markolf ausführlich Seelow, *Die isländischen Übersetzungen*, S. 163-174.

Zur Frage der Vorlage(n)

Der Vergleich der einzelnen Versionen ergibt, daß weder die dänische noch die schwedische Übersetzung direkt auf eine lateinische Fassung zurückgehen, sondern sich nach der hochdeutschen Drucktradition als Vorlage richten. Der Textvergleich der überlieferten Versionen läßt die große Ähnlichkeit in der Konzeption der dänischen Fassung mit der schwedischen klar hervortreten. Das hängt wiederum mit der gemeinsamen Vorlage zusammen und nicht damit, daß der schwedische Übersetzer nach einer dänischen Vorlage gearbeitet hat. Daß dies der Fall ist, läßt sich am deutlichsten an der Auswahl der Spruchpaare des Rededuells im ersten Teil des Unterhaltungsromans ablesen (vgl. Tabelle 1). Demnach folgen der schwedische und der dänische Übersetzer der hochdeutschen Drucktradition, die ihrerseits wiederum andere Sprüche in bezug auf die lateinische (handschriftliche) Langfassung auswählt als etwa die lateinische Drucktradition, die ja ebenfalls die Sprüche aus der handschriftlichen Vorlage in für sie spezifischer Weise reduziert.[142]

Trotz der eindeutigen Nähe zwischen der schwedischen und der dänischen Version ist die schwedische Übersetzung, wie der genaue Vergleich weiter bestätigt, unabhängig von der dänischen entstanden. In dem Kommentarteil zur Abschrift des schwedischen Textes (weiter unten) werden die signifikanten Abweichungen vermerkt, durch die der dänische Druck als Vorlage ausgeschlossen werden kann.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß dem schwedischen Bearbeiter neben der deutschen Vorlage noch ein oder mehrere lateinische Drucke zur Verfügung gestanden haben. Die Stellen im Text, die diese Vermutung nahelegen, sind ebenfalls im Kommentarteil vermerkt. Daß lateinische Versionen in Schweden verbreitet waren, legen die verschiedenen Exemplare der *Collationes* und des *Dialogus* des 15. und 16. Jahrhunderts aus Uppsala und Stockholm nahe sowie das lateinische Exemplar des *Dialogus* in der Ausgabe der *Proverbialia Dicteria* von 1619 der Königlichen Bibliothek von Stockholm. Grundsätzlich ist damit zu rechnen, daß die meisten Inkunabeln ihren Weg nach Schweden erst im Zuge des dreißigjährigen Krieges als Kriegsbeute gefunden haben. Das liegt zeitlich nach der Drucklegung des schwedischen *Marcolphus*, da der Druck gleichzeitig mit Gustav Adolfs Beschluß, in den Krieg einzugreifen, erscheint. Darüber hinaus muß in Betracht gezogen werden, daß Königin Christina bei ihrer Abdankung auch Texte mitgenommen hat, die die Überlieferungsgeschichte des *Dialogus Salomo-*

---

[142] Dasselbe Vergleichskriterium ergibt bei Anwendung auf die niederdeutsche und niederländische Tradition, daß diese nicht als Vorlage für die schwedische Fassung in Frage kommen können, denn sie beruhen auf einer völlig anderen Spruchauswahl als der schwedische *Marcolphus*.

nis et Marcolfi, sowohl des lateinischen Textes wie auch der volkssprachlichen Versionen, betreffen und im günstigsten Fall nun im Vatikan anzutreffen wären. Das Beispiel der im Land verbliebenen deutschen Handschrift B 691 zeigt das sehr schön. Die Frage, welche Inkunabeln sich bereits während des 15. und 16. Jahrhunderts in Schweden befinden, ist nicht zu klären.

An einem Leitfehler, der signifikant für die hochdeutsche Übersetzungstradition ist, läßt sich am deutlichsten ablesen, daß der schwedische und der dänische Übersetzer beide der deutschen Druckversion folgten und nicht von einer lateinischen Vorlage ausgingen. Gemeint ist die Vertauschung der Reihenfolge der Spruchpaare 59 und 60 (in der Tabelle 1 durch den fetten Stil angezeigt), die in der lateinischen Drucktradition nicht gegeben ist. Offensichtlich haben die skandinavischen Übersetzer, die sicherlich lateinkundig waren und die lateinische Drucktradition kannten, unabhängig voneinander auf die volkssprachliche hochdeutsche Bearbeitung zurückgegriffen. Daraus kann der Schluß gezogen werden, daß die vom deutschen Bearbeiter getroffene Auswahl bereits auf die veränderten Rezeptionsansprüche eines volkssprachlichen Publikums Rücksicht nimmt. Das würde erklären, warum die Auswahl – mit gewissen leichten Abänderungen – auch von den skandinavischen Übersetzern übernommen wurde. Das Bild kann noch weiter präzisiert werden, indem man feststellt, daß der schwedische Bearbeiter lediglich in Form von Auslassung (Auslassung der Spruchpaare 3b, 5, 40, 81, 82, 91, 192b), nie aber von Neuübersetzungen aus dem Lateinischen (wie der dänische Redakteur) von der hochdeutschen Tradition abweicht.

Versucht man nun, innerhalb der Gruppe der hochdeutschen Drucke die Fassung(en) zu finden, die dem schwedischen Übersetzer vorgelegen hat (haben), wird das Bild sehr uneinheitlich.[143] Es wurde bereits angeführt, daß die hochdeutschen Drucke auf die lateinische Handschriftentradition zurückgehen und nicht mit den hochdeutschen Handschriften verwandt sind. Der Vergleich des schwedischen *Marcolphus* (und auch des dänischen *Marcolfus*) mit den einzelnen hochdeutschen Drucken zeigt, daß es nicht möglich ist, hier einen spezifischen Druck als direkte Vorlage auszumachen. Einige zeichnen sich allerdings durch ihre besondere Nähe zur schwedischen Fassung aus. Zu nennen wäre z.B. der Leipziger Druck Konrad Kachelofens (1490/1500), der sich wie der schwedische *Marcolphus* für eine Gliederung des Textes durch Kapitelüberschriften entscheidet, ohne das dazugehörige Bildprogramm zu übernehmen. Der genauere Vergleich der Kapitelüberschriften des schwedischen Textes mit den Bildüberschriften der

---

[143] Im Gegensatz zu Curschmann, der die Menge der Drucke ihrem Titel nach in zwei Gruppen einteilt, weist Griese, *Salomon und Markolf*, auf die relative Einheitlichkeit der gesamten hochdeutschen Drucktradition hin. Curschmann, ‚Salomon und Markolf' (‚Volksbuch'), *VL* 8, 1992, Sp. 535-542, Sp. 536f. Griese, *Salomon und Markolf*, S. 193.

deutschen Drucke zeigt jedoch, daß der schwedische die Überschriften an Stellen setzt, für die keine Vorlage zu finden ist. Die relativ größte Ähnlichkeit hat der schwedische Druck mit Ambrosius Hubers Exemplar von um 1500. Das paßt zu der Beobachtung Curschmanns, daß Hubers Druck wegweisend für die deutsche Drucktradition allgemein wurde. Huber stellte eine Version auf der Basis eines früheren Druckes (Schobser) her und versah sie mit Holzschnitten des sog. Meisters der Meinradlegende.[144] Diese Holzschnitte sind mit Überschriften versehen, die den schwedischen nahestehen (siehe Tabelle 2).[145]

Schaut man sich die geographische Verteilung der lateinischen und deutschen Textzeugen an, zeichnet sich ein Bild ab, das nicht unwichtig für den Transfer des *Dialogus* nach Schweden ist. Griese hat festgestellt, daß sich die handschriftliche Tradierung des lateinischen und deutschen Textes vornehmlich auf Süddeutschland bezieht, die Drucktradition hingegen eher in nördlichen Regionen zu Hause ist (s.o.). Der Text von Konrad Kachelofen oder ein ihm verwandter ist zwar von dem Huberschen beeinflußt worden, ist aber im Umfeld der lateinischen Drucktradition entstanden, denn Kachelofen gab hauptsächlich den lateinischen Text heraus. (Besonders die *Collationes* – sie werden in Tabelle 2 stellvertretend für die lateinischen Drucke gewählt, da sie auch die Vorlage für die niederdeutsche, niederländische und isländische Übersetzung waren.) Neben der deutschen Ausgabe druckte er den lateinischen Text alleine zwischen 1487 und 1495 mindestens fünfmal.[146] Wie sonst nur bei den lateinischen Drucken üblich gibt Kachelofen den deutschen Text unbebildert heraus, obwohl das Illustrationsprogramm ein wichtiger Bestandteil des Sujets war. Dadurch wird klar, daß Kachelofens Textfassung ausstattungsmäßig nahe an der lateinischen Tradition entstanden sein muß, denn sie sieht einen Holzschnitt auf dem Titelblatt vor, aber wie gesagt kein Illustrationsprogramm.[147]

Das erklärt nun mehrere Aspekte der schwedischen Textdisposition: zum einen die Spruchpaarauswahl nach der hochdeutschen und nicht der lateinischen Drucktradition. Zum anderen den Titelholzschnitt zum Thema

---

[144] Curschmann, Marcolfus deutsch, S. 195.

[145] Die Nähe zum Druck von Ambrosius Huber fällt neben der Überschrifteneinteilung z.B. durch die Übersetzung von *ewangeliste* zu *Elementer* (Huber: *Element,* Aiiij^{v}) in Spruch 38a auf. Darüber hinaus legen folgende Stellen den Eindruck nahe, daß dem schwedischen Bearbeiter auch ein lateinischer Druck aus der *Collationes*-Gruppe zur Seite gestanden hat: Die Übersetzung *Läkiaren* anstatt *priester* in Spruch 4b, dazu die Übersetzung *Vlff* statt *fuchs* in Spruch 53b, die sich in den *Collationes* findet, und weiter die Übersetzung von *latus* mit *sida* und nicht mit *haupt oder beth* in 132a. Vgl. dazu wieder den Kommentarteil.

[146] Griese, *Salomon und Markolf,* S. 62f. u. 65.

[147] Das Titelblatt des deutschsprachigen Leipziger Drucks, von dem Benary, *Dialogus*, S. XXV, spricht, gehört nach Curschmann, ‚Salomon und Markolf', Sp. 537, der lateinischen Ausgabe des Drucks von Kachelofen an.

Fabeldichtung und das Weglassen des Illustrationsprogramms.[148] Beides sind Merkmale der lateinischen Druckprosa, die dort einen Hinweis auf den schulischen Anwendungszusammenhang geben. Es bleibt aber unklar, ob sie gleichzeitig auch den Funktionszusammenhang der schwedischen Übersetzung erklären helfen.

Die Eigenarten des schwedischen Übersetzers im Vergleich

Über den schwedischen Bearbeiter läßt sich sagen, daß er dazu tendiert, die Widersprüche und Redundanzen des Textes zu harmonisieren, wie am Beispiel des Spruchpaares 5 ersichtlich ist, das wegen des später folgenden Salomonischen Urteils weggelassen wird. Darüber hinaus mildert der Bearbeiter den Text an einigen Stellen, indem gewisse skatologische oder frauenfeindliche Passagen weggelassen werden. Bei der Kontraktion des Spruchpaares 52 und 53 beispielsweise entfällt Markolfs sehr grober Spruch, der in der hochdeutschen Tradition enthalten ist: „Die fraw die sich nit wil lassen nu^{e}czen/ die spricht sie hab ein schebingen arß“ (A^{er}).[149] Dasselbe gilt bei der Kontraktion von Spruch 129 und 130, die Markolfs Spruch: „Alle adern geen zu dem arß“ (A^{gv}) eliminiert. Auch die Szene mit den Räten des Königs, in der ein Spruch des Bauern entfällt, deutet darauf hin: „Was hanget an dem arß nur die hoden/ warumb hat mirs der König versprochen“ (A^{hr}f.) oder z.B. die Beschreibung der Körperteile des Bauern, die dem König im Ofenloch zur Ansicht präsentiert werden: „Marcolfus der lag auff seinem angesicht krumb/ vnd het die brug abgezogen/ das man jm die hoden vnd den arß sahe vnd den toldrian“ (C^{fv}f.). Der schwedische Übersetzer verkürzt das zu: „Konungen sågh honom i Röfwen“ (C^{er}) (der König sah ihm in den Hintern).

Auch der Spruch 40 wird gegenüber der hochdeutschen Drucktradition weggelassen: „Salomon/ Ein schwarcze farb die stet wol in eim weyssen schilt. Marcolfus/ Ein schwarczer arß der stet wol in einer weyssen schoß“ (A^{dv}),[150] sowie die Sprüche 81 und 82, die nochmals einige extreme Beispiele darstellen:

> Salomon/ Deiner frawen beth soltu nit verschmehen. Marcolfus sagt/ So dein fraw sich dein wil gebrauchen/ so soltu jr das nicht versagen. Salomon/ Der ist eines zornigen gemüts der kein maß hat in der red. Marcolfus/ Ein löcherter arß

---

[148] So ist z.B. der Antwerpener Druckfassung des *Salomonis et Marcolphi dyalogus* von G. Leeu aus dem Jahre 1488 ein Titelholzschnitt mit einem Motiv aus der Fabeltradition beigegeben.

[149] Die folgenden deutschen Zitate stammen, wenn nicht anders angegeben, aus dem Druck von Ambrosius Huber von um 1500.

[150] „S: Optime conuenit in clipeo candido nigra bucula. M: Optime considet inter albas nates niger culus.“ (S: Es ziemt sich auf einem weißen Schild ein schwarzer Schildbuckel. M: Es ziemt sich ein schwarzes Arschloch zwischen weißen Hinterbacken.)

hat kein horn. (A^{fr})[151]

Es wäre für diesen Zusammenhang wichtig zu wissen, warum bereits in der deutschen Übersetzungstradition gegenüber der lateinischen bestimmte Sprüche ausgelassen wurden. Da das von der Forschung noch nicht genauer untersucht worden ist, können nur einige Vermutungen angestellt werden. Möglicherweise läßt die deutsche Tradition Sprüche aus, deren Sinn aufgrund eines schon vom Spätmittelalter empfundenen zeitlichen Abstandes oder durch fehlerhaftes Abschreiben nicht mehr eindeutig ermittelt werden kann.[152] Auch ist nicht immer ganz auszuschließen, daß gewisse Wendungen als unsinnig empfunden und darum weggelassen wurden.[153]

Vor diesem Hintergrund sollen nun einige spezielle Eigentümlichkeiten des dänischen Übersetzers hervorgehoben werden. Der Textvergleich ergibt, daß dem dänischen Übersetzer dieselbe bzw. eine ähnliche Vorlage zugrunde gelegen haben muß wie dem schwedischen.[154] Einzelne Hinweise der

---

[151] „S: Vxoris preces sobrias despicere noli! M: Cum tua vxor vult sese uti, noli illi negare, quia necesse habet. S: Crapulatus a vino non seruat tempus in eloquio. M: Culus perforatus non habet dominum." (S: Die keuschen Gebete der Frau verachte nicht. M: Wenn deine Frau will, verweigere ihr das nicht, denn sie hat es nötig. S: Der vom Wein berauschte, gibt im Gespräch nicht acht auf die Zeit. M: Ein löcheriger Hintern hat keinen Herrn.)

[152] Als Beispiel dafür kann der Spruch 22b angeführt werden der im Grundtext lautet: „Catella saginosa cecos catulos parit vel anus totus in yma descendit." (Ein gemästetes Hündchen gebirt blinde Junge, oder das ganze Jahr (*annus* statt *anus*) geht zur Hölle.) Dieser Spruch wird von der Drucktradition, auch der lateinischen, weggelassen. 22a dürfte hier nicht das Problem gewesen sein: „Qui expectat, consequitur quod desiderat." (Wer etwas erwartet, dem geschehe, was er wünscht.) Der Übersetzer von Alba Julia hingegen greift das Spruchpaar auf und hat für den dunklen zweiten Teil des Markolfspruches wohl eine richtige Lesart vorliegen, in es nicht *anus* sondern *annus* hieß (fol. 57^{r}): „Dy vaist hünttin plintte hüntel perrt, oder ain gancz iar in aim tag zergett." Das Spruchpaar 28 wird sicherlich auch aufgrund der dunklen Bedeutung von b weggelassen: „Qui furiosum castrat, merdam recentem bibere desiderat." (Wer den Wütenden entmannt, wünscht neugemachte Kacke zu trinken.) Bei einigen Sprüchen könnte es wegen sog. küchenlateinischer oder vulgärlateinischer Wendungen zu Sinnentstellungen gekommen sein, so daß vom Bearbeiter das gesamte Spruchpaar weggelassen wurde. Vgl. zum Begriff Küchenlatein Rössing-Hager, Monika, „Küchenlatein" und Sprachpurismus im frühen 16. Jahrhundert, in: *Latein und Volkssprachen im deutschen Mittelalter 1100-1500*, hg. v. N. Heubel u. N.T. Bahner, Tübingen 1992, S. 360-386, bes. S. 361, Anm. 4.

[153] Bei 10b könnte das der Fall gewesen sein: „M: Olla bene cocta melius durat, et qui merdam distemperat merdam bibit." (Ein gut gebrannter Topf hält besser, und wer Kot einrührt, der trinkt Kot.) Die Drucktradition läßt den zweiten Teil des Spruches im allgemeinen weg. Dieser findet sich in den handschriftlichen Versionen: Alba Julia hat hier auf (fol. 56^{r}): „Das geprennt hefen paser wert, vnd wer das chött nicht temperirt, der nütz ein chot" während Rep. II, 159 schreibt (fol. 3^{v}): „eyn haffen der wol gebrant ist der weret lange vnd wer bosse dinge dar jnne kochet so ruchet er alweg vbel dar nach".

[154] Paulli, *Danske Folkebøger XIII*, beschäftigt sich auch mit der Frage der Vorlage und schreibt S. 54: „Af det ret begrænsede Antal tyske Tekstredaktioner, der har været mig tilgængelig, har ingen enkelt kunnet udpeges som Forlæg for den danske Oversættelse." (Von der recht begrenzten Anzahl deutscher Textredaktionen, die mir zugänglich waren, konnte keiner direkt als Vorlage für die dänische Übersetzung ausgemacht werden.) Seinem Textvergleich des dänischen Druckes von 1699 mit einem deutschen Text lag ein

dänischen Textkonzeption machen es wahrscheinlich, daß der Übersetzer nicht nur mit einem hochdeutschen, sondern darüber hinaus noch mit einem lateinischen Exemplar gearbeitet hat. Denn obwohl er von einem deutschen Druck ausgeht, vertauscht er nicht nur die Sprüche 18 und 19, sondern nimmt entgegen der Tradition einige Sprüche aus dem Lateinischen wieder in seinen Text auf (vgl. die Spruchpaare 39, 44, 85, 99 und 131, in der Tab. 1 durch fetten Stil angezeigt).[155] Da diese Besonderheiten in den deutschen Drucken nicht zu finden sind, muß der dänische Übersetzer sie aus der lateinischen Drucktradition übernommen haben.

Die hochdeutsche Vorlage verrät besonders ein Leitfehler in Spruch 81, denn der dänische Bearbeiter übersetzt die sehr groben Sprüche 81 und 82, die der schwedische Übersetzer aus dem hochdeutschen Text nicht übernommen hatte. Die Version Hubers wurde bereits zitiert:

> Salomon/ Deiner frawen beth soltu nit verschmehen. Marcolfus sagt/ So dein fraw sich dein wil gebrauchen/ so soltu jr das nicht versagen. Salomon/ Der ist eines zornigen gemüts der kein maß hat in der red. Marcolfus/ Ein löcherter arß hat kein horn. (A^{fr})

Der dänische Übersetzer verstärkt:

> Salomon/ Du skalt din Hustrues Seng icke forsmae. Marcolfus/ Naar din Hustru beder dig om noget/ da skalt du hende det icke necte. Salomon/ It drucket Meenniske det acter icke sine Ord. Marcolfus/ En huul Røff hun haver Herre over sig.[156]

An diesem Beispiel erkennt man deutlich die deutsche Vorlage, da der dänische Übersetzer das fnhd. *beth* mit Bett überträgt und so zu *seng* kommt. Ob es sich hierbei um eine bewußte Verstärkung oder um einen Übersetzungsfehler handelt, ist natürlich nicht zu klären.

Darüber hinaus mag auch die politische Lage zwischen Dänemark und Schweden bei der Tradierung eine gewisse Rolle gespielt haben. Während auf der einen Seite die Verbindungen zwischen diesen Ländern in der Zeit vor und während des dreißigjährigen Krieges nicht unproblematisch waren, wurde auf der anderen Seite der kulturelle Einfluß aus Deutschland zuerst durch die Hanse und dann durch den Krieg immer bedeutungsvoller. Da der Markolf-Stoff in Deutschland vor allem während des 16. und 17. Jahrhunderts beliebt war, könnte die schwedische Übersetzung nicht zuletzt durch den Kontakt mit der deutschsprachigen Kultur während des dreißigjährigen Krieges in Kombination mit dem Erstarken der Drucktätigkeit ausgelöst

---

Frankfurter Druck von um 1557 (Griese Nr. 16) zugrunde.

[155] Die Sprüche 40, 81 und 82 scheinen im Gegensatz zum schwedischen Bearbeiter von dem dänischen Übersetzer aus der hochdeutschen Vorlage übernommen zu sein und nicht aus einer lateinischen. Vgl. Tab. 1.

[156] Paulli S. 13f. (S: Das Bett deiner Hausfrau sollst du nicht verschmähen. M: Wenn deine Hausfrau dich um etwas bittet, sollst du ihr das nicht verweigern. S: Ein betrunkener Mensch achtet nicht seine Worte. M: Ein löcheriger Hintern hat einen Herrn über sich.)

worden sein. Daran schließt sich die Frage an, warum der Text gerade zu diesem Zeitpunkt in Schweden gedruckt wurde, und welche Bedürfnisse er in dem geistigen Umfeld der Zeit erfüllte. Auf diese Frage wird im Laufe der Untersuchung zurückzukommen sein.

Abschließend soll zur Veranschaulichung der sprachlichen Veränderungen eine Passage aus verschiedenen Drucken und Sprachen zitiert werden. Ich wähle die Personenbeschreibung des Bauern und seiner Frau, da diese in der fortlaufenden Analyse eine Rolle spielen wird und darüber hinaus auch separat überliefert wurde (vgl. die Hs Cgm 713). Ich beginne mit der lateinischen Handschrifttradition, indem ich aus der Ausgabe Benarys zitiere, diese übersetze, um dann zum Druck von Ambrosius Huber überzugehen und darauf die niederdeutsche Version samt der englischen, dänischen und schwedischen folgen zu lassen.

Statura itaque Marcolfi erat curta et grossa. Caput habebat grande; frontem latissimum, rubicundum et rugosum; aures pilosas et vsque ad medium maxillarum pendentes; oculos grossos et lipposos; et labium subterius quasi caballinum; barbam sordidam et fetosam quasi hirci; manus truncas; digitos breues et grossos; pedes rotundos; nasum spissum et gibbosum; labia magna et grossa; faciem asininam; capillos veluti sunt spinule ericiorum; calciamenta pedum eius rustica erant nimis; et cingebat renes eius dimidius gladius; vaginam quoque mediam habebat crepatam et in summo capite repalatam; capulum de tilia factum erat et cum cornu hircino ornatum. Vestimenta coloris turpissimi, panniciosa atque rugosa: pelles curte, tunica vsque ad nates. Calige repagulate. Uxor quoque eius erat pusilla et nimis grossa cum grossis mammis. Comam habebat spinosam; supercilia setosa quasi dorsum porcinum, barbam ut hircus, aures asininas, oculos lippos, aspectum colubrinum, carnem rugosam et nigram; et musca de plumbo ornabat grossas mammas eius; digitos habebat grossos et breues, ornatos annulis ferreis; nates valde grandes; tybias breues et grossas in modum vrse pilosas. Tunica eius erat pilosa et diruta; calciamenta fissa et crepata. (Benary S. 1-3)

(Und so war die Gestalt des Markof kurz und dick. Er hatte einen großen Kopf; eine sehr breite, rot und gerunzelte Stirn, behaarte und bis mitten ans Kinnbein hängende Ohren; große und triefende Augen, eine pferdehafte Unterlippe, einen schmutzigen und stinkenden Bart wie ein Ziegenbock, verstümmelte Hände, kurze und dicke Finger, runde Füße, eine dicke und gehöckerte Nase, große und dicke Lippen, ein Eselgesicht, die Haare wie Igelstacheln, das Schuhwerk seiner Füße ist sehr bäurisch, ein halbes Schwert umgab seine Nieren, er hatte auch eine Scheide, die in der Mitte kaputt und oben ausgebessert war. Der Griff war aus Linde und mit Bockshorn geschmückt. Die Kleidung von dürftiger Farbe, zerlumpt und sogar faltig, ein kurzes Fell, die Tunika bis zum Hintern. Die Hose geflickt. Seine Frau war auch klein und sehr dick mit dicken Brüsten. Sie hatte stacheliges Haupthaar, borstige Augenbrauen wie ein Schweinerücken, ein Bart wie ein Bock, Eselsohren, triefende Augen, ein Schlangengesicht, der Leib faltig und schwarz. Eine Fliege aus Blei schmückte ihre dicken Brüste. Sie hatte dicke und breite Finger, mit Eisenringen geschmückt; einen sehr dicken Hintern; die Schienbeine kurz und dick in der Weise eines Bären behaart. Ihr Mantel war haarig und entzwei, das Schuhwerk gespalten und kaputt.)

Vnnd die person Marcolfi was kurcz/ dick vñ grob/ vñ het ein grosz haubt/ vnd ein beryte stirn/ rot gerunczelt/ horige oren/ hangende wangen/ grosz fliessende augē/ der vnter lebs als ein kalbs lebs/ ein stinckenden bart als ein bock/ plocket hendt/ kurcz finger/ vnnd dick füsz/ ein spiczige högerte nasen vñ grosz lebsen/ ein Eselisch angesicht/ har als ein Igel/ grosz pewrisch schuch/ vnd ein schwert vmb sich gegürt mit einer zerrisznen scheyden/ sein kappen was mit har geflochten/ vñ geziret mit einem Hirssen gehürn/ sein kleyd het ein schnöde fab vnd was von schnödem tuch/ sein rock gieng jm bisz auff die scham/ zerrissen hosen/ vnd sein hauszfraw die was jung vnnd gar brob mit grossen prüsten/ vñ grosse warczen vorn an den [prüsten/ vnnd augen prawen als ein schwein/][157] Auff dem rucken ein bart wie ein bock/ vñ orn als ein Esell/ fliessende augen/ ein gesicht wie ein vnck/ ein gerunczelten leib vñ ein schwarcze haut/ ein grosz hochs hercze/ mit pley gezieret/ vnd grosz kurcz finger/ geziert mit eysznen ring lein/ gar grosz lendt/ vnnd kurcz knyescheyben/ grosz vñ dick als ein Beer vnd harig/ ein rock von harigem groben tuch/ vnd der was gancz zerrissen vnd zerschnitten allenthalben. (Huber A^{br}f.)

Marcolphus was kort und dycke van personen, und hadde eynen groten kop myt eynem brede vorhovede. Ruch und rod was eme sijn anghesichte, vul krakelen. Sijne oeren weren eme vul hares und hengheden eme to alse eyneme jachthunde. Syne oghen weren em grot unde rot, unde sy peden eme. Syne lippen weren eme breyd unde dicke alse eyner perdemunt. Syn bart was gris und grauw und vul stankes alse eyneme tzeghenbocke, und hadde grove dicke krumme hende mit dicken korten vingheren. Korte unde dicke weren ome syne vote, und hadde eyne grove dicke nesen. Syn antlat was ghelick eyneme esele. Syn haer up syneme hovede was alse eynes tzeghenbockes har. Syne kledere vuel unde groff. Syne scho groff unde eyslik. Syn rock was kort went up de lenden. Syne hosen vul volden.

Des ghelick was ok syn wif kort unde dicke mit groten dicken brusten, myt klatteden haren unde mit vulen klattighen wynbrauen, de weren er lanck unde hart alse swynes borsten; unde hadde grote ezels oren unde eynen bart alse eyn tzeghenboeck, und hadde sipende oghen, und sach alse eyne slanghe. Ere hud was zward und vul krakelen; und hadde vor eren brusten hengende eyne bretzen van blye; unde hadde aver eren dicken corten vingeren rynge van yseren grot und dicke; und hadde corte dicke ronde bene, ruch alse eyn bere. Ere rock was to spleten und ruch. (Frantzen/Hulshof S. 45f.)

This Marcolphus was of short stature and thick. The head had he great, a broad forehead red and full of wrinkles or frounces, his ears hairy and to the midst of [his] cheeks hanging, great eyes and running, his nether lip hanging like a horse, a beard hard and foul like unto a goat, the hands short and blockish, his fingers great and thick, round feet, and the nose thick and crooked, a face like an ass, and the hair of his head like the hair of a goat. His shoes on his feet were overmuch churlish and rude, and his clothes foul and dirty, a short coat to the buttocks, his hose hung full of wrinkles, and all his clothes were of the most foul color. His wife was of short stature and she was out of measure thick with great breasts, and

[157] Lesart wegen Textverderbnis unsicher.

the hair of her head clustered like thistles. She had long wynde brows like bristles of a swine, long ears like an ass, running eyes, bearded like a goat her visage, and skin black and full of wrinkles, and upon her great breasts she had, of span broad, a brooch of lead. She had short fingers full of iron rings. She had right great nostrils. Her legs short and hairy like a bear, her clothes were rough and broken; (Beecher S. 132-135.)

Marcolfus hand var laff og gandske tycker/ hand haffde et stort Hovet/ og en bred Sterne eller Anled fuld med røde Ryncker/ hans Ørne vare laadne/ og hengde neder vet Kinderne/ hand haffde store brede Øyne/ og de vare skieve/ under hans Læbe var ligesom en Hestemule/ hand haffde Skæg som en Gædebuck/ det var baade skidet og ilde-luctendis. Hand haffde brede og tycke Hænder/ med stackede buttede fingre/ hand haffde trinde og tycke føder/ hand haffde en lang spids kroget Næse med en Bulck paa/ store tycke Læber/ og var lang i sit Ansict som et Asen/ hans Haar stod op paa hans Hovet/ som Pinsvine Bøster/ og var sort/ hvit rødt og graadt/ hand haffde hengende Kindbeen/ og en stor tvekløftet Hage/ hand var ogsaa aldeelis foruden Hals/ og med et stort Skrin paa sin Ryg/ hans Kiortel var gandske stacket/ intet længre end til Arsbalde/ hans Hoser var store fuld med Aal/ og meget kludrede/ hand haffde store bondactig Skoe/ med to Graamuncke Socke i/ et stort bret Jette Sværd ved hans Belte/ med en reffven Skede/ hans Belte Sølge var en Spende-Hage/ Tornen der udi/ var som en føye Klocke-knevel/ hand haffde en Kappe aff Haarklæde/ var befæt med Hiorte Tagge.

Hans Hustru var meget Unger/ og hun haffde store Patter/ hver som en Flaske der gaar fire Stove Øll i/ og hver Vaarte en Spand lang/ hendis Haar var ligesom Tiørne/ hun haffde Øyenbryne som Børster paa en Svine-bag/ Skæg som en Gedebuck/ hendis Øren vare lange og brede som Asen Øren/ hun var ogsaa Sur-Øyet/ hendis Skind og Hud var fuld aff Ryncker/ hun haffde et Kaars aff Bly/ var bredt som et Hynde/ hengendis neder paa hendis Bryst/ hendis Finger vare ogsaa stackede og store/ prydede med mange Jernringe/ hun haffde Næseboer hver som en stor Mands knøtte Næve/ hun haffde tycke Legge/ hver som en Øll-fierding/ og de vare laadne som en Biørne-Fod/ hendis Klæder vare laadne og gandske reffne/ saa at de hengde i Fliger. (Paulli S. 4-6.)

och Marcolphi Person war stackot och groff/ och hade ett stoort Hufwud/ een bredt Panna/ skräckelige och ludne Öron/ rödha hängiande Kinbeen/ stora flytande Ögon/ nedre Läppen som en Kalfwamula/ ett illaluchtande Skegg/ som en Bock/ kubbuta Händer/ stackota Finger/ tiocka Fötter/ een spitz Näsa som en Hökenäbb/ stora Tänder/ ett Åßna Ansichte/ Håår som een Åßna/ stora Bondeskoor/ och hade ett Swerd medh söndrugh Balia widh sigh bundit/ hans Kappa war flätad aff Håår/ och besatt medh Hiortahorn/ hans Klädning hade en illack Färgha/ aff mächta slemt Klädhe/ hans Kiortel räckte honom nedher på Rumpan/ sönderslijtne Strumpor. Hans Hustru war vng/ och omyckit plump/ medh stora Spänar/ ther på stora Wårtor/ store ögnebryner som ett Swijn/ hon hade en Skegg baak i Nacken som en Bock/ Örone så lång som en Åßna/ rinnande Ögon/ ett Ansichte som een Groda/ en skrynckiot Kropp/ ett stort högt Bryst/ medh Blyspängar beprydt/ tiocka och stackota Finger/ beprydat medh Jernringar/ stora Låår/ stackota Knääskålar/ store tiocka och ludne Been som en

Biörn/ en Kiortel aff grått och hårigt Kläde/ hwilken war ganska sönderslijtin/ och allestädes sönderskurin. (A^{br}f.)

a) Tabelle 1: Übersicht über die Spruchpaaranordnung.

Coll = *Collationes,* Hd = der hochdeutsche Druck von A. Huber von um 1500, S = der schwedische Druck von 1630, D = der dänische Druck von 1699.

Coll	Hd	S	D	Coll	Hd	S	D	Coll	Hd	S	D
1	1	1	1	51	51	51	51	106	106	106	106
2	2	2	2	52	52	52a	52	108[158]	108	108	
3	3	3a	3a	53	53	53	53	110	110	110	110
4	4	4	4	54	54	54	54	111	111	111	
5	5		5	56					112	112	
6	6	6	6	57	57	57	57	113	113	113	113
7	7	7	7	58				116	116	116	116
8	8	8	8	59	**60**	**60**	**60**	117			
	9	9			**59**	**59**	**59**	118	118	118	
10	10	10	10		61	61	61	119			
11	11	11	11	63	63	63	63	120	120	120	120
12	12	12	12	64					121	121	
13	13	13	13	65				122	122	122	122
14	14	14	14	67				123			
	15	15	15	68				124			
16	16	16	16	73				126	126	126	
17	17	17	17		74	74	74	127			
	18	18	**19**	75	75	75	75		128	128	
19	19	19	**18**		76	76	76	129	129	129a	129
20	20	20	20		77	77	77	130	130	130	130
23					78	78	78	131			**131**
24				79	79	79	79	132	132	132	132
25				80	80	80	80	133	133	133	133
	26	26	26		81		81		134	134	
	27	27	27	82	82		82	136	136	136	
	29	29	29	83	83	83	83	137			
	32	32	32	84					138	138	
	33	33	33	85			**85**	139			
	34	34	34	86	86	86		140			
35	35	35	35	87	87	87		141	141	141	141
	36	36	36		91			142	142	142	142
37				92	92	92					
	38	38	38	93	93	93	93				
39				94	94	94	94				
	40		40	95	95	95	95				
41	41	41	41	96	96	96					
			39	97							
43	43	43	43	99			**99**				
44				100							
45				101							
	46	46	46	102							
47	47	47	47	103							
49			**44**	104	104	104					
50	50	50	50	105	105	105	105				

[158] Nur in der *Dyalogus*-Gruppe.

b) **Tabelle 2: Überschriftenvergleich des Schwankteils, zuerst die Titel, dann die einzelnen Kapitelüberschriften.**

Weißenburger = Collationes, Landshut: J. Weißenhuber, 1514, Huber = Frag und antwort, Nürnberg: A. Huber, um 1500, S = der schwedische Druck von 1630, D = der dänische Druck von 1699, TH = Titelholzschnitt, Hzs = Holzschnitt

Weißenburger	**Huber**	**S**	**D**
Collatio*n*es quas dicuntur fecisse mutuo rex Salomon sapientissimus *et* Marcolphus facie deformis et turpissimus tamen vt fertur eloque*n*tissimus sequitur cu*m* figuris. [TH]	Frag und antwort Konig Salomonis vnnd Marcolfi. [TH]	MARCOLPHUS, Thet är: Een Vnderligh och sälsam Historia/ om Konung Salomon/ och en benembd Marcolphus. Medh allehanda Spörßmål/ Ordspråk och lustiga Historier/ ganska liufligh til at läsa. [TH]	Marcolfus/ Det er: En lystig Samtale imellem Kong Salomon og Marcolfum/ Saare Kortvillig at læse. [TH]
keine	keine	Här talar Konung Salomon medh Marcolpho.	Konning Salomonis Affkomme/ og Marcolfus/ og hans Hustruis Slectis Affkomme.
keine	keine		Mange underlige Spørßmaal imellem Konning Salomon og Marcolfum.
Salomonis tributarij Marcolpho dixerunt. [Hzs.]	Wie des Königs Rentmaister zu Marcolfo sprachent. [Hzs.]	Huru Konungens Räntemästare talade medh Marcolpho/ och hwad han swarade.	Hvorledis Kongens Rentemester talede til Marcolfum/ og hvorledis Marcolfus svarede hannem igien.

Keine	keine	keine	Hvorledis Marcolfus svarede Konning Salomon og hans Tolff udvalde gode Mænd.
Rex Salomon dum rediret venatus introspexit domum marcolphi [Hzs.]	Wie König Salomon reyt auff das geyde/ vñ jm seiner diener einer zeygt das hauß Marcolfi/ vñ was der könig Marcolfum thet fragen. [Hzs.]	Huru Konung Salomon redh i Jacht/ och hans Tienare wijste honom Marcolphi Huus/ och huruledes the talade medh hwar annan.	Hvorledis Konning Salomon/ red udi Jact/ og fant paa Marcolfus huus/ og hvorledis de talde med hver anden.
Marcolphus Salomoni regi ollam lactis plenam offert.[159] [Hzs.]	Hie bringt Marcolfus dem König Salomon ein hafen mit milich. [Hzs.]	Huru Marcolphus bär Konungen een Bytta medh Miölk.	Hvorledis Marcolfus bar den Bøtte Melck til Konning Salomon.
Rex Salomon et Marcolphus/ *qui* nocte*m* vigilare volentes. [Hzs.]	Wie der König Salomon vnd Marcolfus mit einander wachten die nacht. [Hzs.]	Huru Konung Salomon och Marcolphus wakade medh hwar annan om Natten.	Hvorledis Kong Salomon og Marcolfus vaagede med hverandre.
Marcolphus omnia ante dicta *proba*bat regi Salomoni esse vera. [Hzs.]	Hie bewert Marcolfus dem König alles das/ das er gedacht het. [Hzs.]	Huru Marcolphus bewijste Konungen/ hwad han om Natten sagt hade.	Hvorledis Marcolfus beviste Kong Salomon alle sine Tancker.

[159] Hier stimmen die Stellen der Überschriften im Text nicht mehr überein. Weißburger und Huber haben sie an derselben Stelle, der Stockholmer einige Zeilen später, der dänische sehr viel später. Im folgenden uneinheitlich.

Ad regem Marcolphi soror vocatur. [Hzs.]	Wie Marcolfus sein schwester verklagt. [Hzs.]	Huru Marcolphus beklaghade sijn Syster.	Hvorledis Marcolfus beklager sin Søster.
Marcol*phus* sup*er* regis mensas sua ex manica mures decurrere *pro*misit. [Hzs.]	Hie lest Marcolfus die meuß auß seinem ermel auff den tisch lauffen. [Hzs.]	Huru Marcolphus slepte tree Möß vthur sin Ärm/ och lät them löpa på Bordet.	Hvorledis Marcolfus lod tre Muus løbe af sit Erme for Kong Salomon/ dermed bevisede hand en aff sine Tancker.
Hic Marcolphus dimisit leporem . Canes vero insequebantur leporem eo dimisso. [Hzs.]	Hie ließ Marcolfus ein hasen lauffen vnd die huñdt lieffen dem hasen nach. [Hzs.]	Huru Marcolphus kom sigh in i Konungens Gård medh en Hara.	Hvorledis Marcolfus sneeg sig i Kongens Gaard med en Hare.
Marcolphus in/ faciem calui saliuam spuit. [Hzs.]	Hie speyt marcolfus dem kalen an sein stirn. [Hzs.]	Huru Marcolphus spottade en gammal Mann på hans skallota Hufwudh.	Hvorledis Marcolfus spyttede en skallet Mand paa sit Hovet.
Judicium Salomonis de duabus meretricibus. [Hzs.]	Hie kamen zwo frawen mit einem lebendigen vnd mit einem todten kindt. [Hzs.]	Huru twå Qwinnor komme medh ett lefwande och ett dödt Barn/ och begärade Dom aff Konungen.	Hvorledis Konning Salomon dømte retfærdelig immellem tvende Qvindfolck.
keine	keine	keine	Hvorledis Marcolfus kom til den Qvinde som Kong Salomon gaff det levendis Barn igien.
Hic conuenerunt mulieres ante regem	Hie kamen die frawen zu dem	Huru Qwinnorna kommo i Konungens	Hvorledis de siu Tusinde Qvinder

Salomonem. [Hzs.]	König. [Hzs.]	Hoff/ och wille drijfwa then Saken tilbaka.	kom ind til Konning Salomon/ og gave Klagemaal paa hannem.
Marcolphus quasi Bestia quattuor pedibus ambulare cepit. [Hzs.]	Hie gieng Marcolfus auff allen vieren. [Hzs.]	Här gick Marcolphus fyrfoota/ och giorde ett vnderlighit Spör.	Hvorledis Marcolfus krøb baade paa hænder og fødder/ og hafde et Sold i den eene Haand og en Biørne-fod i den anden.
Hic Salomon venit ante furnum vbi Marcolphus iacuit. [Hzs.]	Hie kumbt Salomon mit seinen dienern für das loch darinn Marcolfus lag. [Hzs.]	Huru Konung Salomon kom medh sine Tienare för Hoolet/ therinne Marcolphus lågh.	Hvorledis Kongens Tienere paafunde de underlige Spore/ som Marcolfus giorde.
Hic ducitur Marcolphus ad suspendendum.[160] [Hzs.]	Hie fürt man Marcolfum auß vnd wolt jn hencken an ein baum/ vnd wie sie kein baum kunden finden daran er hangen wolt. [Hzs.]	Huru Marcolphus bleff vthförd/ at han skulle hängd warda.	Hvorledis Marcolfus søgte effter det Træ/ som hand skulde henge i.
	Hie bringen die diener Marcolfum wider/ vnd sagen wie es jn ergangen ist. [Hzs.]	Här föra Tienarna Marcolphum tilbaka til Konung Salomon igen.	Nu ledde de Marcolfus hiem igien til Konning Salomon.

[160] Der lateinische Text bricht nach diesem Schwank ab.

c) Tabelle 3: Die Aufzählung der Ahnenreihe.

Dial. = Benarys Ausgabe, Hs C; Coll. = Collationes: Landshut: J. Weißenburger, 1514; Huber = Nürnberg: A. Huber, um 1500, S = der schwedische Druck von 1630; D = der dänische Druck von 1699.

Dial.	**Coll.**	**Huber**	**S**	**D**
Rusticus	Rusticus	Rusticus	Rusticus	Rusticorum,
Rustan	Rusta	Rustincus	Rustibaldus	Rusticus
Rusticius	Rustus	Rustibaldus	Rußhardus	Rustibaldus
Rusticellus	Rusticellus	Rußhardus	Rusticellus	Rustihardus
Tartan	Tarcus	Rusticelus	Tartas	Rusticellus
Tartol	Tarcol	Tarta	Tarcol	Tarias
Farsi	Pharsi	Tracol	Farsi	Tarcol
Farsol	Marcuel	Farsi	Farfutz	Florsus
Marcuil	Marquat	Farsucz	Marcol	Marol
Marcuart	Marcolphus	Marcol	Marcolphus	Marcolfus
Marcol		Marcolfus		
Marcolfus				
Lupitana	Lupica	Lupitana	Lupitana	Lupitana
Lupitan	Lupica	Lupita	Lupitan	Lupitan
Ludibrut	Lupidrag	Ludibruck	Ludibruck	Bonstrut
Bonstrut	Bonestrung	Bonstrut	Bonstrut	Boledruck
Boledrut	Boledrut	Boledruck	Boledruck	Pleydrut
Ploidrut	Bladrut	Ploydruck	Polidrut	Lorden
Lordan	Lorda	Lorda	Lordan	Luriellan
Curtan	Curta	Tarta	Tartan	Polinam
Curticella	Curtella	Curiella	Curiclas	Polinara
Cucula	Polica	Pollica	Policam	
Polita	Policana	Policana	Policans	
Policana				

III. Der Text

Der schwedische *Marcolphus* nach dem Druck von 1630[161]

[A^{ar}] MARCOLPHUS,

Thet är: Een Vnderligh och sälsam Historia/ om Konung Salomon/ och en benembd Marcolphus. Medh allehanda Spörßmål/ Ordspråk och lustiga Historier/ ganska liufligh til at läsa.

[TH]

Ehoo som hälst Frögd hafwa will/ Til at läsa ett lustigt Speel/ Aff Alfwar och så myckit Skempt/ Han kiöpe migh och komme ey seent.

Tryckt/ Åhr 1630. ||

|| **[A^{br}]** NÄr Konung Salomon stodh på sin Fadhers/ Konung Dawidz Saal/ och war full Wijßheet och Rijkedom/ sågh han een Menniskia för sigh ståndande/ widh Nampn Marcolphus/ hwilken war kommen ifrån Solennes Vpgång/ myckit ohöfwisk och wanskapeligh/ doch wältaligh/ hans Hustru war medh honom ther/ hwilcken och myckit leed och bondachtigh war/ när Konungen lät kalla them för sigh/ stodho the och sågho på hwar annan/ och Marcolphi Person war stackot och groff/ och hade ett stoort Hufwud/ een bredt Panna/ skräckelige och ludne Öron/ rödha hängiande Kinbeen/ stora flytande Ögon/ nedre Läppen som en Kalfwamula/ ett illaluchtande Skegg/ som en Bock/ kubbuta Händer/ stackota Finger/ tiocka Fötter/ een spitz Näsa som en Hökenäbb/ stora Tänder/ ett Åßna Ansichte/ Håår som een Åßna/ stora Bondeskoor/ och hade ett Swerd medh söndrugh Balia widh sigh bundit/ hans Kappa war flätad aff Håår/ och besatt medh Hiortahorn/ hans Klädning hade en illack Färgha/ aff mächta slemt Klädhe/ hans || **[A^{bv}]** Kiortel räckte honom nedher på Rumpan/ sönderslijtne Strumpor. Hans Hustru war vng/ och omyckit plump/ medh stora Spänar/ ther på stora Wårtor/ store ögnebryner som ett Swijn/ hon hade en

---

[161] Die Spruchpaarnummerierung dient der Orientierung gegenüber dem lateinischen Grundtext in der Ausgabe von Benary. Dadurch soll deutlich werden, welche Sprüche gegenüber dem lateinischen Grundtext ausgelassen wurden. Die Auslassungen werden dann im Kommentarteil ausführlicher behandelt. Der Seitenumbruch des Druckes wird durch || angezeigt, die Absatzgliederung des Textes ist außer im Sprichwortteil nach der Vorlage beibehalten. Zwei Nasalstriche (A^{gv}, B^{gv}) wurden aufgelöst, Bl. A^{av} vakat. Eine falsche Schreibweise von Marcolphus (B^{fr}) wurde berichtigt. Vgl. die Übersetzung des Textes im Anhang.

Skegg baak i Nacken som en Bock/ Örone så lång som en Åßna/ rinnande Ögon/ ett Ansichte som een Groda/ en skrynckiot Kropp/ ett stort högt Bryst/ medh Blyspängar beprydt/ tiocka och stackota Finger/ beprydat medh Jernringar/ stora Låår/ stackota Knääskålar/ store tiocka och ludne Been som en Biörn/ en Kiortel aff grått och hårigt Kläde/ hwilken war ganska sönderslijtin/ och allestädes sönderskurin.

När Konung Salomon sågh them för sigh stå/ sade han: Hwad äre j för Folck/ och vtaff hwad Slächte ären j? Marcolphus swarade: Sägh oß först tina Slächt/ Fädher och Föräldrar/ så wele wij sedan säya tigh aff wårt Slächte. Salomon sade: Jag är aff the tolff Patriachers Slächt. Judas födde Paretz/ Paretz födde Hezron/ Hezron födde Ram/ Ram födde Aminadab/ Aminadab födde Nahasson/ Nahasson födde Salma/ Salma födde Boas/ Boas födde Obed/ Obed födde Jesse/ Jesse födde || **[A^{cr}]** Dawid/ Dawid födde Salomon/ och then samma Konungen är iagh.

Tå swarade Marcolphus: så är iagh aff the tolff Slächter RUSTICORUM*:* Rusticus födde Rustibaldum/ Rustibaldus födde Rußhardum/ Rußhardus födde Rusticellum/ Rusticellus födde Tartam/ Tartas födde Tarcol/ Tarcol födde Farsi/ Farsi födde Farfutz/ Farfutz födde Marcol/ Marcol födde Marcolphum/ och iagh är then samma Marcolphus. Men min Hustru är född af the tolff Slächter LUPITANORUM/ Lupitana födde Lupitan/ Lupitan födde Ludibruck/ Ludibruck födde Bonstrut/ Bonstrut födde Boledruck/ Boledruck födde Polidrut/ Polidrut födde Lordan/ Lordan födde Tartan/ Tartan födde Curiclan/ Curiclas födde Policam/ Policam födde Policans/ som ther ståår/ och min ächta Hustru är.

Här talar Konung Salomon medh Marcolpho.

3 SAlomon sade: Jagh hafwer hördt/ at tu äst mächta slugh/ listigh/ och spitzfundigh/

4 oansedt at tu äst en Bonde och en plumper Sälle/ doch wil iagh spörja tigh några Spörßmåål/ kan tu swara migh ther || **[A^{cv}]** til/ så wil iagh tigh medh stoor Ähra och Rijkedom begåfwa. Marcolphus sadhe: Läkiaren lofwar offta enom Hälsan/ then han doch icke hafwer i sitt Wåld.

6 Salom. Gudh hafwer gifwit migh then Wijßheet/ at ingen är min lijke. Mar. Then som hafwer onda Grannar/ han skal rosa sigh sielff.

7 Sal. Then Orättfardige wijker/ när man hans Nampn förföljer. Mar. När Gåsan flyger/ så slår hon vth Stierten.

8 Salom. Een from och skön Hustru är Mansens Ähra. Mar. Een Kruka medh sööt Miölck skal man göma för Kattar.

9 Sal. Een from Hustru är öfwer all ting/ men een ondt Hustru skal man intet troo/ fast hon dödh wore. Mar. Slåå Armar och Been aff henne/ och kasta henne i een Groop/ så westu at tu äst aff medh henne.

10 Sal. Een wijs Hustru bygger vp Huuset/ men een fåkunnuga bryter nedher thet som bygd är. Mar. Een Kruka som wäl bränd är/ håller theste längre.

11 Sal. Een gudfruchtig Hustru skal man lofwa. Mar. Een Katta som hafwer ett gott Skinn/ skal man flåå.

12 Salom. Een blygsam Hustru skal man hålla kär. Mar. Een Koo som nogh mol- || **[A^{dr}]** kar/ skal then Fattiga hafwa.

13 Sal. Hwar finner man een starck och stadigh Hustru. Mar. Hwar finner man een trogon Katta öfwer Miölken. Sal. Ingenstädz. Mar. Så finner man ingen Stadigheet ibland Qwinnorna.

14 Sal. Een wälskickat och dygderijk Hustru är öfwer alt Godz och Ägodelar. Mar. Een stoor feet Hustru synes wara en godh Maatmodher.

15 Sal. Wachta tigh för een sqwallerachtigh Qwinna. Mar. Wachta tijn Näsa för en illuchtande Lort.

16 Sal. Ett hwitt Hufwudkläde ståår wäl på een wacker Qwinnos Hufwudh. Mar. Thet ståår skrifwit/ at Ärmar äre icke som Skinnbälser/ vnder ett hwitt Hufwudkläde är Skorfwen offta fördolder.

17 Sal. Then som såår Orättfärdigheet/ han vpskär ondsko. Mar. Then som såår Agner/ han vpskär elakt Korn.

18 Sal. Then som ståår/ han see til/ at han icke faller. Mar. Then sigh stöter/ seer gemeent tilbaka effter Stenen/ som han stötte sigh på.

19 Sal. Lärdom och Wijßdom skal wara i the Klokas Munn. Mar. Een Åßna skal alltijdh wara på marken/ ty ther hon äter/ ther wäxer effter/ och || **[A^{dv}]** ther hon skijter/ ther gödes thet/ och ther hon pissar/ ther watnas effter/ och ther hon wältrar sigh/ ther trycker hon sönder Kokerna på Åkren.

20 Sal. En annan skal rosa tigh/ och icke tin eghen Munn. Mar. Om iagh skämmer migh sielff/ så behagar iagh ingen.

26 Sal. Medh onda och goda blifwer Huuset vpfullt. Mar. Medh Lort och Arßwiskar vpfylles Skijthuuset.

27 Sal. Myckit bättre är heemligh Skadha än vppenbara Skam. Mar. Then begärer Lort at dricka/ som kysser Hundaröfwen.

29 Sal. En gladhan Gifware älskar Gudh. Mar. Then som sleeker Knijfwen/ han gifwer lijtet åth sin Dreng.

32 Sal. Tolff Grefweskap göre ett Furstendöme. Mar. Tolff fijsar göra en skijt.

33 Sal. Tolff Furstendöme göra ett Konungarijke. Mar. Tolff skijtar göra en Lort.

34 Sal. Tolff Konungarijke göra ett Keyserdöme. Mar. Tolff Lorter göra ett Kärralaß.

35 Sal. Lär tin Son i vngdomen. Mar. Then som gifwer sin Koo fodher/ han äter offta aff Miölken.

36 Sal. Then Tienare som man för myckit wäter/ han swarar offta sin Herre illa. Mar. En lögnachtigh Tie- || **[A^{er}]** nare hafwer illuchtande Ähra.

38 Sal. Fyra Elementer vppehålla thenna Werlden. Mar. Fyra Stolpar vppeholla ett Skijthuus.

41 Sal. Mästare och the som vptuchta Vngdomen/ skal man bewijsa ähra. Mar. Then som smörjer Domarens Kinbeen/ han gör sin Åßna mager.

43 Sal. Moot en mächtigh Mann/ och starckan Ström/ skal tu icke strijdha. Mar. Then som slåår en Musewanken/ han hafwer en swultin Fogel.

46 Sal. Went igen aff titt spee/ så stiller sigh Kijff och Trätta. Mar. Wendt igen at skijta/ så förgås skarnet/ och wender igen at luchta.

47 Sal. Medh Klaffare haff intet beställa. Mar. Hoo som blandar sigh i Klij/ honom äta Swijnen.

50 Sal. Många äre the som göra ondt för gott. Mar. Hoo som sin egen Hund Bröd gifwer/ han förlorar sijn Lön.

51 Sal. Thet är ingen Wen/ hwilkens Wenskap icke warar i Nödhen. Mar. En Kalffalort luchtar icke länge.

52/53 Sal. Then söker Orsaak/ som ifrån sin Wen wijka wil. Item/ Konungens Taal skal intet hweka. Mar. Man plöger icke alltijdh medh en Vlff.

54 Sal. Rättikia är godh/ men hon luchtar ibland Sälskap. Mar. Then som || **[A^{ev}]** äter Rättikia/ han kan hosta bådhe medh Munn och Röff.

57 Sal. Then som wänder sine Öron ifrån the Fattighas roop/ när han ropar/ hörer Gudh honom intet. Mar. Hoo som för Domaren gråter/ han fäller sijne Tårar förgäfwes.

60 Sal. Jagh hafwer ondt i Bwken. Mar. Så gack på Skijthuuset.

59 Sal. Dödhen och Fattigdomen kan tu icke fördölja. Mar. Then som Lorten fördöljer/ honom wäxer han jw längre jw större.

61 Sal. Then som en skalck är aff sigh sielfwer/ medh hwem kan han förlijkas. Mar. Hoo som skarn wäl behagar/ han må wäl en Rackare blifwa.

63 Sal. När tu sitter widh en rijk mans Bord/ skalt tu grant märckia/ hwad tigh föresättes. Mar. Thet hörer alt til Bwken.

74 Sal. Läkiare och trogne Wenner blifwa pröfwade i Nödenne. Mar. Hielp skader intet/ then som är wäl kendt medh Kellerswennen/ han får offta dricka.

75 Sal. Vprorigh Klaffare/ och the som gärna kijfwa/ skal man drifwa vthur sälskap. Mar. Een ond Hustru och en söndrig Panna/ the äre skadelige i Huuset.

76 Sal. Then som förachtar thet lille/ han är icke wärd thet stora. Mar. En gammal Hund || **[A^{fr}]** gåår besorgeligh til hwijlo.

77 Sal. Tu skalt icke straffa en Bespottare/ på thet han icke bespottar tigh. Mar. Jw mera man rörer i Lorten/ jw mera luchtar han.

78 Sal. Tu skalt icke berömma tigh/ när tu något gott gör. Mar. Then förlorar sitt Arbete/ som smörjer Röfwen på ett feet Swijn.

79 Sal. För Gudz Befalning/ skal man hafwa alla Menniskior kär. Mar. Om tu hafwer then kär/ som intet passer på tigh? tå förlorar tu titt Arbete.

80 Sal. Tu skalt icke lofwa tin Wen någhot i morghon/ som tu i dagh kant icke gifwa honom. Mar. Jagh wil gifwa tigh thet på staan/ som iagh icke nu kan gifwa tigh.

83 Sal. Många begära Rijkedomar/ som doch fattige äro. Mar. Äth thet tu hafwer/ och see hwad som lemnar.

86 Sal. Wreden hafwer ingen Barmhertigheet. Mar. Tu skalt icke baaktala tinom Wen/ på thet tigh icke ångrar.

87 Sal. Tina Owenner säya tigh icke Sanningen. Mar. Then som tigh icke troor/ han bespottar tigh.

92 Sal. Tu skalt sofwa så myckit som behoff görs. Mar. Hoo som skarn äter/ oansedt at han icke sofwer/ skadar honom hans Lättia lijkwäl intet.

93 Sal. När j ären mätte/ så tacker Gudh. Mar. Tra- || **[A^{fv}]** sten siunger/ och Hageren swarar/ the mätta och hungroga qwädha icke lijka.

94 Sal. Äter och dricker/ i morgon skolom wij döö. Mar. Then mätte döör så wäl som then hungruge.

95 Sal. När een Menniskia äter/ så kan hon icke wäl tala. Mar. När en Hund skijter/ så kan han icke wäl stalla.

96 Sal. Thet är nogh/ wij wele gå til Säng. Mar. Then sofwer illa/ som icke äter.

104 Sal. Then som löper för en Wargh/ honom möter ett Leyon. Mar. Ifrån thet ena onda til thet andra/ ifrån Kocken til Bakaren.

105 Sal. Wachta tigh/ at man icke gör tigh något ondt. Mar. Stilla Watn och tyste Menniskior skal tu intet troo.

106 Sal. Ingen är som all ting förmå/ vthan Gudh allena. Mar. Thet ståår skrifwit/ then som ingen Häst hafwer/ han skal gåå til Foot.

108 Sal. Ett fromt Gudfruchtigt och kyskt Hierta fruchtar sigh intet. Mar. Then som binder om ett heelt Finger/ han löser thet ock heelt vp igen.

110 Sal. Förbannat wari thet Barn som hundrade åhr gammal är. Mar. En gammal Hund är ondt at wenja i Band.

111 Sal. Then som något hafwer/ honom || **[A^{gr}]** gifwer man något ther til. Mar. GVdh nådhe then som Brödh hafwer/ och inga Tänder/ ther medh han äta kan.

112 Sal. För Bakvgnen wäxa inga Krydder/ och fast the än wäxte ther/ så wore the lijkwäl förbrände aff then Hettan som ther vthgåår. Mar. I Röfwen wäxa inga Håår/ och om the än redha therinne wäxte/ så blefwe the lijkwäl förbrände aff then heeta Lorten som ther vthgåår.

113 Sal. Wee them som många synder bedrifwit hafwa. Mar. Then som wil gåå twå Wägar tillijka/ han moste rijfwa Röfwen och Bychserna sönder.

116 Sal. Vtaff ett fullt Hierta talar munnen. Mar. Vthur en full Maga fiertar Röfwen.

118 Sa. Een skön Hustru är Mansens Crona. Mar. Kring halsen är hon hwijt som een Dufwa/ men i Röfwen swart som en mulwad.

120 Sal. Fattigdomen kommer offta tilwäga/ at then Rättfärdige gör orätt. Mar. När man fångar Warg/ så wil han skijta eller bijta.

121 Sal. Wachta tigh/ at tu icke gifwer tinom Wen någhon ilack Gåfwo. Mar. Gifwer tu tin Wen nödigt/ så förlorar tu honom medh Gåfwan.

122 Sal. Jagh hade || **[A^{gv}]** gärna nogh/ om Gudh hade migh all ting gifwit. Mar. Man skal icke gifwa Hunden så myckit/ som han begärar medh Rumpan.

126 Sal. Enom Dåre ståå icke wäl wijsa mans Ord. Mar. En Hund böör icke bära Sadelen.

128 Sal. När Himmelen molnar/ så wil thet regna. Mar. När Hunden kröker sigh/ så wil han skijta.

129/ 130 Sal. Alla stijgar gå til allmoga Wägen. Item/ en from Mann hafwer gärna een from Hustru. Mar. Aff en godh måltijdh kommer en stoor Lort.

132 Sal. Ett gott Swärd ståår wäl widh mijn Sijda. Mar. En stoor Lort ståår wäl widh mijn Gärßgål.

133 Sal. Jw högre tu äst/ jw meera skalt tu tigh ödmiuka. Mar. Then talar wäl/ som medh sijn lijka talar.

134 Sal. En lustigh menniskia skal alltijdh fruchta sigh. Mar. Then ropar förseent hielp/ som Wargen hafwer bittit Strupan aff.

136 Sal. En wijs Son frögder sin Fadher/ men en owijs Son är sijn modher een bedröfwelse. Mar. The lustige och sorgfulle siunga mächta olijka tilsamman.

138 Sal. Gör wäl moot then Rättfärdiga/ så bekommer tu wedergälning/ skeer thet icke aff menniskiomen/ så skeer thet doch aff || **[A^{hr}]** Gudhi. Mar. Plägha Bwken wäl/ så moste tu nogh låta vth igen/ kommer thet icke vth genom munnen/ så kommer thet vth igenom Röfwen.

141 Tå sadhe Salomon: Jagh är trött aff talande/ och wil gåå til Hwijla.

142 Marcolphus swarade/ iagh wender icke igen at tala. Salom. Jagh orkar intet meera tala. Marcolph. Så giff wunnet/ och thet tu hafwer migh tilsagdt.

Huru Konungens Räntemästare talade medh Marcolpho/ och hwad han swarade.

TÅ sade Konungens Wijse/ Benaja och Sebud/ Jojada och Adoniram/ och Abda Rentemästaren til Marcolpho/ menar tu/ at tu skalt blifwa then tridie i wår Konungerijke/ förr skole tine Öghon vthstungne warda/ thet ståår tigh bättre wara hoos Swijnen/ än at man skulle bewijsa tigh sådan Ähra. mar. Hwarföre hafwer tå Konungen lofwat migh thet. Tå sadhe the tolff Konungens Befalningßmänn/ hwarföre wanärar Marcolphus wår Konung/ hwij slijter man icke en stöör på honom/ och körer honom vth. Tå sadhe Sa- || **[A^{hv}]** lomon: icke så/ man skal gifwa honom maat och dricka nogh/ och låtan sedhan gåå i fridh. När Marcolphus thet hörde/ sade han til Konungen/ iagh måtte låta nöya migh här medh/ och thet för Sanning säya/ Ther som ingen Konung är/ ther är ingen Rätt.

Huru Konung Salomon redh i Jacht/ och hans Tienare wijste honom Marcolphi Huus/ och huruledes the talade medh hwar annan.

SEdan redh Konungen en gång i Jacht/ och the som medh honom woro/ wijste honom Marcolphi Huus/ tå redh Salomon tijt til Porten/ sågh ther in/ och frågade hwem therinne war. Marcolphus satt widh Eelden/ och hade satt en Kruka medh Bönar på/ och han swarade Konungen och sadhe: Härinnen är halffannan mann/ och ett Hästehufwud/ jw meera the stijga vp/ jw meera stijga the nedher. Salomon sadhe: Hwad är thet tu sägher. Marcolphus. Then heela mannen är iagh/ som sitter härinne/ men then halwe äst tu/ som sitter på Hästen/ halffparten härinne/ halffparten vth för Huuset/ och thet Hästahufwudet är tin Hästes Hufwud/ ther tu || **[B^{ar}]** sitter på. Sal. Hwilka äre the som stijga vp och nedher? Mar. Thee äre the Böner i Kruken widh Eelden/ the siwda/ och gå vp och nedher. Sal. Hwar är tin Fader och Modher/ och tin Brodher och Syster? Mar. Min Fadher gör aff en skada twå/ men min Modher gör

sin gran Hustru/ thet hon icke kan göra henne igen/ och min Brodher sitter vthan för Huuset/ och hwad han finner/ thet slåår han ihiäl/ mijn Syster sitter i sin Kammar och gråter/ thet hon i fior logh. Sal. Hwad betyder thet tu sägher? Mar. Min Fadher är vthe på Åkren/ och hägnar en Wägh igen medh Törne/ som löper igenom Kornåkren/ när nu Folcket kommer/ så trädha the een ny Wägh igenom Kornet/ så hafwer han giort twå skadha aff een. Tå sadhe Salomon/ hwad gör tå tin Modher? Mar. Min Modher legger sin gran Hustrus Öghon til/ ty hon wil döö/ hon kan therföre intet göra henne thet samma igen. Tå logh Konungen och sadhe: Hwar är tå tin Brodher? min Brodher är vthe baak om Huuset/ och hafwer draghit sine Klädher aff/ och luskar them/ alla them han finner/ them slåår han ihiäl. Sal. Hwad gör tå tijn || **[B^{av}]** Syster? Mar. Mijn Syster hafwer för ett Åhr sedan hafft en vng Kar kär/ then henne offta famtaghit och kyst hafwer/ så hon bleff medh Barn/ therföre är hon bedröfwat och gråter/ ther hon ifior logh åth.

Tå sadhe Konung Salomon: Hwadhan kommer tigh doch sådan Listigheet? Mar. I tin Fadhers Dawidz tijdh/ när tu vng wast/ tå togho tijn Fadhers Läkiare tigh til Läkedom en Grijp/ och som the nödtorfftigh Läkedom til alle tine Ledemot giordt hade/ tå togh tin Modher Bersabea Hiertat vhr Grijpen/ och ladhe thet på en Brödhskorpa/ och steekte thet på Kohlen/ och gaff tigh thet til at äta/ och kastade Skorpan sin koos/ tå war iagh i Köket/ och togh Skorpan vp/ och åth then/ ty hon war all öfwer feet/ aff thet som vthur Hiertat brättes/ ther aff fick iagh then Listigheet/ som tijn Wijßheet kom/ nemlighen aff Hiertat: Och sadhe wijdare: Then warder wijs hållen/ then sigh håller för en Narr. Sal. Hafwer tu icke hördt/ hwad för stoor Rijkedom Gudh migh gifwit hafwer sampt Wijßheet. Mar. Jagh hafwer hördt/ hwar Gudh will/ ther regnar thet. Tå logh Salomon/ och sadhe til honom: || **[B^{br}]** mitt Folck bijdar migh vthan för Huuset/ therföre kan iagh icke längre blifwa här/ vthan sägh tijn modher/ at hon skicker migh een Bytta medh miölk/ wäl tiltäckt aff hennes bästa Koo/ och bär tu migh then. Mar. Thet wil iagh gärna göra. Tå redh Salomon tilbaka til Jerusalem i sitt Pallatz. Sedan kom Marcolphi modher Florentina heem/ och Marcolphus sadhe henne aff Konungens Befalningh/ tå togh hon strax en Äggekaka/ medh miölk smord/ och betäckte een miölkbytta full medh miölk ther medh/ och sende then til Konungen.

Huru Marcolphus bär Konungen een Bytta medh Miölk.

TÅ togh Marcolphus hennes Son miölken/ som war medh Äggekaka beteckt/ och wille bära then til Konungen/ och som han hade gått öfwer een Eng/ och myckit tort och heet war/ tå sågh han en Koolort liggia/ och satte sin Bytta nedher medh miölken/ ååt vp Äggekakan/ och ladhe Koolorten i staden igen.

Och som han kom medh Byttan för Konungen: Tå sadhe Konungen: Hwij är miölkbyttan så lecht? Marcolphus swara- || **[B^{bv}]** de/ hafwer tu Konung icke så befalt/ at miölken skulle aff samma Koo betäckt warda/ är icke Lorten aff samma Koo? Tå sade Konungen: Iagh hafwer icke så befalt. Marcolphus sadhe: Jagh hafwer så förstått. 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. Tå sade Salomon/ lät migh blifwa medh titt narrij/ men kan tu icke waka medh migh i Natt/ tå skal tu hafwa förbrutit titt Hufwud. Mar. Jagh är til fridz. Och när Natten kom/ såto Salomon och Marcolphus tilhopa/ och wille waka medh hwar annan.

Huru Konung Salomon och Marcolphus wakade medh hwar annan om Natten.

TÅ begynte Marcolphus til at sofwa. Salomon sadhe: Sofwer tu? Mar. Ney/ iagh sofwer intet/ men iagh fantiserer. Sal. Hwadh fantiserer tu? Mar. Jagh tencker/ at en Hara hafwer så många || **[B^{cr}]** Leder i Rumpan/ som han hafwer i Ryggen. Sal. Thet moste tu bewijsa/ eller tu moste döö. När Salomon tegh stilla/ begynte Marcolphus til at snarka. Salomon sadhe: Sofwar tu? Mar. Ney/ vthan iagh betencker. Sal. Hwad betencker tu. Mar. Jagh tencker at Skatan hafwer så många hwijta Fiedrar som swarta. Sal. Thet skal tu bewijsa/ eller tu skalt döö. Icke långt ther effter begynte Marcolphus til at sofwa. Sal. Sofwer tu? Mar. Ney/ vthan iagh tencker. Sal. Hwad tencker tu. Mar. At intet är på Jorden hwijtare än liwsa Daghen. Sal. Thet troor iagh icke/ ty miölken är hwijtare. Mar. Daghen är myckit. Sal. Thet ståår til bewijsande/ tegh så Salomon och wakade. Tå begynte Marcolphus til at snarka. Sal. Sofwer tu? Mar. Ney/ iagh tencker. Sal. Hwad tencker tu? Mar. Jagh tencker at man ingen Qwinna troo skal. Sal. Thet moste tu bewijsa/ eller tu skalt lijda. Salomon wakade/ och Marcolphus soff. Salomon/ Sofwer tu? Mar. Ney/ iagh betencker/ at Naturen är bättre än Konsten. Sal. Thet moste tu bewijsa/ eller tu moste döö.

Sedan så snart som Natten war förlij- || **[B^{cv}]** din/ wardt Salomon trött aff wakande/ och ladhe sigh nedh i sin Säng/ och Marcolphus lät honom sofwa/ och han lopp heem til sin Syster Fudasa/ och hölt sigh som han hade warit bedröfwat/ och sadhe til henne så: Konungen är migh wredh worden/ och iagh kan hans Hoot och Orätt icke lijdha/ vthan iagh wil tagha en Knijff hoos migh/ och will slå honom hemligh ihiäl/ och bedher tigh käre Syster/ at tu icke wille förrådha migh/ vthan thet i all Trooheet förtijga/ och icke säya thet för min Brodher Bufreido. Så sade hans Syster Fudasa/ käre Brodher/ twifla ther intet på/ skulle iagh mista mitt Lijff/ så wil iagh doch icke förrådha tigh. Sedan gick Marcolphus hemligh til Hoffet/ och när Solen vpgick/ war Hofwet fullt medh Folck.

Huru Marcolphus bewijste Konungen/ hwad han om Natten sagt hade.

SEdan stodh Konung Salomon vp aff sin Säng/ gick i sitt Pallatz/ och lät hemta sigh en Hara/ tå räknade Marcolphus så många Leder i hans Rumpa/ som i hans Rygg. Sedan war en Skata framhafft för Konungen/ och wardt räknade så || **[B^{dr}]** många hwijta Fiädrar som swarta. Sedan togh Marcolphus een Bunka full medh miölk/ och satte honom hemligen in om Döran i sin Kammar/ och täpte igen Fönsteren/ så at ingen Dagh syntes therinne/ ropade han Konungen/ och tå Konungen wille gå i Kammaren/ stegh han i miölkebuncken/ och hade så när fallit: Tå wardt han wredh/ och sadhe: Ey/ thet tu förlorat warde/ hwad hafwer tu giordt? Marcolphus sade: Tu

moste/ Konung/ icke wredgas/ hafwer tu icke sagt/ at miölken är liwsare än Daghen/ hwarföre hafwer tu tå icke seedt aff miölken så wäl som aff Daghen? Jagh hafwer sagt tigh rätt. Sal. Thet tigh Gudh förlåte/ mine Klädher äre beständckte aff miölken/ och iagh hade så när fallit Hufwudet sönder på migh/ och tu hafwer giordt orätt emoot migh. Mar. Här effter see tigh bättre före/ sätt tigh/ och giff migh Doom/ på thet iagh klagha will. Och när Konungen satte sigh nedher/ tå sade Mar. Jagh hafwer en Syster/ medh namn Fudasa/ hon är een Hora/ och är hafwandes medh Barn/ ther medh wanährar hon min Slächt/ och wil lijkwäl hafwa sin Arfwedeel. Sal. sade: Haff tijn Syster hijt för oß/ || **[B^{dv}]** at wij få höra hwad hon säger/ ty ingen skal warda dömd/ vthan han är sielff tilstädes.

Huru Marcolphus beklaghade sijn Syster.

OCch när hon kom/ logh Konungen och sadhe: Thet kan wäl wara Marcolphi Syster/ ty hon war tiock och stackot/ och haltade på bådhe Sijdor/ och hade Ögon och Munn rätt som Marcolphus. Tå sadhe Konung Salomon: Säger nu fort Marcolphe/ hwad hafwer tu för Klaghemål emoot tin Syster? Tå sadhe han: O Konung/ min Syster är een Hora/ och wanährar min Slächt RUSTICORUM, och wil hafwa sin Arfwedeel/ therföre bedher iagh tigh/ at tu förbiuder henne/ at hon ingen Afwedeel tagher. När hans Syster thet hörde/ wardt hon wredh och sadhe: O tu onda Skalck/ hwarföre skulle iagh icke ärfwa/ effter thet Florentina är så wäl mina Modher som tijna? Mar. Tu skalt ingen Arfwedeel hafwa/ ty tijn skull dömer tigh. Fudasa sadhe: Min skull dömer migh icke/ fast iagh hafwer syndat/ så will iagh bättra migh. Men iagh sägher tigh/ får iagh icke wara i fridh/ tå skal iagh så myckit säya för Konungen/ at han skal låta hengia tigh i || **[B^{er}]** Galgan. Mar. O tu slemma Hora/ hwad wilt tu säya om migh/ iagh hafwer jw intet giordt någon förnär? Fudasa: Tu hafwer myckit grofft syndat/ ty tu wilt slåå min Herre Konung ihiäl/ och om man icke will troo migh/ så sökie effter Knijfen vnder hans Klädher. Och när Tienerna söökte/ funno the ingen Knijff. Tå sadhe Marcolphus: Hafwer iagh icke/ o Konung/ sagt tigh rätt/ at man ingen Qwinna troo skal. Och tå hwar man logh/ sadhe Salomon/ Marcolphe/ thetta gör tu alt medh listigheet. Mar. Som min Syster gör medh Försökningen/ så gör hon ock medh Sanningen. Salomon sadhe: Hwarföre hafwer tu sagdt/ at Naturen är meer än Konsten. Marcolphus. Bijda en lijten stund/ förr än tu gåår i Säng/ will iagh bewijsa tigh thet.

Huru Marcolphus slepte tree Möß vthur sin Ärm/ och lät them löpa på Bordet.

NÄr man ååt Afftonmåltijdh/ satte Konung Salomon sigh til Bordz/ och Marcolphus på ett annat Rum/ hwilken hade tree Möß hemligen i sijn Ärm/ tå war en Katta i Hofwet så tamd/ at hon alle Aff- || **[B^{ev}]** tonmåltijdh hölt ett Liws medh sin Foot och lyste til Bordz. Och tå man hade ätit/ lät Marcolphus löpa een Muus vthur Ärmen/ och när Kattan sågh henne/ wille hon löpa effter henne/ tå hotade Konungen henne/ at hon bleff besittiande. Sedan lät han then andra och tridie löpa/ när Katten sågh Mössen så löpa/ tå wille hon icke längre hålla Liwset/ vthan lät thet falla/ och lopp

effter Mössen. När Marcolphus thet sågh/ sadhe han til Konungen/ seer tu/ iagh hafwer bewijst för tigh/ at Naturen är bättre än Konsten.

Salomon sadhe til sine Tienare/ bäär honom bort ifrån mina Ögon/ och om han meer gåår härinn/ så hissar alla Hundarna på honom. Marcolphus sadhe: Nu säger iagh för Sanning/ at thet är ett illackt Hoff/ ther ingen rätt är.

Och som han wardt vthdrifwin/ tå tenckte han lijkwäl/ huru han kunde komma igen i Konungens Hoff/ så at Hunderna icke rifwa honom sönder.

Huru Marcolphus kom sigh in i Konungens Gård medh en Hara.

OCh Marcolphus gick bort/ och köpte en lefwandes Hara/ och skiulte honom vn- || **[B^{fr}]** der sina Klädher/ och gick åter til Konungens Hoff/ och tå Tienerna sågho honom/ hissade the Hunderna på honom/ och meente at the skulle rijfwa honom sönder. Tå lät Marcolphus Haran löpa/ och Hunderna öfwergofwo honom/ och lupo effter Haran/ så kom han för Konungen. När Konungen sågh honom/ sadhe han: Hwad jagha Hunderna? Mar. Thet som för them löper. Sal. Hwad är thet som för them löper? Mar. Thet som the jagha effter. Sal. Achta tigh/ at tu intet spottar idagh vthan på bara Jorden/ thet giorde han ock.

Huru Marcolphus spottade en gammal Mann på hans skallota Hufwudh.

I Thet kom Hostan på Marcolpho/ så at han fick en stoor Klimp i munnen/ och han sågh allestädes om sigh/ och sågh ingen baar Jord/ men på sidstonne sågh han en skallot Mann stå hoos Konungen/ och som han i stoor Sorg war/ och ingen baar Jord sågh/ ther på han spotta kunde/ tå samlade han sin Spott i Munnen/ och medh stort Bång/ spottade han then gambla Mannen i Pannan/ strax bleff then Gambla rödh i Ansichtet/ och förskräckt/ || **[B^{fv}]** ströök sin Panna/ och föll på sin Knää för Konungens Fötter/ och klaghade öfwer Marcolphum. Tå talade Konungen til Marcolphum: Hwarföre hafwer tu orenat hans Ansichte? Mar. Jagh hafwer icke orenat honom/ vthan gödt/ ty på en ofruchtsam Jord legger man therföre Dyngia/ at hon måtte godh och feet warda. Salom. Hwad kommer thet then skallotta Mannen wedh? Mar. Hafwer tu icke förbudhit migh/ at iagh idagh ingestädes skulle spotta vthan på bara Jorden/ tå sågh iagh hans Hufwud/ at ther wore inge Håår på/ tå tenckte iagh at thet war bara Jorden/ och spottade ther på/ therföre motte tu icke wredgas på migh/ ty iagh hafwer giort för hans besta skull/ och om hans Hufwud alltijdh så watnet worde/ vthan twifwel wuxse ther Håår på. Sal. Thet tigh Fanen skenne/ the Gamble äre meera Ähra wärde än the andre. Tå sadhe then skallotte Mannen: Hwarföre låter man en sådan Vnflät härin/ at han oß bespottar. Sal. Han skal tijga/ eller iagh skal befalla at häfwa honom här vth. Marcolphus sade/ warer til fridz/ så wil iagh tijga. || **[B^{gr}]**

Huru twå Qwinnor komme medh ett lefwande och ett dödt Barn/ och begärade Dom aff Konungen.

OCh der kommo twå gemeene Qwinnor för Konungen/ medh ett dödt och ett lefwande Barn/ och een sadhe: O Konung giff oß Doom om thetta Barnet/ ty wij bådhe hafwa född tw Barn i ett Hws/ och hon hafwer legat sitt Barn ihiäl/ och sedan ståår vp/ och taghit mitt lefwande Barn/ och lagdt sitt dödha i samma Rummet igen. Tå sadhe then andra/ thet lögstu/ tin Barn är dödh/ och mitt lefwer än. Tå sadhe Salomon: Tagher ett Swärd/ och hugger thet lefwande Barnet i tw/ så at hwar fåår sitt Stycke. Tå hon thet hörde/ som thet lefwande Barnet tilhörde/ sadhe hon: O Konung/ giff then Qwinnona thet lefwande Barnet/ på thet at thet icke måtte dräpt warda/ vthan lefwa. Och hon war ganska bleek och förskräckt öfwer sitt Barn. Tå sadhe then andra: Thet skal höra hwarken tigh eller migh til/ vthan thet skal sönderhuggit warda. Salomon sadhe: Gifwer then Qwinnan Barnet/ som hade medhynkan öfwer thet/ ty hon är theß Modher. || **[B^{gv}]**

Tå stodh Marcolphus vp och sadhe: Hwadan kan tu förnimma/ at hon är Modren? Sal. Aff hennes begäran/ Hyys omskifftelse och Tårar. Mar. Tu förstår thet icke rätt/ sätter tu Troo til Qwinna Tårar? Tu äst wijs och förstår icke Qwinnakonst. Een Qwinna gråter medh Ögonen/ och leer medh Hiertat/ och lofwer thet hon intet kan hålla/ Qwinnor wetta Konster vthan Tahl. Sal. The hafwa så monga Konster som Fromheet. Mar. The hafwa inga Fromheet/ vthan Bedrägerij/ ty the bedragha the Wijsa. Sal. The äre icke alle bedrägelige eller Horer. Mar. Then ena meer än then andra. Jagh Marcolphus säger/ at the alle äre bedrägelige.

Salomon. Jagh sägher för Sanning/ at hon är een Hora/ som tigh född hafwer/ ja meer än een Hora. Mar. Hwarföre säger tu thet. Sal. Therföre at tu skemmer Qwinkönet/ ty een ährligh Qwinna är begärligh och liufligh. Mar. Tu må wäl säya/ at the äre beweeklighe och swaghe. Sal. 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 glä- || **[B^{hr}]** dhie/ Ty Qwinnan heter MULIER på latin/ och är så myckit sagt/ ett blott ting. Mar. Hon må wäl kallas en week Förargelse. Sal. Thet lögstu/ ty hwar och en som illa talar om Qwinfolck/ han är ingen synnerligh Kar/ ey heller wärdt nämpnas en ährligh Mann/ emedhan wij warde jw alla födde aff Qwinnor/ hwad Glädhie hafwer menniskian aff Rijkedom/ myckit Gull/ Silfwer/ Ädlesteenar/ kostelighe Klädher och annat sådant/ vthan Qwinfolck: Sannerligen/ then är död för Werlden/ som är skild ifrån Qwinfolck. Qwinnor föda Söner och Döttrar/ beggia them/ och hafwa them kär/ the regera Huset/ och hafwa bekymmer om theras Männ och Huusfolck/ een Qwinna är en lust för all ting/ hon är en Sötma för Vngdomen/ en Tröst för Ålderdomen/ een Glädhie för Barnen/ een Frögd om Daghen/ och en Wällust om Natten/ behålle henne Gudh/ så will iagh ock behålla henne/ hoos them är min Ingång och Vthgång.

Ther til swarade Marcolphus: Tu hafwer rätt talat/ theraff Hiertat fullt är/ talar Munnen/ tu hafwer Qwinnor kär/ therföre rosar tu them/ theruti gör tu rätt/ ty tu skalt || **[B^{hv}]** icke spotta vth/ thet tu tagher i Munnen/ tin Rijkedom/ tin Adel/ tin Prydning

och Wijßheet/ ståå wäl hoos Qwinnor/ men iagh sägher tigh/ Konung/ nu hafwer tu Qwinnor kär/ men förr än tu gåår i Säng i Affton/ tå skalt tu säya annat om Dom.

Salomon. Thet lögstu/ ty iagh hafwer alla mina Daghar hållit aff Qwinfolck som godhe äro/ therföre gack ifrån migh/ och taala här effter intet illa om them för mijn Ögon.

Tå gick Marcolphus vthur Palatzet/ och kom til then Qwinnan som thet lefwande Barnet gifwit wardt/ och sadhe til henne: Tu weest icke/ hwad Konungen hafwer giordt/ och idagh är talat worden i hans Saal. Hon swarade honom/ och sadhe/ Ney: Mijn är migh igen gifwin/ men hwad sedan är skeedt/ thet weet iagh intet. Marcolphus sade: Thet hafwer ångrat Konungen/ at han gaff tigh Barnet igen/ och icke lät sönderhuggat/ och hafwer befalat/ at tu i morghon skalt blifwa vpkallat/ sampt tin Trättosyster/ tå skal Barnet blifwa sönderdeelt/ och henne gifwit halffparten. Tå sade then Qwinnan: O hwilken || **[C^{ar}]** orättfärdigh och tyrannisk Konung må han wara i alla sina Domar.

Tå sadhe Marcolphus wijdare til henne/ iagh wil ännu säya tigh om förskräckeligare ting/ som aldrigh äre hörde aff Werldenes begynnelse/ nemligha: at Konungen och hans Rådh hafwa befalat/ at hwar Mann skal tagha siw Hustrur/ hwad kan man göra/ men om thet skeer/ så blifwer aldrigh Fridh i Hwset/ then ena blifwer kär hållin/ och then andra blifwer förachtat/ och then som Mannen bäst behaghar/ moste alltijdh blifwa hoos honom/ och then honom illa behaghar/ hon kommer aldrigh til honom. Then ena blifwer wäl klädat/ then andra illa. Then käreste moste dragha Gull och Silfwer/ Ringar sampt ädla Steenar/ hon moste hafwa Nycklorna/ och blifwa kallat Maatmodher aff alt Folcket/ och alt thet Mannen hafwer kärt/ moste wara i hennes Wåld. När nu then ena blifwer så kär hållin/ hwad wele tå the andra säyas. Eller om än twå wore käre håldne/ hwad wele tå the andre fem göra? När then käreste blifwer fampntaghen/ kyst/ och hoos Mannen lagd/ hwad måge the andra säya ther om? The äro Enckior/ och hafwa doch || **[C^{av}]** Mann/ och thet lärer ångra them/ at the theras Möddom så mist hafwa. Och ther blifwer alltijdh Krijgh/ Kijff/ Trättor och Slagßmål emellan. Och förr än thetta Budhet gåår vth/ så säger ther emot/ vthan twifwel/ om thet gåår fort/ så förgifwer och then ena then andra/ therföre är thet migh intet kärt. Och emedhan tu ock een Qwinna äst/ så löp och sägh thet för the andra Qwinnorna i Jerusalems Stadh/ och sägh them/ at the thetta icke samtyckia/ vthan säya Konungen/ at han kallar thetta sitt Budh tilbaka.

Och som han thetta vthtalat hade/ gick han fort til Konungens Hoff/ och satte sigh vthi en Wråå i Palatzet/ Qwinnan trodde hans Ord/ och gick medh vpräckte Armar mitt igenom Stadhen/ slogh sigh för sitt Bryst/ och vppenbarade henne Saken. Altså bleff ther ett stort Vplopp aff Qwinnor/ then ena sadhe thet/ then andra thet/ och thet wardt ett stoort Rummor/ så at alla Qwinnor i heela Stadhen wordo på en Stund församblade/ och nogh Juder/ hwilke rådhslågho medh hwar andra/ och gingo sedan vp i Palatzet/ öfwerföllo Konungen/ och mootsadhe hans Budh. || **[C^{br}]**

Huru Qwinnorna kommo i Konungens Hoff/ och wille drijfwa then Saken tilbaka.

TÅ kommo widh siw tusend Qwinnor/ och omringde Konungens Palatz/ slogho Dörarna och Fönstren sönder/ och öfwerföllo Konungen/ och gofwo honom skamligh och skittin Ord/ vthan måtto/ sampt och hans Rådh/ then ena meer än then andra/ och gingo allesammans för Konungen/ och ropade tillijka medh högha Röst. På sidstonne kom Konungen them medh Mödo til at tijga/ och frågade: Hwad the hade för Orsak til theras Skrij? Tå sadhe en aff them til Konungen: Gull/ Silfwer och alla Rijkedomar på Jorden warda tigh tilförde/ lät tu allenast aff annat medh thetta Ärendet/ som tu tigh föresatt hafwer/ och ingen sätter sigh emot tigh/ tu hafwer een Drottning/ och wilt ännu hafwa flere Qwinnor. Salom. Gudh hafwer giordt migh til en Konung i Jerusalem/ icke therföre/ at iagh skal göra mijn Wilia vthan hans. Hustrun sadhe: Gör tin Wilia medh tina/ och lät oß blifwa i Fridh/ wij äre ädle aff Abrahae Slächte/ och hållom Mosi Lagh/ hwarföre wil tu förandra wår Lagh/ || **[C^{bv}]** ty tu skulle hafwa Rätten kär. Salomon sadhe medh Wrede: Hwad Orätt gör iagh tigh/ tu Oförskämda? Hustrun sadhe: Thet är then störste Orätt/ at tu wilt/ thet en Mann skal hafwa siw Hustrur/ sanfärdeligen/ thet skal aldrigh skee. Ty thet är ingen Furste/ Riddare eller Grefwe/ Adel eller Oadel/ som så mächtigh 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.

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. Tå begynte alla Qwinfolcket ropa til Konungen: Sannerligen/ tu äst en ond och spotsk Konung/ och sadhe ytterligare: Tin Doom och Rätt/ som tu moot oß Qwinfolck här i Jerusalem förer/ är aldeles emot oß och orätt. Nu kunne wij klarligen see/ at thet är sant/ som wåra Förfädher för lång tijdh sedan sagt hafwa/ at Konung Saul || **[C^{cr}]** mächta illa öfwer alt Folck i Jerusalem regerat hafwer. Och säger man/ at ther hafwer regerat en mächtig/ högwijs och lärd Konung/ benämd Dawid/ then ther hafwer än tå werre regerat/ men en Konung Salomon allrawerst. Tå sadhe Konung Salomon medh wredhe: intet Hufwudh är listigare än Ormsens/ och ingen Wrede är öfwer Qwinno Wredhe. Jagh wille heller boo ibland Leyon och Drakar/ än ibland onda Qwinnor/ all Ondsko är ringa emot Qwinnors Ondsko/ Qwinnors Wrede och Oförskembdheet är en stoor Skam/ om Qwinnan fåår hafwa sin Wilja/ tå achtar hon lijtet sin Mann.

Een wanartigh Qwinna är ett odugeligit Hierta/ ett bedröfwat Ansichte/ och dödsens Pijno/ Synden/ Dödhen och all Wedermödho hafwa sin Vrsprung aff Qwinnon.

Een ond Qwinna är sinom Mann een Hiertans Qwijda/ Grååt och Klagan.

Een otrogen Qwinna/ är en tung Gisl/ Een ond Qwinna är öfwer all Ondsko/ then henne hafwer/ han hafwer en Scorpion. Een drucken Qwinna är alltijdh wredh/ ohöfwisk och trättosam/ och kan icke || **[C^{cv}]** skiula sin Skröpligheet. Theras

Okyskheet kan man märckia på theras Ögon och Händer.

Tå Konung Salomon thenna Orden vthtalat hade/ stodh Nathan vp/ och sadhe til Konungen: Hwarföre beskämmer min Herre och Konung så alla Qwinnor i Jerusalem? Salomon swarade: Hafwer tu icke hördt/ hwilken skamligh Munn the hafwa brukat på migh vthan Orsak? Tå sadhe Nathan: Then som will wara i Fridh/ han moste stundom wara döövff/ blind och dumbe. Salomon: Man böör stundom swara en Dåre effter hans Dåreskap. Tå sprang Marcolphus fram/ och sade til Konungen: Tu hafwer äfwen talat effter mitt Sinne. Salomon: Hwij så? Marcolphus: Tu hafwer idagh så myckit rosat Qwinfolcket/ men nu skemmer tu them/ och thet wille iagh/ ty tu gör migh alltijdh sanfärdigh. Sal. Hwad är thet tu säger? Hafwer icke tu kommit thetta Vplopp til wägha? Marcolphus: Icke iagh/ vthan theras Kleenmodigheet och Ostadigheet/ tu moste icke troo alt thet tu hörer.

Tå ward Salomon mächta wredh/ och sadhe: Gack ifrån migh/ och see tigh wäl || **[C^{dr}]** före/ at tu alldrigh meer kommer för mijn Ögon/ och så bleeff han medh hast vthur Saalen stötter/ och the andra som stodho hoos Konungen/ sadhe: Wår nådighe Konung tale medh Qwinnorna/ och lät them sedan gå heem.

Tå wände Konungen sigh til Qwinnorna/ och sade: I skolen wetta/ at iagh är oskyldigh för edher/ then slemme Skalcken/ som j hafwen seedt/ hafwer sådant altsammans bådhe giordt/ dichtat och åstadh kommit. Och iagh säger edher/ at hwar Mann skal hafwa een Hustru och hålla henne kär. Och hwad iagh om Qwinfolck talat hafwer/ thet hafwer iagh allena sagdt om onda Qwinnor/ hwilke sådant göra och fullborda. Men een ährligh och tuchtigh Qwinna/ är ett kostelighit ting/ säll är then Mann/ som een sådana bekommer/ ty hon är hans Tröst och Frögd.

Gudh wälsigne edher/ och föröke edhor Slächte ifrån nu och til ewigh Tijdh. Tå sadhe the alle/ Amen/ Amen/ och luppo tädhan.

Och Marcolphus war wredh/ at han aldrigh meera motte komma för Konungens Ögon/ och betänckte mongaledes/ || **[C^{dv}]** hwad han wille göra eller tilltagha. Ther effter i een Natt snögade thet fast/ tå togh Marcolphus ett Såll i then ena Handen/ och en Biörnafoot vthi then andra Handen/ drogh aff sigh Skoona/ wände them baak fram/ och gick som ett Diwr fyrfoota mitt igenom Stadhen/ ther fann han een Steenklippa/ vthi hwilken han kröop och gömde sigh.

Här gick Marcolphus fyrfoota/ och giorde ett vnderlighit Spör.

OCh när thet wardt dagher/ stodh Konungens Folck vp/ och funno Spooret mitt igenom Stadhen/ som Marcolphus hade giordt i Snöön/ och the togho thet vp för ett vnderlighit Willdiurs Spoor/ och sadhe thet för Konungen.

Tå Konung Salomon thet hörde/ ward han gladh och meente/ at thet skulle wara ett sälsamt Willdiur/ och togh sitt Folck och alla sina Hundar/ och gaff sigh på Sporet/ fölgde thet effter/ och kom för thet Hool/ ther som Marcolphus sigh gömt hade/ och the förnummo görlighen/ at Spooret gick in i Hoolet/ tå hölt Konungen ett Taal medh sina Tienare och Rådh/ || **[C^{er}]** huru man skulle bära sigh åth/ på sidstonne ward så beslutit/ at Konungen skulle stijga aff sin Häst/ och besee sådant effter all Nödtorfft/ hwad doch för ett Diur wore/ som therinne fördålt wore.

Huru Konung Salomon kom medh sine Tienare för Hoolet/ therinne Marcolphus lågh.

ALtså stegh Konung Salomon aff/ gick til Hoolet/ och sågh therinn/ men Marcolphus lågh på sitt Ansichte krokot/ och hade struckit Byxerna nedh baak/ och Konungen sågh honom i Röfwen. Och när Konungen sågh honom så liggia/ sadhe han: Hwem ligger ther? Marcolphus sadhe: Jagh är Marcolphus. Salomon: Hwij ligger tu så? Marcolphus: Tu hafwer jw förbudit migh/ at iagh aldrigh skulle låta tig see mitt Ansichte/ therföre om tu icke wilt see migh i Ansichte/ så see migh i Röfwan. Tå skämdes Konung Salomon/ och lät fånga honom/ och befalte hängia honom i ett Träå. Och tå Marcolphus war fånget/ sadhe han til Konungen: Jagh bedher tigh intet meer/ vthan tu wilt bewijsa migh then Barmhertigheet/ at iagh må warda || **[C^{ev}]** hängd i thet Träå som migh behagar. Salomon sadhe: Thet skal skee.

Huru Marcolphus bleff vthförd/ at han skulle hängd warda.

OCh Konungens Tienare togho Marcolphum/ och förde honom i Josaphatz Daal/ och öfwer Oliobärghet/ och kommo til Jericho/ och kunde intet Träå finna/ som Marcolphus wille sigh vthwälja til at hängia vthi. Sedan gingo the til Jordanen/ och igenom heela Arabien/ och funno intet Träå/ som han vthwälia wille: Tå förde the honom öfwer Carmels Bärgh/ och i Öknen Campestri/ widh thet dödha Haafwet/ emellan Pharam/ Laban/ Asarot/ Cades och Moab/ och Marcolphus wille intet Träå wälja sigh.

Här föra Tienarna Marcolphum tilbaka til Konung Salomon igen.

TÅ kommo the tilbaka medh Marcolpho/ och gingo til Konungen/ och sadhe huru sigh hend hade medh Marcolpho/ huru the intet Träå hade kunnat finna/ som han vthwälja wille/ til at hängia vthi. Tå sadhe Salomon till Marcolphum: Jagh wil eller iagh wil icke/ så moste iagh || **[C^{fr}]** lijkwäl föda tigh/ therföre gifwer honom sijn Nödtorfft/ så wil iagh behålla honom och hans Hustro/ til ewige Trälar/ ty hans Listigheet hafwer migh öfwerwunnit. Och på thet han skal icke här effter förtörna migh/ så försorgen honom och hans Hustru/ effter theras Lijffz Nödtorfft/ och medh alt hwad the behooff hafwa/ så länge the lefwa. || **[C^{fv}]**

Historia/ Om en Biskop och en ostadd Tienare/ som fordrade sijn Löön.

VTHi Polen war en Biskop/ ibland hwilkes Tienare en sigh insmygdt hade/ som icke war antagen vthi Biskopens Tienst. Thetta bleff så förteghat och fördolt/ aldenstund vthi Polan en sådan Landzart är/ at man ther ringa achtar til at födha och spijsa andra. Men tå then tijdhen kom/ tå man plägade löna sitt Folck/ så trädde thenna förberörde tillijka fram medh the andra Tienare/ hwilke begynte inbördes sigh emellan ther vtöfwer knorra/ så at Biskopen fick weta/ at han icke war hans stadde Tienare. Biskopen näpste honom/ och sporde honom til/ || **[C^{gr}]** säyandes: Hwij ästu

så oförskämt/ at tu vnderståår tigh til at fordra Löön/ ther tu doch lijkwäl äst icke antaghen vthi min Tienst? Ther vppå swarade then gode Sällen: Jagh hafwer warit här några Månader såsom en Tienare. Hwad hafwer tu tå (sade Biskopen) giordt för Tienst? Han swarade strax: Äfwen så myckit som the andre tina Tienare. Biskopen frågade wijdare: Hwad tå? Han swarade: Jagh hafwer ätit och druckit. Vtöfwer thenna Bekännelsen wardt Biskopen ganska lustigh/ och sadhe: Tu taalar baara Sanningen/ och lät honom tillijka medh the andra bokomma Löön. || **[C^{gv}]**

HIelp Gudh hwad ömkelighit Sätt
Man brukar nu at skipa Rätt.
En Fattigh som til Rätta går/
Aldrigh til Affskedh komma nåår/
Hans Saak vpskiutes Åhr från Åhr/
Ty fäller han fast mången Tåår.
Kommer til Hofwa en fattigh Mann/
Sitt Taal han napt begynna kan/
Man seer om hans Arm krokot är/
Om han en Skenck ther vnder bär.
Sitt Taal han tå begynna må/
Ett gott Affskedh fåår han ock så:
Men är han raak/ han wijses vth/
Förr än han kommer til Besluut.

Kommentar zum Text

a) Vorbemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Stoffes

Der Bauer Markolf ist der Held einer alten Erzähltradition, deren Verschriftlichung in lateinischer Sprache, wie die Forschung bisweilen vermutet hat, in die gelehrte Klosterkultur des 10. Jahrhunderts zurückreicht. Als Entstehungsort wird der nordfranzösische resp. anglonormannische Kulturraum in Erwägung gezogen.[162] Ob es sich bei dem Verfasser oder genauer gesagt dem Kompilator dieser lateinischen Textkomposition um einen französischen, deutschen oder gar einen Mönch aus Flandern gehandelt hat, ist in der Forschung umstritten. Der Inhalt der Sprichwörter weist angeblich auf Deutschland als Entstehungsort, während man die sprachlichen Eigentümlichkeiten eher für französisch hält. Es wurde versucht, dies an der Spezifik des verwendeten Lateins abzulesen, doch läßt die Sprache der Textzeugen diese Frage letztlich offen.[163]

Die Undurchsichtigkeit der Überlieferungsgeschichte des *Dialogus Salomonis et Marcolfi* ist ein Reflex auf die beinahe unzugängliche Stoffgeschichte,[164] die in ihrer Komplexität ein Zeugnis für die Beliebtheit des Stoffes ablegt. Da er aus verschiedenen Quellen schöpft, ist es nicht möglich, seinen Entstehungs- und Entwicklungsgang eindeutig nachzuzeichnen, und man muß sich damit begnügen, ihn in unterschiedliche Motive aufzuschlüsseln. Dadurch aber wird eine Datierung des Textes erschwert, wenn nicht sogar unmöglich. Es wurde versucht, die Altersbestimmung anhand der Nennung des oder der Protagonisten in schriftlichen Quellen festzumachen, doch ist dies aufgrund der mitunter widersprüchlichen literarischen

---

[162] Singer, Samuel, *Sprichwörter des Mittelalters I, von den Anfängen bis ins 12. Jahrhundert*, Bern 1944, behandelt den *Dialogus* als eine Dichtung des 10. Jahrhunderts. Er ist der Meinung, daß aufgrund des Wortschatzes die Erfindung des Typus Markolf eine französische sei. Die deutschen Eigentümlichkeiten erklärt er mit einem französischen Mönch, der in einem deutschen Kloster gelebt hat (nach Benary, *Dialogus*, S. X). Vgl. dazu bei ihm S. 33-35. Ähnlich noch A. Karnein in: *Killy Literatur Lexikon*, Bd. 10, München 1991, S. 123. Vgl. dann Curschmann, Dialogus.

[163] Für Flandern ist Hofmann, Conrad, Über Jordain de Blaivies, Apollonius von Tyrus, Salomon und Marcolf, in: *Sitzungsbericht der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe* 1 (1871), S. 415-448, S. 422f. Cosquin, Emmanuel, Le conte du Chat et de la Chandelle dans l'Europe du moyen âge et en Orient, in: *Romania* 159 u. 160 (1911), S. 371-430 u. 481-531 für deutschen Ursprung. Ich halte das für Spekulation und finde es lediglich wichtig, daß der Text offensichtlich eine germanisch-romanische Gemeinschaftsproduktion mit Wurzeln im indogermanischen Erzählgut ist. Schaumberg, W, Untersuchungen über das deutsche Spruchgedicht ‚Salomo und Morolf', *PBB* II (1876), S. 1-63 weist auf Einfluß der Spielmannsepik hin.

[164] „Wie alt die Markolf-Figur ist, wird angesichts der weitgehend auf Spekulation verwiesenen Herleitung also kaum mehr festzustellen sein." Brandt, Rüdiger u. Wuth, Henning Markolf, in: *Verführer, Schurken, Magier*, hg. v. Ulrich Müller u. Werner Wunderlich, St. Gallen 2001 (Mittelaltermythen 3), S. 595-612, S. 600.

Zeugnisse, die sich auf die Figur des Markolf beziehen, nur bedingt möglich. Auch spielt die verhältnismäßig späte Verschriftlichung der verschiedenen Erzähltraditionen, die mit rezeptionsästhetischen Überlegungen zusammenhängt, hierbei eine wichtige Rolle. Die schriftlichen Quellen vom 9. bis zum 11. Jahrhundert, die den Markolf erwähnen, sagen weniger über das Alter des Textes aus als vielmehr über die Wechselwirkung zwischen Literalität und Oralität. Das gilt auch für die Beziehung zwischen bildlicher und schriftlicher Rezeption des Markolf-Stoffes, zu der Spuren im mittelalterlichen Erzählgut und der Ikonographie ganz Europas zu finden sind.

Wegen der intertextuellen Präsenz des Markolf in der literalen Kultur des europäischen Mittelalters (frühestens seit dem 6. Jahrhundert),[165] hat man auf die Existenz einer schriftlichen Fassung der Erzähltradition spätestens seit dem 12. Jahrhundert geschlossen. Diese Vermutung verbleibt aber Spekulation, da aufgrund der literarischen Zeugnisse zum Markolf einzig mit Bestimmtheit gesagt werden kann, daß verschiedene Erzählungen über ihn im Umlauf waren.[166] So weist z.B. die intertextuelle Präsenz bei Notker Labeo (um 952-1022) und seinem St. Galler Kreis lediglich darauf hin, daß ein Markolf-Text schon früh, zumindest mündlich, existiert hat.[167] Genaue Aussagen über die Erzähltradition, auf die sich die dortige Textstelle bezieht, sind nicht möglich, da nicht einmal entschieden werden kann, ob

---

[165] Es existieren frühe Belege, die weniger eindeutige Spuren der Sage verfolgen lassen, wie z.B. ein gefälschtes Papstdekret aus dem 6. Jahrhundert, in dem eine nicht näher bestimmbare Apokryphenschrift *Contradictio Salomonis* verboten wird, ohne daß der Widerpart des Königs genannt wird. *Decretum Gelasianum*, hg. v. E. v. Dobschütz, Leipzig 1912, S. 13. So könnte es sich hierbei durchaus um den Saturn als Gegner handeln, denn der älteste volkssprachliche Dialog König Salomons mit einem Protagonisten ist der angelsächsische *Salomon and Saturn*, in der Saturn als überaus gelehrt und weitgereist erscheint. Von den zumeist orientalischen Ländern, die er gesehen hat, wird auch Marculfs Heimat, *„Marculfes eard"*, genannt. Vgl. Wild, *Salomon und Saturn*, S. 18, V. 180. Dieses Gedicht, im Gegensatz zum *Dialogus* ernsthaften Charakters, zerfällt ebenfalls in zwei Teile. In dem ersten Teil versucht Salomon als Repräsentant christlicher Gelehrsamkeit und Vollkommenheit dem heidnischen Fürsten/Dämonen Saturn den Sinn des Vaterunser zu erläutern. Danach folgen, ähnlich dem *Dialogus*, ein Austauschen von Sprichwörtern, die auch hier scheinbar ohne inneren Zusammenhang aneinander gereiht werden.

[166] Lehmann, Paul, *Die Parodie im Mittelalter*, Stuttgart ^{2}1963, S. 173 geht davon aus, „daß die Erzählungen von Salomon et Marcolfus bereits gegen 1200 mindestens zum Teil denselben Inhalt wie um 1400 gehabt haben." Es ist m.E. eher damit zu rechnen, daß es kaum schriftliche Textzeugnisse der Geschichten während dieser 400 Jahre gegeben hat, als daß alle Zeugen verloren gegangen sein sollten. Vgl. auch Griese, *Salomon und Markolf*, S. 7: „Diese Erzählkultur bezieht sich nicht explizit auf zugrundeliegende Buchfassungen, sondern es scheint sich um mündlich umlaufende – wahrscheinlich im jeweiligen Vortrag sich auch wandelnde – Versionen zu handeln, die darüber hinaus noch nicht an bestimmte Autoren gebunden sind."

[167] Griese, *Salomon und Markolf*, Anhang 2, lit. Zeugnisse zu >Markolf<, im folgenden LZ, Nr. 3. Singer, *Sprichwörter des Mittelalters*, S. 34 weist noch auf eine nicht weiter angegebene Handschrift aus dem Notkerkreis hin, in dem ein Sprichwort aus dem Markolf-Text in althochdeutscher Übersetzung vorkommt: *So daz rechpocchilin fliuhet, so plechhot imo der ars.*

sich die Stelle auf ein Motiv oder auf die Gesamtkomposition bezieht.[168]

Nach bisheriger Erkenntnis ist das Notkerbeispiel der erste überkommene literarische Beleg über den weisen König und einen Widersacher mit Namen Markolf. Daß die Forschung lange auch das 12. Jahrhundert als Entstehungszeit einer ersten Version des lateinischen *Dialogus* angenommen hat, liegt nicht zuletzt daran, daß sich gerade zu dieser Zeit die literarischen Querverweise zu einer *Contradictio* zwischen Salomon und Markolf häufen. Es handelt sich hierbei um Anspielungen, bei denen nicht immer eindeutig zu entscheiden ist, auf welchen Ableger der Sage sie sich exakt beziehen. Es entsteht der Eindruck, als richteten sich die literarischen Verweise aus dem Bereich der höfischen Literatur eher auf das Spielmannsepos, während sich geistliche Autoren auf den Schwankroman beziehen. So spricht der provenzalische Troubadour Raimbaut d'Aurenga (ca. 1144-1173) z.B. von „vollkommenen Taten" und „edlen Reden", die sogar die des Salomo und Marcol übersteigen. Das paßt eher auf den Inhalt des Spielmannsepos als auf den des Schwankromans.[169] Auch die Bemerkung Chrétien de Troyes ist als ein Bezug auf die Entführungsgeschichte der Gattin des König Salomon, wie sie das Epos berichtet, anzusehen.[170] In diesem Zusammenhang wird der intertextuelle Bezug des Markolf-Stoffes bei Lambert von Ardres (gest. nach 1203) bedeutsam. In seiner *Historia comitum Ghisnensium* berichtet der Chronist von den Erzählstoffen, die am Hof des Grafen Arnold von Guînes mündlich vorgetragen wurden. Dabei werden Erzählungen aus dem Umkreis der Chansons de geste, des König Artus und des Tristan genannt, sowie solche über den Zauberer Merlin und *Merchulfo*.[171]

Literarische Belege zum Markolf aus dem klerikalen Umfeld finden sich in einem französischen Gedicht gegen die Prunksucht des Klerus, ebenfalls

---

[168] Zu dieser Stelle schreiben Brandt und Wuth, daß es sich hierbei um „einen Rekurs auf eine existente und – der Formulierung nach zu urteilen – als bekannt vorausgesetzte *Markolf-Dichtung* (>Schönreden<)" handelt, daß diese damit als weltlich charakterisiert sei und daß hierin schon ein Beleg für das Erzählmotiv des Sprichwortduells mit dem alttestamentlichen König vorliege. Brandt u. Wuth, Markolf, S. 601.

[169] „Cil qi m'a vout trist allegre/ Sap mais, qi vol sos ditz segre,/ Qe Salamos ni Marcols/ De fag ric ab dic entegre/ E cai leu d'aut en la pols/ Qi · s pliu en aitals bretols." Aus: Kolsen, Adolf, *Dichtungen der Trobadors*, Genève 1980, S. 225-231. Übers.: Kolsen, S. 229: „Sie, die mich Traurigen in einen Lustigen verwandelt hat, versteht für denjenigen, der ihren Worten folgen will, von edler Tat mit vollkommener Rede mehr als Salomo und Markolf; aber wer sich auf solche Trugbilder verläßt, fällt leicht aus der Höhe in den Staub hinab." Griese, LZ Nr. 4.

[170] Cligés (V. 5876-78), hg. v. W. Foerster, 1888, [4]1921, S. 160. Griese, LZ Nr. 7: „Bezug: >Salman und Morolf< und das Motiv des Scheintods durch die Zauberwurzel."

[171] Hg. v. J. Heller, MGH SS 24, Hannover 1879, S. 550-642, S. 607. Vgl. hierzu auch Curschmann, Michael, Höfische Laienkultur zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Das Zeugnis Lamberts von Ardres, in: *>Aufführung< und >Schrift< in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Jan-Dirk Müller, Stuttgart/Weimar 1996, S. 149-169. Griese, LZ Nr. 10. Zu der *Historia comitum Ghisnensium* allg. vgl. Manitius, Max unter Mitwirkung von Paul Lehmann, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* 3, München 1931 (Handbuch der Altertumswissenschaften 9.2), S. 500ff.

aus dem 12. Jahrhundert[172] und bei Guido von Bazoches (gest. 1203), der sich in seiner *Apologia contra maledicos* eindeutig auf den Katzenschwank und damit auf den *Dialogus* bezieht.[173] Die Forschung hat u.a. deshalb Frankreich als den Entstehungsort angesehen, weil die meisten dieser Zeugnisse aus dem französischen Sprachkreis stammen. Auf Französisch sind im 13. Jahrhundert zwei Werke entstanden, die die beiden Kontrahenten bereits im Titel angeben: die *Proverbes de Marcoul et de Salemon* des Pierre Mauclerc und das altfranzösische Gedicht *Salemons et Marcous*. Bei ersterem handelt es sich um Weisheitssprüche mit ernstem Charakter, die sich gegen Verfehlungen des Klerus richten und bei letzterem um einen zotenhaften Dialog mit Sprüchen und Gegensprüchen.[174] Marcous (Marcoul oder Marcon)[175] wird hier ganz zum Narren und direkt mit dem Beinamen „le foole" belegt.

Die Figur des weisen und gerechten jüdischen Königs war während des Mittelalters mit einem bestimmten mythischen Gehalt versehen, der auch durch die verschiedenen verbreiteten Salomonsagen getragen wurde.[176] Bei der Verbreitung des spezifischen Salomonbildes spielen nicht nur die einschlägigen Geschichten des Alten Testamentes eine Rolle, sondern auch die orientalisch-semitischen Versionen und das Bild des Salomon in den Apokryphen.[177] Man hat eine Legende des Talmud, in der Salomon ein Gespräch

---

[172] Ms. Arundel 507, f. 81: „Més de tant soit chescun certayn/ ken le monde nad si bon escrueyn/ si fieust à tant com Salomon sage/ e com Marcun de bon langage,/ e mill anz uesquid per age,/ le mal ne cuntereit nel damage/ ne la peyne que le prestre auera/ qi tiel peiché hantera." Übersetzt von Schönbrunn-Kölb, Mittelalterliche Salomondichtungen, S. 105: „Aber darüber sei jeder gewiß, daß es in der Welt keinen noch so guten Schriftsteller gibt, und wäre er so weise wie Salomon und so beredt wie Markolf, wenn er auch hundert Jahre leben würde, das Schlechte würde er nicht erzählen und den Schaden, nicht die Qual, die der Priester haben wird, der sich mit einer solchen Sünde abgibt." Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 14. Griese, LZ Nr. 6.

[173] *Apologia contra maledicos*, bei Lehmann, *Parodie im Mittelalter*, S. 173. Griese, LZ Nr. 9.

[174] Crapelet, *Proverbes et Dictons populaires,* S. 73f. Griese, LZ Nr. 11. *Salemons et Marcous*, hg. v. A. Rochat, Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, N.F. 1855, S. 119-122, 141-144, 168-170, Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 76-83. Griese, LZ Nr. 14.

[175] Kemble, *Salomon and Saturnus,* S. 76. Siehe z.B. die hier zitierte Überschrift der Handschrift α, MS. Bibl. Royale: „Ci commence de Salemon/ et de Marcol son compaingnon/ si orrez la desputoison/ quentrax font par quel occoison."

[176] Vgl. zu den Salomonsagen und ihre Entwicklung im Abendland neben den verschiedenen Handbüchern auch Cosquin, *Le conte du Chat*, dann den Motiv-Index D 1711.1.1 (Salomon as master of magicians) und K. Preisendanz, Salomon, in: *Pauly-Wissowa Suppl.* VIII 660-704. Einen guten Überblick über die Salomonsagen gibt ansonsten Wesselofski, Alexander, Neue Beiträge zur Geschichte der Salomonssage, in: *Archiv f. slav. Philologie* 6 (1882), S. 393-411 u. 549-590 und Vincenti, Arthur von, *Die altenglischen Dialoge von Salomon und Saturn*, 1. Teil, Leipzig 1904. Vgl. da auch die Übersicht über die ältere Literatur zum Thema. Danach erschienen etwa: Seymour, St. John D., *Tales of King Salomon*, London 1924. Vgl. auch die Einleitung von Menner, *Salomon and Saturn.*

[177] In den Apokryphen ist vor allem das *Testamentum Salomonis* von Interesse (in: Migne, Patrolog. Graeca. Bd. 122, Sp. 1315-58), im Koran die Sure 27, in der auch die legendäre Königin von Saba vorkommt, die hier den Namen Balqiw trägt. Zum orientalischen

mit dem mächtigen Dämon Asmodeus führt, für das Ursprungsmotiv gehalten, an dem sich die weiteren Geschichten des Kampfes des Salomon mit einem dämonischen Widersacher entzündeten. Bei der Tradierung des Salomonbildes im Mittelalter spielte auch die Darstellung des Königs bei dem jüdischen Geschichtsschreiber Flavius Josephus (37/38 bis um 100) eine wichtige Rolle. In seiner Darstellung der Geschichte des jüdischen Volkes von der Urzeit bis zum Tode Neros findet sich der Hinweis, daß sich der König von Thyrus, Eiromos, und Salomon gegenseitig mit Rätseln und Sprichwörtern zu prüfen pflegten.[178] Josephus stellt Salomon als den klügeren dar, obwohl Eiromos Hilfe zur Lösung der Rätsel von einem Abdemon erhalten habe.[179] Das klingt wiederum in 2. Chr. 2.6f., bes. 2.12 an, wo von der Freundschaft Salomons mit dem Tyrischen König Hiram gesprochen wird. Hiram hilft dem Salomon beim Tempelbau und schickt ihm den „klugen und fähigen Mann, Hiram-Abi, den Sohn einer danitischen Frau", der „jeden Plan entwerfen" kann, der ihm aufgetragen wird.[180]

Das Mittelalter setzte daraufhin den Abdemon mit dem Markolf gleich. Der Erzbischof Wilhelm von Tyrus (gest. ca. 1185) etwa vermutete, daß mit Abdimus, der hier als Sohn des Abdemon bezeichnet wird, eigentlich der Markolf gemeint sei,[181] und am Rand der Pariser Handschrift, die die *Apologia* des Guido von Bazoches überliefert, findet sich der Kommentar: „De Salomone rege et Abdemone Tyrio qui Marculphus vulgariter appellatur".[182] In allen diesen talmudischen und orientalischen Sagen, in denen Streitgespräche Salomons mit dämonischen Fürsten vorkommen, taucht

---

Salomonbild vgl. weiter Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von, *Rosenöl*, Hildesheim/New York 1971, Bd. 1, S. 145ff. u. 205ff. Über Parallelen zwischen europäischen Schelmerzählungen und arabischer Erzähltradition berichtet Welsford, Enid, *The Fool. His Social and Literary History*, London 1935, vor allem S. 29-52: The Mythical Boffoon.

[178] *Josephus, with an English Translation by H.St. Thackeray and R. Marcus in nine Volumes. Jewish Antiquities*, Books V-VIII, VIII, S. 143f. Siehe dazu auch 1. Reg. 9,10.

[179] Die gleichen Quellen und dieselbe Geschichte zitiert Josephus auch an anderer Stelle: *The Life against Apion, with an English Translation by H.St. Thackeray*, Cambridge u.a. 1993, I, S. 112f.

[180] Die englische Übersetzung ist hier deutlicher, sie schreibt über Hiram-Abi, daß er ein Mann ist, fähig „to find out every device which shall be put to him", nach Kemble, *Salomon and Saturnus,* S. 11. Hofmann, *Über Jordain de Blaivies*, S. 421 behauptet sogar, der „Hiram oder Huram der Bibel ist mit dem Sohn des Abdemon, von dem Josephus berichtet, identisch."

[181] *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* XIII c.I, in: Migne, PL 201, Sp. 549. Vgl. Griese, LZ Nr. 5. „Et hic fortasse est, quam fabulose popularium narrationes Marcolfum vocant, de quo dicitur quod Salomonis solvebat aenigmata et ei respondebat, aequipollenter ei iterum solvenda proponens." („Und dies ist vielleicht die Person, die in erfundenen volkstümlichen Erzählungen >Marcolfus< genannt wird, wobei er gleich kräftig/gleichwertig umgekehrt diesem etwas vorlegte, was gelöst werden musste.") Übersetzung nach Brandt u. Wuth, Markolf, S. 602. Vgl. zur *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur,* S. 433, bes. S. 434f.

[182] Aus: Lehmann, *Parodie im Mittelalter*, S. 173. Griese, LZ Nr. 9. (Über König Salomon und Abdemon von Tyrus, der volkssprachlich Marculphus genannt wird.)

jedoch der Name Markolf nicht auf. Dieser könnte sich hingegen von dem hebräischen Götzen Marcolis herleiten, der in der Vulgataversion mit Mercurius übersetzt wird. Man liest etwa im Narrenkapitel der *Proverbia Salomonis*, dem 26. Kapitel, in Vers 8: „(S)icut qui mittit lapidem in acervum Mercurii ita qui tribuit insipienti honorem".[183]

Die Gespräche in der talmudisch-orientalischen Tradition haben gemeinhin keinen unflätigen Charakter, dieser hat sich erst im Mittelalter in der Sage um den weisen König und einen Widersacher etabliert und verbreitet. Das schließt aber nicht aus, daß das Unflätige bereits in byzantinischer Zeit ein Aspekt der Sage gewesen sein könnte, die sich mündlich verbreitet hat und erst im Zuge der schriftlichen Verbreitung der Äsopgeschichten aufgeschrieben wurde. Mit dem Helden der vor dem 10. Jahrhundert entstandenen griechischen Fabel hat Markolf nicht nur die grobe Ausdrucksweise und Schlagfertigkeit, sondern auch die niedrige Herkunft, das entstellte Äußere und sein Vertrautsein mit Scherzfragen gemein. Die Erfahrung in Streichen und dem Stellen von Rätselaufgaben, wie es der Hauptfigur der *Vita Aesopi* zu eigen ist, findet dann im zweiten Teil des *Dialogus* Eingang.[184]

Es mag zunächst verwundern, daß der König Salomon in diesem mittelalterlichen Text dem Bauern unterlegen ist, und daß dieser Umstand von den Zeitgenossen nicht nur toleriert, sondern auch mit Vorliebe narrativ ausgeführt wurde. Die Ursache dazu ist in den verschiedenen Strängen der Salomonischen Sagen zu finden, die als Substrat einwirkten. Schon die Mitteilungen der Bibel über den König sind widerspruchsvoll und mitunter, aus christlicher Sicht gesehen, nicht gerade positiv. Aufgrund von Salomons Reichtum und Weisheit, die ihm von Jahwe verliehen wurden, fällt unter seine Regierungszeit der Tempelbau und das goldene Zeitalter des Königreichs Israel. Daneben wird aber auch berichtet, daß er sich wegen des Einflusses seiner heidnischen Frauen um Jahwe nicht mehr kümmerte und sich anderen Gottheiten zuwandte (1. Kg. 11,5). Apokryphe Schriften erzählen weiter, daß Jahwe dem Salomon das Heidentum niemals verziehen und ihn darum nach seinem Tod zu einer der des Prometheus ähnlichen Strafe verdammt habe: zehntausend Raben sollen ewig an ihm fressen.[185] Schließlich sei noch erwähnt, daß den spätmittelalterlichen Alchemisten und Okkul-

---

[183] Vulgata, Lib. Prov. 26,8. („Den Stein bindet in der Schleuder fest,/ wer einem Toren Ehre erweist.") Der hebräische Abgott soll dem gräkorömischen Hermes-Mercurius nachgebildet worden sein und erklärt so Hieronymus' Übersetzung. Zur Orientierung über die Diskussion nach der Herkunft des Namens siehe weiter unten im Kommentar. Zu den verschiedenen Theorien über den Ursprung und die Etymologie siehe Schönbrunn-Kölb, Mittelalterliche Salomondichtungen.

[184] Die Gemeinsamkeiten zwischen Äsop und Markolf konnten sich ikonographisch dahingehend auswirken, daß der Markolf auf einigen Titelbildern mit dem Buckel des Äsop versehen wurde.

[185] *Testamentum Salomonis*. Noch deutlicher tritt dieser Zug Salomons im Talmud zu Tage, vgl. Vincenti, *Altenglische Dialoge*, S. 5.

tisten Salomon wegen seiner Weisheit genauso bedeutungsvoll war wie der Gott der Magie, Hermes Trismegistos. So schrieb man dem jüdischen König einen Zauberring zu, verschiedene Zauberbücher, wie z.B. die *Schlüssel des Salomon,* aber auch das Pentagramm wie das Hexagramm, die als die Siegel des Salomon bekannt waren. Unter Anrufung des Namen Salomons und unter Zuhilfenahme der ihm zugesprochenen magischen Zeichen glaubte man, Dämone herbeirufen zu können.[186]

Der früheste verschriftlichte Ableger dieser Sagentraditionen war, wie gesagt, der *Salomon und Saturn*, in dem eine Verbindung zwischen Saturn und Markolf greifbar wird. Vincenti weist darauf hin, daß es sich bei dem Saturn nicht um den römischen Gott handelt, sondern lediglich um die Übertragung des Namens auf einen dämonischen Fürsten, einem aus dem Orient stammenden Chaldäerfürst.[187] Genauso ist auch für den Markolf/Merkur, der ebenfalls aus dem Orient stammt, „a parte orientis venientem" wie es im Text heißt,[188] mit einem dämonischen Potential zu rechnen, das ihm das Mittelalter wohl direkt zugeschrieben hat.[189] In Bezug auf die Funktion dieses Figurentypus läßt sich zusammenfassend hervorheben, daß schon der *Salomon und Saturn* der Demonstration der „Überlegenheit der christlichen Religion über die heidnisch-germanische" diente.[190] Inwieweit das bei der Rezeption der Markolf-Figur während der schwedischen Unionszeit noch zutrifft, läßt sich nicht sagen.[191]

b) Zum Kommentarteil

Mit Hilfe des folgenden Kommentarteils sollen nun die wichtigsten Fakten zu zwei Problemfeldern vermittelt werden. Einmal geht es um die Polylingualität des Textes, die eine entscheidende Voraussetzung der frühen

---

[186] Nach talmudischen Schriften war ihm die Geisterwelt untertan, vgl. wieder Vincenti, *Altenglische Dialoge*. Auch die Königin des Südens kam nach Lukas 11,31 vom Ende der Erde und ist nach dem Koran mit den Teufeln im Bunde (27. Sure).

[187] Vincenti, *Altenglische Dialoge*, S. 101 besagt, daß die Chaldäer dem Altertum noch als „Wahrsager und Schicksalsbestimmer" galten, und es ist durchaus möglich, daß dieses Bild hier noch gegenwärtig ist.

[188] Benary, *Dialogus*, S. 1.

[189] Vgl. auch die Ansicht Hügli, *Der deutsche Bauer im Mittelalter*, S. 112: „Auch Markolf ist gegenüber dem christlichen, weisen König im frühesten Mittelalter nichts anderes als der heidnische, teuflische Antagonist".

[190] Vincenti, *Altenglische Dialoge*, S. 58 und weiter S. 60: „Ich glaube, daß der altenglische Dichter den Dialog nur mit Rücksicht auf seine heidnischen Germanen verfaßt hat, was die Runen und die Aufforderung zum Gebet, bevor der Krieger sein Schwert zieht, bekräftigen. [...] Die Kirche gebraucht die Dialogformen als ein Mittel zur Belehrung der Heiden."

[191] Die geschichtlichen Umstände, die bei der Darstellung des Markolf und seiner Frau von Meister Albert in der Kirche in Husby-Sjutolft maßgeblich waren und auf die weiter unten kurz eingegangen wird, könnten dieses nahelegen. Ob aber im Markolf die Schweden eine alte germanische Gottheit verkörpert sahen, deren Unterlegenheit unter den jüdisch-christlichen Gott durch die Disqualifizierung als machtloser Dämon thematisiert wird, verbleibt letztlich Spekulation.

Tradierung darstellt. Aus der hier vertretenen These, daß der *Dialogus Salomonis et Marcolfi* als Schultext über den scholastischen lateinischen Bildungsweg in Europa verbreitet wurde, läßt sich weiter folgern, daß er nicht nur in Deutschland, sondern auch in Schweden sowohl auf Latein (vornehmlich in der Fassung der *Collationes*) wie in der Volkssprache verbreitet war. Besonders für das 17. Jahrhundert ist damit zu rechnen, daß das schwedische Publikum den Text in beiden Sprachen rezipierte, wenn auch für die schwedische Übersetzung mit einem anderen Publikum gerechnet werden muß als für den *Dialogus*. Darum wird hier ein Vergleich des schwedischen *Marcolphus* mit dem lateinischen Grundtext vorgenommen. Die Sprüche, die in der Langfassung bereits von der deutschen Übersetzung ausgelassen wurden, werden angeführt und übersetzt.[192] Vieles spricht dafür, daß der dänische Text in Schweden ebenfalls in Umlauf war, so daß neben dem Vergleich mit der deutschen Vorlage auch die dänische Version berücksichtigt wird.

Das zweite Problemfeld bezieht sich auf die Konventionalität verschiedener Märchenmotive und Weisheitssprüche. Dieser Text einer gemischt literalen Kultur war nicht dazu gedacht, perfekt, *perfectus*, abgeschlossen zu sein.[193] Die Wertschätzung eines mittelalterlichen Textes zeigte sich darin, ob er für würdig befunden wurde, dem eigenen Gedächtnis einverleibt und sogar mit eigenen Kommentaren versehen zu werden. Mit dieser Einstellung ist das Bestreben eines mittelalterlichen Verfassers verknüpft, sein Produkt auf keinen Fall als eine *creatio ex nihilo* darzustellen und sich durch eine individuelle Schaffung von anderen abzugrenzen – eine Einstellung, auf die erst seit der Renaissance Wert gelegt wurde. Der mittelalterliche Verfasser hingegen war damit beschäftigt, aus dem Alten, sei es aus der Bibel, den Kirchenvätern oder dem klassischen Kanon, also aus diesen *publicia materies* heraus Neues zu schaffen und sich gleichzeitig in diese einzuschreiben und einzureihen.[194] Der Kommentarteil bemüht sich deshalb um eine Zuordnung der einzelnen Sprüche und Erzählmotive in die *publicia materies*.[195]

Die Zusammenstellung der Quellen und der ihnen benachbarten Stoffe, die hier vorgenommen wird, dient der Dokumentation der Universalität des Textes. Obwohl es in der älteren Forschung oft um die Entscheidung gegan-

---

[192] Aus praktischen Gründen werden hier nur vollständige Sätze und längere Abschnitte aus dem Lateinischen übersetzt.

[193] Vgl. bei Carruthers, *Book of Memory*, S. 197 u. 213 den Gedanken, daß die Autorität des Textes nicht durch eine geschlossene Debatte, sondern durch Akkumulation erreicht wird.

[194] Dazu grundsätzlich Cizek, Alexandru N., *Imitatio et tractatio. Die literarisch-rhetorischen Grundlagen der Nachahmung in Antike und Mittelalter*, Tübingen 1994.

[195] Es werden hier hauptsächlich die Angaben aus der Sekundärliteratur dazu zusammengetragen. Hinsichtlich der Bibelstellen stammen die meisten von Kemble, *Salomon and Saturnus*, Benary, *Dialogus*, und Lehmann, *Parodie im Mittelalter*, die auch Parallelen zu mittelalterlichen Spruchsammlungen aufzeigen. Zu mhd. intertextuellen Bezügen vgl. Meiners, *Schelm und Dümmling*, vor allem die Tabelle II, S. 165ff.

gen ist, ob der Markolf der germanischen oder romanischen Erzähltradition entsprungen ist, wird das Gewicht auf die mit der Latinität verbundene Ubiquität des Stoffes gelegt, die Nationengrenzen überschritt und den Text zum europäischen Allgemeingut gemacht hatte. Damit wird faktenmäßig der Grund für die Klärung der Frage nach der Mündlichkeit resp. Schriftlichkeit des Textes gelegt. Der Kommentarteil illustriert oberflächlich einen Widerspruch: obwohl, wie der Textvergleich zeigt, der schwedische *Marcolphus* eindeutig eine Übersetzung und keine Adaptation und Anverwandlung des lateinischen *Dialogus* darstellt, wird der Text als „schwedisches Volksbuch" herausgegeben,[196] ähnlich wie z.B. die dänische, holländische oder die deutschen Versionen. Sog. Volksbücher werden immer zum Korpus des sich bildenden nationalstaatlichen Erzählguts gerechnet, obwohl der Ursprung alles andere als genuin schwedisch, dänisch, holländisch oder deutsch ist. Vielmehr spiegeln gerade Erzählwerke wie das „Volksbuch Markolfus" die vielfältigen internationalen Wechselbeziehungen zwischen literarischen und mündlichen, lateinischen und volkssprachlichen Erzähltraditionen der beginnenden Schriftlichkeit wider.[197]

Im zweiten Teil des *Dialogus Salomonis et Marcolfi* fließen bekannte Sagen- und Märchenmotive in den Markolf-Stoff ein oder haben vielleicht, wie beim Fladenschwank, in ihm ihren Ursprung. Mit dem überlieferten Markolf-Stoff und den damit verbundenen Salomonsagen ist das gängige Märchenmotiv der ungelehrten Beredtsamkeit, der Geistesgegenwart eines ‚Unterlegenen', etwa eines Dieners, eines Bauern oder der untreuen Ehefrau, verbunden.[198] Speziell das Märchen von der klugen Bauerntochter ist damit verwandt.[199] Folgende Konstellationen sind typisch für das Motiv: Der in der Hierarchie an der Spitze stehende, etwa ein König oder ein Fürst, besucht den Niedrigsten, den Bauern oder die Bauerntochter, in der Hütte.

---

[196] So bei Bäckström, *Svenska folkböcker* und Sahlgren, *Svenska folkböcker*.

[197] Vgl. Kreutzer, Hans Joachim, *Der Mythos vom Volksbuch. Studien zur Wirkungsgeschichte des frühen deutschen Romans seit der Romantik*, Stuttgart 1977.

[198] Es lassen sich aus der Schwank- und Novellentradition zahllose Beispiele solcher Schlagfertigkeit bringen, wie etwa die vom Herausgeber angefügte kurze Geschichte von dem nicht angestellten Diener, der seinen Lohn verlangt, illustriert. Genauso *Decamerone* VIII 4 oder *Sieben weise Meister* (junge untreue Frau bringt ihren unschuldigen alten Ehemann an den Pranger). Vgl. auch die in Skandinavien verbreitete und von Meister Albert verbildlichte Szene des bösen Weibes, das ärger als der Teufel ist. Diese Geschichte konnte übrigens auch in die Markolftradition, etwa in den Schwankroman in Versen aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, einfließen. Sie wurde auch wieder in die schwedische Markolf-Ausgabe von 1874 aufgenommen. Zu dem Schwankroman vgl. Hartmann, *Salomon und Markolf* (V. 791-794 u. 940ff.) und allgemein Wesselski, Albert, *Märchen des Mittelalters*, Berlin 1925, Nr. 5: Schlimmer als der Teufel, sowie Gjerdman, Olof, Hon som var värre än den onde. En saga och ett uppsvenskt kyrkomålningsmotiv. *Saga och sed. Kgl. Gustav Adolfs Akademiens Årsbok* 1941, Uppsala 1942.

[199] Näher bestimmt AaTh Nr. 875 und 921. Die folgende Zusammenstellung gründet sich auf Vries, Jan de, *Die Märchen von klugen Rätsellösern. Eine vergleichende Untersuchung*, Helsinki 1928 (FF Communications Nr. 73).

Er stellt die Fragen nach den Verwandten, um dann durch Rätsel die Klugheit des anderen auf die Probe zu stellen. Im Mittelpunkt der Handlung steht die Klugheit des Bauern, zu der sich der König eher passiv verhält. Wie im Sagenkreis um die kluge Bauerntochter gibt nicht der König die Rätsel auf, sondern der Bauer löst die von ihm gestellten Aufgaben selbst.

Der Anfang der Geschichte bietet die satirische Figurenkonstellation von *rex* und *follus*, bei der Daniels Auftritt vor Belsazar intertextuell präsent ist und parodiert wird. Auf Daniel wird mehrfach angespielt: durch die Frage 3a (Dan. 5,16) etwa, oder durch die ohne diesen Kontext unverständliche Anklage der Hofbeamten am Ende des Wettstreits, „at tu skalt blifwa then tridie i wår Konungerijke", wo sie sich auf eben diese Bibelstelle berufen.[200] Das Märchenmotiv König fordert Niedriggestellten in Weisheitsfragen heraus bindet in Form einer Rahmenhandlung die Gattung Sprichwortsammlung in die Narration ein und hält sie zusammen. Das illustrieren Nahtstellen wie z.B. die Aufforderung des Königs zur Wette. In der lateinischen Fassung heißt es: „Quamobrem habeamus inter nos altricacionem. Ego te interrogabu, tu vero subsequens responde michi" (Benary S. 5), wie im Schwedischen: „doch wil iagh spörja tigh några Spörßmåål/ kan tu swara migh ther til/ så wil iagh tigh medh stoor Ähra och Rijkedom begåfwa."[201] Die Ausführung der Wette folgt dann aber nicht als Frage-und-Antwort-Spiel, sondern als Wechselgespräch, als *dialogus* oder *altercatio*.[202] In dieser Formulierung klingt neben der Szene Davids vor Belsazar auch die intertextuelle Präsenz einer anderen Bibelstelle an, nämlich die Geschichte der Königin von Saba, die nach Israel kommt, um die Weisheit des Königs in Form von Fragen und Antworten auf die Probe zu stellen (1. Kg. 10; 2. Chr. 9f.). Diese Sage, die dem Dialogteil ebenfalls zugrundeliegt, ist der älteste Beleg der Verknüpfung Salomons mit einem Wettstreit um den Platz des Weisesten.[203]

In erzähltechnischer Hinsicht dienen die Rätsel und Schwänke der Spannungserhaltung und dem Abwechslungsreichtum, indem z.B. neue *personae dramatici* eingeführt werden können (die Schwester Fudasa, der kahlköpfige Mann, die Frauen von Jerusalem etc.). Der Spannungsbogen

---

[200] (daß du der Dritte in unserem Königreich werden sollst) Der Hinweis zu Daniel bei Lehmann, *Parodie im Mittelalter.*

[201] (Doch will ich dir einige Fragen stellen. Kannst du sie mir beantworten, so will ich dich mit großer Ehre und Reichtum belohnen.)

[202] Zwei Begriffe, die an sich schon einen direkten Verweis auf die Gattung des Streitgedichts darstellen, vgl. die Definition bei Walther, Hans *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München 1920 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 5, H. 2), S. 3.

[203] Das Motiv die Königin von Saba vor König Salomon findet sich bezeichnenderweise ebenfalls in Husby-Sjutolft, an der Ostwand im Chor. Vgl. das Kapitel zu den Kalkmalereien mit einer Aufstellung der Motive in der Kirche weiter unten. Zu dem Motiv allgemein vgl. Singer, Samuel, Salomonsagen in Deutschland, in: *ZfdA* 35 (1891), S. 177-187, S.183.

zwischen dem Rätselsteller und dem herausgeforderten Rätsellöser dient im Märchen um die kluge Bauerntochter als Funktionssystem der Akteure. Innerhalb der Erzähldynamik um den König Salomon und den Bauern spielt dieser Spannungsbogen kaum mehr eine Rolle, die Positionen der Akteure werden vermischt und der Erzählkomplex verliert seinen Märchencharakter. Dadurch können formale Kriterien in den Vordergrund treten, und die Aufmerksamkeit wird auf die rhetorische Struktur gelenkt.

Der lateinischen Edition des Textes von Benary sind die lateinischen Zitate sowie die Nummerierung der Sprüche und die Einteilung des Textes entnommen. Die Siglen der Handschriften stammen von Griese (Benary).[204]

c) Kommentar

Titel:
Vom schwedischen Übersetzer/Bearbeiter besorgt. Der ursprüngliche lateinische Titel *Dialogus Salomonis et Marcolfi* kann stark variiert werden. Folgende Varianten können vorkommen: *dyalogus multum jocabilis*, Handschrift B_2, die auf um 1460-1470 datiert wird, oder *Conflictus uerborum inter regem Salomonem et rusticum Marcolfum factorum*, Handschrift M_3, aus der Mitte des 15. Jahrhunderts.[205] Bei den deutschen Drucken *Frag und antwort künig Salomonis und Markolf* oder *Red und widerred Salomonis und Marcolfi.* Da das Titelblatt des dänischen Druckes von vor 1591 verloren ist, wissen wir nicht, wie die Titelgebung gelautet hat. Es ist aber gut möglich, daß sie mit der Fassung von 1699 noch identisch ist: *Marcolfus/ Det er: En lystig Samtale imellem Kong Salomon og Marcolfum/ Saare Kortvillig at læse.*[206] Wie bei Barocktexten üblich, ist der schwedische Titel lang und umständlich. Er soll den Leser und/oder Käufer über die vielfältigen Anwendungsmöglichkeiten des Textes informieren, die hier aufgelistet werden. Die Polyfunktionalität eines Textes war offensichtlich ein starkes

---

[204] Vgl. die Aufstellung der Hss bei Benary, *Dialogus*, S. XIII-XXV und das Kapitel II.2 bei Griese, *Salomon und Markolf.* Abkürzungen und zitierte Ausgaben: Augsburg: Der deutsche Text im Druck von Johann Schobser, 1490 (Griese Nr. 3). *Collationes*: Der lateinische Text in dem Landshuter Druck von J. Weißenburger, 1514. Kopenhagen: Der dänische Text in der Ausgabe von 1699, nach der Edition von Paulli, *Danske Folkebøger XIII.* Leipzig: Der deutsche Text im Druck des Konrad Kachelofen, 1490/1500. Die niederländische Version in der Ausgabe von Jan de Fries nach einem Antwerpener Druck aus dem Jahre 1501. Die niederdeutsche Version in der Ausgabe von Frantzen und Hülshof, nach einem Kölner Druck von nicht vor 1487. Nürnberg: Der deutsche Text im Nürnberger Druck von Ambrosius Huber, um 1500. Stockholm: Der Stockholmer Druck von Ignatius Meurer, 1630. Zu den folgenden Kürzeln vgl. die ausführlichen Angaben im Literaturverzeichnis.

[205] Die beiden Handschriften bei Griese, *Salomon und Markolf,* S. 33 u. 46. In ihrer Anmerkung 2, S. 23 werden die Varianten aufgezählt. Neben den bereits erwähnten finden sich außerdem: *Historia Maroldi ad Regem Salomonem; disputacio Salomonis cum marcolfo* oder *Cronica Marcolfi.*

[206] Paulli, *Danske Folkebøger XIII*, S. 3. Vgl. zu weiteren Parallelen aus der Märchenforschung bei Paulli die Einleitung zum *Marcolfus* S. I-LXXXVI.

Kaufargument und sollte nach Möglichkeit im Titel hervorgehoben werden (vgl. auch Tabelle 2).

Titelbild:
Sujet der Fabeltradition. Bär in österländischer Kleidung mit einem Fuchs disputierend, verweist auf schulischen Zusammenhang.

Eingangsszene:
Erinnert an Daniels Auftritt vor Belsazar (Balthasar rex), Dan. 5,1ff., der im folgenden intertextuell präsent bleibt. Ein direkter Bezug auf Daniel ist die Frage 3a und die ansonsten unverständliche Bemerkung der Salomonischen Hofbeamten „at tu skalt blifwa then tridie i wår Konungerijke" (daß du der Dritte in unserem Königreich werden sollst) am Ende des Dialogs, die sich auf Dan. 5,16 bezieht.

stodh på sin Fadhers/ Konung Dawidz Saal:
1. Kg. 2,12; 1. Kg. 2,24 ; 1. Chr. 29,23.

full Wijßheet och Rijkedom:
1. Kg. 10,23.

widh Nampn Marcolphus:
Über den Ursprung des Namens gibt es verschiedene Theorien:[207] Die verbreitetste Ansicht ist die, daß sich hinter dem Namen der jüdische Marcolis oder der lateinische Mercurius verbirgt.[208] Erste Überlegungen zur Herkunft des Namens, die bereits im 18. Jahrhundert angestellt wurden, besagen letztlich, daß der Name auf einen fränkischen Mönch aus dem siebten Jahrhundert, Marculphus, zurückgeht. Er war als Rechtsgelehrter im Mittelalter recht berühmt, so daß man eine Übertragung des Namens auf Salomons Widersacher vermutete.[209] Dieser Doppeldeutigkeit liegt eine (unklare) Anspielung aus dem 12. Jahrhundert in einer satirischen Schrift des Bischofs Serlo von Wilton an einen Abt Robert zugrunde. Dieser wird verspottet, da er sowohl über einen Rechtstext des Marculphus, den *formules de Marculfe,* wie Kommentare zu den Büchern des Salomon geschrieben hatte, denn daraus ergibt sich eine Anspielung auf den Schwanktext.[210]

---

[207] Zur Herkunft und Etymologie des Namens vgl. vor allem Schönbrunn-Kölb, Mittelalterliche Salomondichtungen. Siehe auch Brandt u. Wuth, Markolf, S. 596.

[208] Siehe dazu zusammenfassend Biagioni, *Marcolf und Bertoldo*, S. 4f. Die Meinung bei Benary, *Dialogus*, S. IX, Ehrismann, Gustav, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mitelalters* 2, München 1922, S. 325.

[209] Eschenburg, Johann Joachim, *Denkmäler altdeutscher Dichtkunst*, Bremen 1795.

[210] Bischof Serlo von Wilton, Gedicht Nr. 11, in: Jan Öberg (Hg.): *Serlon de Wilton, Poèms latins. Texte critique avec une introduction et des tables*, Stockholm 1965 (Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia Latina Stockholmiensia XIV), S. 92. Dazu Kemble, *Salomon and Saturnus,* S. 15 u. Griese, *Salomon und Markolf,*, LZ Nr. 8. Eine kurze Übersicht der wichtigsten Forschungsmeinungen: J. Grimm (Wörterbuch): hebräischer Schimpf- und Spottname (von Kemble abgelehnt). Mone, Franz J., *Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit*, 5. Jg., Karlsruhe 1836, S. 241: niederl. für Schwätzer oder Schauspieler,

kommen ifrån Solennes Vpgång:
„a parte orientis venientem", also von Osten, das wird gemeinhin als Hinweis auf Markolfs vorderasiatisch/indische Herkunft gedeutet. Salomons Widersacher wird damit in die Reihe der Magiker, Dämonen und Fürsten eingeordnet, die der Tradition nach König Salomon herausfordern. Davon zeugt noch die altenglische Version des *Salomon and Saturn*, in der der Chaldäerfürst Saturn, dessen Reich für Tiere und Menschen unerreichbar ist und dessen Vorfahren gegen Gott gekämpft haben und dafür bestraft wurden, den weisen König angreift. Dieser ist überaus gelehrt und weitgereist, u.a. war er in der Heimat des *Marculf*.[211]

Marcolphi Person:
Personenbeschreibung des Bauern und seiner Frau. Der schwedische Bearbeiter folgt generell den Verkürzungen der hochdt. Drucke, weist aber einige Abweichungen auf. So werden beispielsweise die angeführten Igelhaare zu „Håår som een Åsna" (Haare wie ein Esel). Der Kopenhagener Druck schreibt ausführlicher „hans Haar stod op paa hans Hovet/ som Pinsvine Bøster" (5) (seine Haare standen aufrecht auf seinem Kopf wie Igelstachel) Die *Collationes* schreiben „Capillo veluti sunt bircon" (A^{br}). Bei seiner Frau wird „supercilia setosa quasi dorsum porcinum, barbam ut hircus" (borstige Augenbrauen wie ein Schweinerücken, ein Bart wie ein Bock) wie folgt übersetzt (Leipziger Druck): „vnd augen bron alß eyn schweyn auff dē ruck ist. eyn part wie eyn pock vnd orē alß eyn esel" (A^{br}). Stockholm schreibt hier „store ögnebryner som ett Swijn/ hon hade en Skegg baak i Nacken som en Bock/ Örone så lång som en Åßna" und folgt offensichtlich dem Nürnberger Druck: „Auff dem rucken ein bart wie ein bock/ uñ orn als ein Esell", während der Kopenhagener folgende Version bietet: „hun haffde Øyenbryne som Børster paa en Svine-bag/ Skæg som en Gedebuck" (5). Der armselige Schmuck der Frau erinnert an das für die Bauernsatire gängige Stereotyp der ärmlichen Hochzeitsgeschenke der Fastnachtspiele.

Der lateinische Grundtext schließt nach der Personenbeschreibung der Frau zwei lateinische Distichen an, die vielleicht aus einem größeren Werk übernommen sind und normalerweise in den volkssprachlichen Übersetzungen weggelassen werden, aber in der lateinischen Drucktradition durchgängig zu finden sind: „De tali quidam juuenis dixit versus: Femina defor-

---

ursp. ein Vogel (Krähe), hält den Namen für genuin fränkisch (von der Forschung nicht angenommen). Kemble, *Salomon and Saturnus*: Der Name sei identisch mit Markwolf, Marken, Grenzwolf, einer, der Grenzen bewacht. Hofmann, *Über Jourdain de Blaivies*, S. 420: Hergeleitet von Mahol, 1. Paralip. 4, 28, dessen Söhne Salomon zu einem Weisheitskampf herausfordern. Liebrecht, Felix, *Deutscher Aberglaube*, Heilbronn 1879, S. 347: Der Name geht auf Marcou zurück, ein Heher, Vogel, in dem sich ein Waldgeist verbirgt. Schönbrunn-Kölb, Mittelalterliche Salomondichtungen, S. 117 weist hingegen nach, daß es sich umgekehrt um die Übertragung des Spaßmachers auf den Vogel handelt.

[211] Wild, *Salomon und Saturn*, S. 18.

mis tenebrarum subdita formis/ Cum turpi facie transeat absque die./ Est mala res multum turpi concedere cultum,/ Sed turpis nimium turpe ferat vicium.“ (3) (Über diese hat ein bestimmter junger Mann die Verse gesagt: Eine häßliche Frau ist den Formen des Dunkels unterworfen, und sie gehe mit ihrem scheußlichen Gesicht ohne Tageslicht vorbei. Es ist schlecht, der Häßlichen zu viele Kleider und Schmuck schenken zu lassen; Aber die Häßliche möge ihr allzu häßliches Laster tragen.)

Eine Ausnahme stellen die niederdeutschen/niederländischen Versionen dar, die diese Verse mitübersetzen. Der englische Übersetzer läßt diese Verse ebenfalls nicht aus, zitiert sie aber auf Latein (vgl. Beecher S. 135). Der niederländische Bearbeiter zitiert beides: zuerst die lateinischen Versen, dann eine Übersetzung (De Vreese, *Dyalogus,* S. 3). Als Übersetzungsbeispiel folgt die niederdeutsche Version: „Eyn eyslick wyff duncker und swart/ Sal schuwen den dach, to der dusternisse wart./ Sodane staltnisse seen, dat dot uns pijn./ Lever see wy dat ys schon unde fyn.“ (Frantzen/-Hülshof, *Drei Kölner Schwankbücher*, S. 46)

[Dialog:]
Der lateinische Herausgeber setzt den Dialog früher an als der schwedische Text, der diesen erst nach der Aufzählung der Ahnenreihe (2a,b,c) durch den Einschub „Här talar Konung Salomon medh Marcolpho“ (Hier spricht König Salomon mit Marcolphus) ankündigt. Dieser Einschub scheint vom schwedischen Übersetzer zu sein. Der Nürnberger Druck markiert, ähnlich wie die lateinischen Drucke, durch eine zweizeilige Initiale den Beginn des Dialogs vor den Ahnenreihen. Kopenhagen hat hier sogar eine eigene Überschrift: „Konning Salomonis Affkomme/ og Marcolfus/ og hans Hustruis Slectis Affkomme“ (6, vgl. Tabelle 2).

2a:
Matth. 1.1ff.: In dieser Ahnenreihe sind entgegen der biblischen Vorlage die Mütter weggelassen. Dies, sowie die Wahl des Matthäusevangeliums vor dem weniger misogynen Lukasevangelium, wo ebenfalls eine Ahnenreihe angeführt wird (3,23ff.), verstärken die misogyne Tendenz des Textes. Dem Mittelalter waren solche Parodien geläufig, vgl. z.B. *Liber generationis Iesu Christi* und *Liber generationis antichristi filii diaboli* bei Lehmann, *Die Parodie im Mittelalter*, S. 57 und 257.

3, 4a:
Dan. 5,16. Kontraktion von Salomons Sprüchen 3 und 4, so daß Markolfs Antwort 3b „Qui male cantat, primus incipit.“ (Wer schlecht singt, fängt als erstes an.) entfällt. Singer, *Sprichwörter des Mittelalters*, S. 53. Es ist üblich, daß bei solch einem Weisheitswettkampf große Summen auf dem Spiel stehen, vgl. z.B. Josephus' Bericht über Salomon und Abdimus oder etwa die Geschichte der Gotawa in Saxo Grammaticus' *Gesta Danorum.*

4b:
Auffällig ist die Übersetzung in 4b mit „Läkiaren“: „Promittit presbyter sanitatem, vnde non habet potestatem.“ (Der Priester verspricht Gesundheit und hat die Macht nicht dazu.) Der Nürnberger (Ayrer) und der Leipziger Druck etwa schreiben „priester“. Da die schwedische Variante in der lateinischen Drucktradition belegt ist, haben wir hier den Hinweis, daß der schwedische Übersetzer einen lateinischen Text zur Verfügung hatte. Auch der Kopenhagener schreibt „Lægen“ (8,10) und läßt 3b weg. Hingegen ergänzt er 4b etwas. Übrigens ist das kennzeichend für den dänischen Bearbeiter, der gerne kürzere Phrasen einschiebt:[212] „Lægen loffte vel Karskhed og Helbrede for Rigdoms skyld/ enddog hand haffde liden Mact“. (8) (Der Arzt verspricht um des Geldes willen wohl Selbstvertrauen und Gesundheit, obwohl er wenig Macht hat.)

5a und b ausgelassen.
„S: Bene iudicaui inter duas meretrices, que in vna domo oppresserant infantem. M: Vbi sunt auce, ibi sunt cause; ubi mulieres, ibi parabole.“ (Ich habe zwischen zwei Huren gut geurteilt, die in einem Haus ein Kind erdrückt hatten. Wo Gänse (wahrsch. eher aures statt auce)[213] sind, da sind Sachen; wo Frauen sind, da ist Gerede.) Auf das berühmte salomonische Urteil 1. Kg. 3,16-28 bezieht sich der König schon hier, obwohl es erst im zweiten Teil des Buches narrativ ausgeführt wird. Das Auslassen dieses Spruchpaares durch den schwedischen Bearbeiter weist auf dessen Bestrebungen hin, Widersprüche im Text zu harmonisieren. Der dänische Text hingegen behält das Spruchpaar bei (siehe Tabelle 1). Der niederdt. Text richtet sich nach einem lateinischen Druck: „Wor de oren horen, dar syne de saken und wor vrowen synt, das synt byrede.“ (48)

6a:
1. Kg. 3,12.

6b:
Gartner S. 115. Zu diesem Spruch genauer: Singer, *Sprichwörter des Mittelalters*, S. 50. Voigt, Ernst, *Egberts von Lüttich Fecunda Ratis*, Halle 1889, S. 723f. Fabel: *Aesop et scriptor* bei Phaedrus. Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 62, Nr. 4.

7a:
Sprichw. 28,1. Fehlerhafte Übersetzung von „Fugit impius nemine persequente“ (Der Ungöttliche flieht, obwohl ihn niemand verfolgt), die auf die falsche Lesart *nemine-nomen* zurückgeht und sich schon in den hochdt.

---

[212] Ähnliche Stellen werden im folgenden nicht weiter angeführt, sie finden sich im Kommentarteil zur Ausgabe des dänischen Markolf bei Paulli, *Danske Folkebøger XIII*, S. 54-81 verzeichnet.

[213] In der lat. Drucktradition. Vgl. auch im Apparat bei Benary, *Dialogus*, S. 5.

Drucken findet. Durch diese Verwechslung wird der Sinn entstellt. Der niederdt. Übersetzer behebt das, der Kopenhagener schreibt ausführlicher: „Den som overvindis og er en Tyran/ hand ræddis altid enddog ingen ham forfølger“ (8) (Wer überwunden wird und ein Tyrann ist, fürchtet sich immer, obwohl ihn niemand verfolgt). Es verwundert, daß der schwedische Übersetzer den Fehler nicht mit Hilfe der lateinischen Drucke behebt.

8a:
Sprichw. 12,4.

9a:
Anspielung auf den Entführungsteil der Sage. Da dieses Spruchpaar in der dänischen Version fehlt, wird deutlich, daß dem schwedischen Bearbeiter diese nicht als direkte Vorlage gedient hat.

10a:
Sprichw. 14,1.

10b:
Eigentlich: „Olla bene cocta melius durat, et qui merdam distemperat merdam bibit.“ (Ein gut gebrannter Topf hält besser, und wer Kot einrührt, der trinkt Kot). Die hochdt. Drucktradition, Stockholm und Kopenhagen lassen den zweiten skatologischen Teil des Spruches weg. Durch die Kürzung fällt der Parallelismus zu Salomons Ausspruch aus. Zur Verbreitung und Herkunft des Spruches, siehe Singer, *Sprichwörter des Mittelalters*, S. 35f.

11a:
Sprichw. 31,30. Parallelismus in Bezug zu 11b.

13a:
Sprichw. 31,10.

16b:
Voigt, *Fecunda ratis* 45.

17a:
Sprichw. 22,8. Hiob 4,8. Galat. 6,8.

18a:
1. Kor. 10,12.

18b:
Ps. 90,12. Matth. 4,6. Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 61, Nr. 60. Singer, *Sprichwörter des Mittelalters*, S. 50f.

19b:
Signifikante Abweichung vom Kopenhagener zum Stockholmer Druck, der die beiden Sprüche vertauscht. Das zeigt wieder deutlich, daß der eine nicht als Vorlage für den anderen gedient hat (siehe Tabelle 1).

20a:
Sprichw. 27,2. Cato II 16, S. 117f. Leipzig hat den ersten Teil des Spruches, während die anderen hochdt. Drucke den lateinischen Handschriften gemäß schreiben: „Ein anderer sol dich loben vnd nit dein eygner mundt“ (Huber A^{dr}).

20b:
Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 62, Nr. 11.

21-25 ausgel.:
„S: Luxuriosa res est vinum et tumultuosa ebrietas. M: Ieiunus est pauper qui ebrius sibi videtur diues. S: Qui expectat, consequitur quod desiderat. M: Catella saginosa cecos catulos parit vel anus totus in yma descendit. S: Mel multum ne comedas! M: Qui apes castrat, digitum suum lingit. S: In maliuolam animam non introibit sapiencia. M: In durum lignum cum mittis cuneum, caue ne incidat in oculum! S: Durum est tibi contra stimulum calcitrare. M: Bos calcitrosus debet pungi binis vicibus. S: Inter bonos et malos repletur domus. b M: Inter podi(s)cos et merdam repletur latrina.“ (Wein und lärmendes Trinken sind eine luxuriöse Sache. M: Hungrig ist der Arme, der betrunken glaubt, reich zu sein. S: Wer etwas erwartet, dem geschehe, was er wünscht. M: Ein gemästetes Hündchen gebirt blinde Junge, oder das ganze Jahr (*annus* statt *anus*) geht zur Hölle. S: Du mögest nicht viel Honig essen. M: Wer den Bienen ihren Honig nimmt, leckt seinen Finger. S: In eine boshafte Seele wird die Weisheit nicht eintreten. M: Wenn du einen Keil in ein hartes Holz treibst, sieh zu, daß er nicht ins Auge dringt! S: Es ist schwer, dich gegen einen Impuls zu sträuben. M: Der sich sträubende Ochse soll doppelt gestraft werden. S: Mit guten und bösen Menschen wird das Haus gefüllt. M: Mit Arschwisch und Kacke wird die Latrine gefüllt.)

27a:
Cato II 7, S. 105.

28 ausgel.:
„S: Elemosinam desiderat facere qui alienum seruum cupit ingeniosum esse. M: Qui furiosum castrat, merdam recentem bibere desiderat.“ (S: Der wünscht Almosen zu machen, der den Sklaven eines anderen klug wünscht. M: Wer den Wütenden entmannt, wünscht neugemachte Kacke zu trinken.)

29a:
2. Kor. 9,7.

29b:
Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 57, Nr. 23. Voigt, *Fecunda ratis* 100, Singer, *Sprichwörter des Mittelalters*, S. 37.

30-31 ausgel.:
„S: Duodecim manentes faciunt vnam villam. M: Duodecim torciones faciunt vnam iussam. S: Duodecim vicarij faciunt vnum comitatum. M: Duodecim bombi faciunt vnum strontum." (S: Zwölf Bewohner machen ein Landhaus. M: Zwölf Bauchgrimmen machen einen Furz. S: Zwölf Statthalter machen eine Grafschaft. M: Zwölf Getöse machen einen Dreck.)

35a:
Sprichw. 22,6. Cato, Sent. 28, S. 20; Cato I 28, S. 67.

35b:
Deut. 25,4.

36a:
Sprichw. 29.21.

37 ausgel.:
„S: Omne genus ad suam naturam reuertitur. M: Planta de genista reuertitur ad scopam." (S: Jeder Stand kehrt zu seiner Natur zurück. M: Die Ginsterpflanze kehrt als Besen zurück.) b: Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 58, Nr. 26. Singer, *Sprichwörter des Mittelalters*, S. 37.

38a:
„Quatuor ewangeliste sustinent mundum" wird mit „Fyra Elementer vppehålla thenna Werlden" übersetzt. Leipzig hat hier noch „euangeliste" („vier euangelisten halten auf die welt", A^{cv}). Die Übersetzung von Evangelist zu Element vollzieht allerdings schon die deutsche Handschriftentradition (sowohl Alba Julia als auch Rep. II, 159) und findet sich auch im Nürnberger Ayrer-Druck (A^{cv}). Die vier-Elementenlehre geht von der Vorstellung aus, daß sowohl Makrokosmos (Welt) wie Mikrokosmos (Mensch) aus diesen vier Teilen bestehen. Die Lehre stammt von Origines (3. Jh.), wird um 400 von Hieronymus aufgegriffen und im 8. Jh. von Isidor von Sevilla mit der Lehre von den vier Säften (Blut, Galle, schwarze Galle, Schleim), aus denen der Mensch zusammengemischt sei, verbunden. Aufgrund der numerischen Analogie werden diesen Elementen andere Viererreihen beigeordnet, wie z.B. die vier Paradiesflüsse, Jahreszeiten, Himmelsrichtungen aber auch die vier Haupttugenden. Daraus wird die Vorstellung abgeleitet, daß „Elemente und Haupttugenden (...) unlösbare Eigenschaften des Kosmosmenschen" seien.[214] Mit den vier Evangelisten sind wohl die Evangelistenzeichen der Kirchenarchitektur gemeint. Vgl. dazu den Titel-

[214] Vgl. ausführlicher dazu z.B. Stammler, Wolfgang, Allegorische Studien, in: *DVjs* 17 (1939), S. 1-25.

holzschnitt der lateinischen Drucktradition, z.B. Deventer: J. de Breda, o. J. (ISTC 98000): die Sinnbilder der vier Evangelisten.

38b:
„Quatuor subposte sustinent latrinam, ne cadat qui sedet super eam." (Vier Pfosten halten das Klo zusammen, daß der nicht fällt, der darauf sitzt.) Im Gegensatz zur Handschriftentradition, die auch den zweiten Teil des Spruchs 38b übersetzt, läßt die deutsche Drucktradition diesen weg.

39-40 ausgel.:
„S: Qui quod nouit loquitur, iudex est iusticie et veritatis. M: Episcopus tacens hostiarius efficitur. S: Optime conuenit in clipeo candido nigra bucula. M: Optime considet inter albas nates niger culus." (S: Der das sagt, was er weiß, ist ein gerechter und wahrer Richter. M: Der schweigende Bischof wird zum Türsteher gemacht. S: Es ziemt sich auf einem weißen Schild ein schwarzer Schildbuckel. M: Es ziemt sich ein schwarzes Arschloch zwischen weißen Hinterbacken.) 39 wird auch von den hochdt. Drucken ausgelassen, doch ist 40, ein skatologischer Spruch, in Leipzig zu finden. Offensichtlich läßt ihn der Stockholmer aus eben diesem Grunde weg. Der Kopenhagener Druck hingegen hat 39 und 40: S: „En Dommer bør retfærdelig og sandelig at dømme." M: „En tiendis Bisp er god til en Portener" (11) (S: Ein Richter soll gerecht und wahr urteilen. M: „Ein schweigender Bischof ist ein guter Pförtner.) allerdings in der Reihenfolge vertauscht (siehe Tabelle 1).

42 ausgel.:
„S: Luna infra dies triginta peragit cursum suum. M: Culmus quantum ascendit in anno, tantum descendit in vna die". (S: Der Mond legt in dreißig Tagen seine Bahn zurück. M: Die Ähre wächst in einem Jahr soviel, wie sie in einem Tag verschwindet.)

43a:
Cato IV 34, S. 238.

43b:
Tobler, Altfranzösische Sprichwörter, Nr. 78. Florileg von St. Omer, Nr. 62. Vgl. Singer, *Sprichwörter des Mittelalters*, S. 37.

44-45 ausgel.:
„S: Emendemus in melius quod ignoranter peccauimus! M: Postquam pedem et culum stringis, nichil est quod agis. S: Blandis suasionibus noli decipere quemquam! M: Per ingenium manducat qui manducantem salutat". (S: Wir mögen am besten das verbessern, was wir unfreiwillig gesündigt haben. M: Wenn du den Fuß und den Hintern festbindest, tust du nichts. S: Betrüge niemanden mit schmeichelnden Überredungen. M: Der ißt im Geiste, der den Essenden grüßt.) Der Kopenhagener Druck hat für 44a S: „Lad os aff hiertet angre det vi have ilde giort." M: „Naar du stryger din

Røff/ da haver du at giøre", (12) (S: Laß uns von Herzen bereuen, was wir Schlechtes getan haben. M: Wenn du deinen Hintern streichst, hast du zu tun.) Doch kommt er in der Reihenfolge nach Spruch 47 (siehe Tabelle 1).

46a:
Sprichw. 22,10.

47a:
Sprichw. 22,24.

47b:
Voigt, *Fecunda ratis* 9, Werner, Nr. 37.37, 34.80, 44.148. Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 62, Nr. 13.

48-49 ausgel.:
„S: Inter duos montes vnam vallem reperies. M: Inter duo femora magna sepe latet vulua. S: Multi sunt qui verecundiam habere nesciunt. M: Viuunt cum hominibus, qui similes sunt canibus." (S: Zwischen zwei Bergen wirst du ein Tal finden. M: Zwischen zwei großen Oberschenkeln verbirgt sich oft eine Gebährmutter. S: Es gibt viele, die es nicht verstehen, Schamgefühl zu haben. M: Die leben mit den Menschen, die den Hunden gleich sind.) 48a: Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 62, Nr. 13. Gartner, Prov. Dic. II, 50. 49b: Kohelet 3, 18. Kemble S. 58, Nr. 35.

50b:
Merkwürdige Übersetzung von „Qui alieno cani panem suum dederit, malam mercedem habebit; talem graciam habet qui dormientem suscitat". (Wer sein Brot einem fremden Hund gibt, der wird schlechten Lohn bekommen. Einen solchen Dank hat der, der den Schlafenden weckt.) Der zweite Teil wird schon in den *Collationes* weggelassen. Wie aber aus „alieno cani" der eigene Hund wird, ist nicht klar. Diese Variante findet sich nicht in Hubers Druck, dort fällt, wie allgemein in den hochdt. Drucken, statt dessen der Hund weg: „Wer den frembden sein brod gibt" (A^{er}). Im Kopenhagener Druck lautet der Text ähnlich wie im Stockholmer. Da auch der niederdt. Druck richtig übersetzt, fragt man sich, ob das eine skandinavische Eigenart ist. Vgl. Singer, *Sprichwörter des Mittelalters*, S. 54. Cato II 7, S. 105.

51b:
In bezug zu Salomons Spruch meint Markolfs Antwort, daß nur alte Freunde beständig sind. Singer, *Sprichwörter des Mittelalters*, S. 37-38. Die Dauer einer Freundschaft wird mit der Dauer von Mistgestank in Beziehung gesetzt.

52-53ab:
Sprichw. 17,7. Durch das Zusammenziehen der beiden Sprüche wird Markolfs Ausspruch (52b) getilgt, der sehr grob ist: „Mulier que non vult

consentire indicat se scabiosum culum habere“. (Die Frau, die nicht einverstanden ist, sagt, daß sie einen räudigen Hintern hat.)

53b:
Singer, *Sprichwörter des Mittelalters*, S. 38, hier der Hinweis auf Erasmus, Adagia I,3,50. Der Nürnberger Huberdruck hat die obszöne Antwort von 52b: „Die fraw die sich nit wil lassen nüczen/ die spricht sie hab ein schebingen arß“ (A^{er}). Der Leipziger hat hier „beschissen arß“ (A^{dr}) und übersetzt „vulpe“ in 53b mit „fuchs“, der Stockholmer und der Kopenhagener hingegen mit „Vlff/Ulff“ (12), nach der lateinischen Drucktradition (*Collationes*), die sich damit auch in der niederdt. und niederl. Version findet.

54b:
Voigt, *Fecunda ratis* 180.

55-56 ausgel.:
„S: Cum homine litigioso non ineas pactum. M: Vicioso incole si tres dantur vncie, non habet cor docile. S: Perit auditus, ubi non vigilat sensus. M: Perdit sagittam suam qui scirpum sagittat.“ (S: Mit einem zänkischen Menschen gehe keine Vereinbarung ein. M: Wenn dem schurkenhaften Bauern drei Unzen gegeben werden, bekommt er (trotzdem) kein freundliches Herz. S: Das Gehör verschwindet, wo der Sinn nicht wachsam ist. M: Der verliert seinen Pfeil, der mit einer Binse schießt.)

57a:
Sprichw. 21,13.

58 ausgel.:
„S: Surge, aquilo, et veni, auster, perfla ortum meum, et fluent aromata illius. M: Quando pluit aquilo, pluit alta domus. Et qui habet hirniam, non est bene sanus.“ (S: Erhebe dich Nordwind und komm, Südostwind, durchwehe meinen Garten und dessen aromatischen Kräuter werden fließen. M: Wenn der Nordwind regnet, stürzt (ruit statt pluit) das hohe Haus. Und wer einen Leistenbruch hat, der ist nicht gesund.)

59a:
Cato II, 22, S. 127.

59b:
„M: Qui celat hirniam, crescunt illi maiora.“ (Wer den Leistenbruch verbirgt, dem wachsen schlimmere Sachen). Der schwedische Übersetzer folgt hier genauso wie der dänische dem Vorschlag aus der hochdt. Tradition, die hernia mit dreck übersetzen: „wer den dreck verbirgt de wechst er ye lenger ye grösser“. (Huber: A^{er}) Die Sprüche 59 und 60 sind in der Reihenfolge vertauscht, wie schon in den hochdt. Drucken und im Kopenhagener Druck (siehe auch Tabelle 1).

60b:
Die den hochdt. Drucken folgende, verkürzte und damit verharmlosende Übersetzung von: „Vade ad latrinam, bene preme ventrem; culus euomat de quo fluctuat venter.“ (M: Geh aufs Klo, presse gut den Bauch, der Hintern scheidet das aus, wovon der Bauch grimmt.)

61a:
Sir. 14,5.

61b:
In der hochdt. Tradition wird hernia mit dreck resp. skarn übersetzt.

62 ausgel.:
„S: Si ascenderit super te spiritus potestatem habens, locum tuum ne dimiseris! M: Quando hirnie grauescunt, testiculi marcescunt; cum venerit pluuia, fugit estus.“ (Wenn ein starker Geist sich über dich erhebt, sollst du nicht deinen Platz verlassen. M: Wenn sich der Leistenbruch verschlimmert, werden die Hoden schlaff; wenn der Regen kommt, flieht die Glut.)

64-73 ausgel.:
„S: Quando ad mensam consederis, caue ne primus comedas! M: Qui in alciori sederit sella, primus comedit ille. S: Si fortis superuicerit inbecillem, vniuersam substanciam illius domus auffert. M: Bene videt cattus cui barbam lingit voluntarius. S: Si aliquando victoriam habueris super inimicum, caue ne incidas in manus illius! M: Qui in estate quiescit, in hyeme laborabit. S: Quod timet impius venit super eum. M: Qui male facit et bene sperat, totum se fallit. S: Propter frigus piger arare noluit; mendicabit autem estate et non dabitur ei. M: Nudus canis non inveniet locum ubi mordeat. S: Qui timet pruinam, veniet super eum nix. M: Qui timet festucam, numquam caccat in stipulam. S: Satis indecens est stulto gloria. M: Bene sedent ad scabiosum culum ulcera porcina. S: Qui partem suam deteriorem fecerit, morte moriatur. M: Equalis sarcina non rumpit dorsum. S: Os mendax non habundat veritate. M: Expertus bucca de petulancia cui non prodest malum loquitur bonum. S: Studium reddit magistrum beniuolum. M: Assuete manus recurrunt ad caldarium.“ (S: Wenn du mit anderen am Tisch sitzt, achte darauf, daß du nicht als erster ißt. M: Wer auf dem höchsten Stuhl sitzt, jener esse zuerst. S: Wenn der Starke den Schwachen besiegt, entfernt er alles, was in des Schwachen Haus anzutreffen ist. S: Die Katze nimmt sich sehr in Acht, wem sie den Bart freiwillig leckt. S: Wenn du einst den Sieg über den Feind haben wirst, sieh zu, daß du dann nicht in seine Hand fällst. M: Wer im Sommer schläft, der wird im Winter arbeiten. S: Was der Ungöttliche fürchtet, das passiert ihm. M: Wer Übel tut und Gutes erwartet, der täuscht sich völlig. S: Wegen der Kälte will der Träge nicht ackern; er wird aber im Sommer betteln und es wird ihm nichts gegeben. M: Der nackte Hund findet keinen Ort zu beißen. S: Wer den Frost fürchtet, über den wird der Schnee kommen. M: Wer den Halm fürchtet, kackt nie ins

Heu. S: Recht schlecht paßt die Ehre dem Dummen. M: Schweinepocken passen gut an einem räudigen Hintern. S: Wer seinen Anteil geringer macht, sterbe des Todes. M: Gleiche Last zerstört nicht den Rücken. S: Ein lügnerischer Mund fließt nicht über vor Wahrheit. M: Ein rutinierter Schwätzer, dem das Schlechte nichts nützt, redet aus reiner Frechheit das Gute. S: Das Studium macht einen gütigen Lehrer. M: Gewöhnte Hände kehren zum Kochkessel zurück.)

Die Spruchpaare 64, 65, 67, 68, 73 finden sich im Leipziger, niederdt. und niederl. Druck. Die Antwort Markolfs in dem Spruchpaar 68 weicht darüber hinaus noch in den *Collationes* von der übrigen lateinischen Überlieferung ab: *Rudum culum nemo spoliabit* (A^{cr}), dem sowohl der niederl. wie der niederd. Übersetzer folgt. Das zeigt wieder, daß sie jeweils einen Druck der *Collationes* als Vorlage hatten.

74a:
Cato II 22, S. 127.

75b:
Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 63, Nr. 19. Gartner, Prov. Dic. S. 34 b.

76b:
Verkürzende und damit beschönigende Übersetzung von „Vulua despecta et canis incenatus tristes vadunt pausare." (Eine verachtete Vulva und ein hungriger Hund gehen traurig, um zu ruhen.) Findet sich schon in den hochdt. Drucken.

77a:
Sprichw. 9,8. Cato Sent. 52, S. 28; Cato I 27a, S 67; Cato III 7, S. 160.

77b:
Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 59, Nr. 51. Singer, *Sprichwörter des Mittelalters*, S. 40f. Zu b siehe: Singer S. 40, Benary S. XI, Tobler: Vilain 240, 263. Singer meint, das Sprichwort sei französischen Ursprungs. Voigt, *Fecunda ratis* 113, weist auf die christliche Antike hin.

78a:
Verändernde Übersetzung von „Non eligas cui bonum facias!" Verdopplung des Inhalts, der sinngemäß schon in 20 gegeben ist. Alle anderen Varianten folgen dem lateinischen Grundtext, inklusive der dänischen: „Du skalt dig ingen udvelge/ som du vilt got giøre." (13). Die lateinische Drucktradition läßt diesen Spruch weg.

80a:
Sprichw. 3,28.

81, 82 ausgel.:
Auch gegenüber der deutschen Vorlage: „S: Vxoris preces sobrias despicere

noli! M: Cum tua vxor vult sese uti, noli illi negare, quia necesse habet. S: Crapulatus a vino non seruat tempus in eloquio. M: Culus perforatus non habet dominum." (S: Die keuschen Gebete der Frau verachte nicht. M: Wenn deine Frau will, verweigere ihr das nicht, denn sie hat es nötig. S: Der vom Wein berauschte, gibt im Gespräch nicht acht auf die Zeit. M: Ein löcheriger Hintern hat keinen Herrn.) In Hubers Druck liest man: „Salomon/ Deiner frawen beth soltu nit verschmehen. Marcolfus sagt/ So dein fraw sich dein wil gebrauchen/ so soltu jr das nicht versagen. Salomon/ Der ist eines zornigen gemüts der kein maß hat in der red. Marcolfus/ Ein löcherter arß hat kein horn." (A^{fr})

Der dänische Übersetzer verstärkend zu „Salomon/ Du skalt din Hustrues Seng icke forsmae. Marcolfus/ Naar din Hustru beder dig om noget/ da skalt du hende det icke necte. Salomon/ Jt drucket Meenniske det acter icke sine ord. Marcolfus/ En huul Røff hun haver Herre over sig." (13f.) (S: Das Bett deiner Hausfrau sollst du nicht verschmähen. M: Wenn deine Hausfrau dich um etwas bittet, sollst du ihr das nicht verweigern. S: Ein betrunkener Mensch achtet nicht seine Worte. M: Ein löcheriger Hintern hat einen Herrn über sich.)

Durch den Übersetzungsfehler von fnhd. beth zu seng erkennt man die deutsche Vorlage des dänischen Übersetzers.

84, 85 ausgel.:
„S: Multi sunt qui famem sustinent et tamen sustinent vxores. M: Miser homo panem non habebat et tamen canem comparabat. S: Responde stulto iuxta stulticiam suam, ne sibi uideatur esse sapiens! M: Petra quod audit, illi respondet echo." (S: Es gibt viele, die erst den Hunger und dennoch die Frauen aushalten. M: Der arme Mensch hatte kein Brot, und dennoch schafft er sich einen Hund an. S: Erwidere dem Dummen nach seiner Dummheit, so daß er sich nicht als weise ansieht. M: Das Echo antwortet das, was der Stein hört.)

Der Kopenhagener Druck läßt 86, 87 und 92 aus, hat aber 85 (vgl. Tab. 1): S: „En Geck taler Gecke-ord." M: „Hvad hørde Steenene den Tid ingen talde" (14) (S: Ein Narr spricht Narrenworte. M: Was hörten die Steine zu der Zeit, da niemand sprach), der niederdt. Text hat „Wat de steyn hoerde, dar gaff de eeke (Eiche) eyn antwerde up" (57). Salomon zitiert Sprichw. 26,5.

86a:
Schon die hochdt. Drucke lassen den zweiten Teil des Spruches weg: „Ira non habet misericordiam, et ideo: qui per iram loquitur, perpetrat malum." (Der Zorn hat kein Mitleid, und darum, wer im Zorn redet, verübt das Schlechte.)

87a:
Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 59, Nr. 70. Schon die hochdt.

Drucktradition läßt den zweiten Teil des Spruches weg: „Os inimici non loquitur veritatem, nec verum labia eius personabunt." (Der Mund des Feindes sagt nicht die Wahrheit, und von seinen Lippen ertönt nicht die Wahrheit.)

87b:
Ebenso fällt hier, wie auch in den hochdt. Drucken und der lateinischen Drucktradition, der zweite Teil weg, der etwas unverständlich ist: „Qui te non amat, ipse te diffamat; et qui suum canem vult perdere per rabiem, imponit illi nomen." (Wer dich nicht liebt, verleumdet dich; und wer seinen Hund in Wut töten will, macht ihm den Namen zum Vorwurf.) Singer, *Sprichwörter des Mittelalters*, S. 42 schlägt die Übersetzung vor: „Wer seinen Hund töten will, behauptet, daß er wütend sei."

89-91 ausgel.:
„S: Da sapienti occasionem, et addetur ei sapiencia. M: Infarcire ventrem, et addetur tibi merda. S: Qui amat sapienciam, additur illi. M: Laxa culum pedere, et ipse concuciet se. S: Bonum conuiuium malumque conuiuium suppis decoratum. M: Suppe faciunt teneras buccas et culum viscosum." (S: Gib dem Weisen Gelegenheit, und die Weisheit wird ihm vermehrt. M: Stopfe in den Magen, und es möge dir die Kacke vermehrt werden. S: Wer die Weisheit liebt, ihm wird sie vermehrt. M: Erleichtere für den Hintern das Furzen, und er wird sich selbst rütteln. S: Das gute und das schlechte Gastmahl wird mit Suppen verziert. M: Die Suppe macht dünne Backen und einen klebigen Hintern.)

In der hochdt. Tradition findet sich dieselbe Lücke aber ohne 91. Vermutlich läßt der Stockholmer Übersetzer 91 wegen des groben Inhalts weg. Kopenhagen hat weder 91 noch 92.

92a:
Sprichw. 6,4; 24,33. Cato Sent. 19, S. 17. Cato I 2, S. 35.

94a:
Iesaja 22,13; 1. Kor. 15,32. Wirkt, weil aus seinem Zusammenhang gelöst, komisch. Curschmann, *Marcolfus deutsch*, S. 157, Anm. 19.

97-103 ausgel.:
„S: Exiguum munus cum dat tibi pauper amicus, Accipito placite et plene laudare memento. M: Quod habet castratus, dat sue vicine. S: Melius est sedere in angulo solum quam cum muliere litigiosa. M: Sorex que non potest ire ad suum foramen malleum ad suam caudam ligat. S: Non gradiaris cum homine malo uel litigioso, ne forte sencias propter eum periculum. M: Apis mortua non cacat mel. S. Si cum homine callido et maliuolo amiciciam firmaueris, magis tibi aduersabitur quam auxilium prestet. M: Quod lupus facit, lupe placet. S: Qui ante respondet quam audiat, stultus demonstrabitur. M: Quando aliquis te pungit, retrahe pedem. S: Omne animal sibi simile

eligit. M: Vbi fuerit caballus scabiosus, parem sibi querit, et se uterque scabunt. S: Bene facit anime sue vir misericors. M: Magnum donum despicit qui seipsum non recognoscit." (S: Wenn dir ein armer Freund eine kleine Gabe gibt, nimm sie mit Wohlwollen an und vergiß nicht, sie reichlich zu loben. M: Was der Kastrat hat, gibt er seiner Nachbarin. S: Es ist besser, einsam in einer Ecke zu sitzen, als mit einer zänkischen Frau. M: Die Spitzmaus, die nicht zu ihrem Loch gehen kann, bindet einen Hammer an ihren Schwanz. S: Gehe nicht mit einem bösen und zänkischen Menschen, daß du nicht zufälligerweise seinetwegen in Gefahr gerätst. M: Eine tote Biene kackt keinen Honig. S: Wenn du mit einem verschlagenen und übelwollenden Menschen eine Freundschaft eingegangen bist, wird er dir viel mehr feindlich gesonnen sein als Hilfe gewähren. M: Was der Wolf macht, gefällt der Wölfin. S: Wer zuerst antwortet und dann hört, wird sich als dumm erweisen. M: Wenn dich irgendeiner sticht, ziehe den Fuß zurück. S: Jedes Tier erwählt seinesgleichen. M: Wo es einen krätzigen Gaul gibt, sucht er seinesgleichen und sie kratzen sich gegenseitig. S: Einem barmherzigen Mann tut seine Seele wohl. M: Der verachtete eine große Gabe, der sich nicht selbst erkennt.)

Der dänische Übersetzer hat das Spruchpaar 99: S: „Du skalt icke have din Omgængelse med dennem som Kifactige ere/ Paa det at du icke skalt komme udi fare med dennem." M: „En død Bj/ hun skider icke Honning." (14) (S: Du sollst dich nicht nicht mit denen abgeben, die zänkisch sind, so daß du nicht in Gefahr mit ihnen gerätst. M: Eine tote Biene scheißt keinen Honig).

104a:
Voigt, *Fecunda ratis* 244f. Vgl. auch Aesop, *Der Mörder* und *Hirsch und Löwe*, in: *Antike Fabeln*, L. Mader, Zürich 1951, S. 61 und 151f., aus Meiners, *Schelm und Dümmling*, S. 176. Das Spruchpaar wird vom Kopenhagener Druck weggelassen (vgl. Tab. 1).

106a:
Cato I 5, S. 38.

106b:
Altes, gut belegtes Sprichwort, das mit verschiedenen Anekdoten in Verbindung gebracht wird. Dazu ausführlich Singer, *Sprichwörter des Mittelalters*, S. 44f. Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 63, Nr. 24. Voigt weist auf Ovid, Ars amandi II 230, Benary auf Vilain 193 hin. Voigt, *Fecunda ratis* 599f. Siehe hierzu z.B. bei Ehrismann, *Geschichte der deutschen Literatur* 1, S. 374: „Schon die vornehm klassizistische Richtung am Hofe Karls des Großen hatte elegant erzählte Scherze nicht verschmäht. Von Theodulf, dem Erzbischof von Orleans († 821), dem Kunstsinnigsten in dem Gelehrtenkreis Karls, besitzen wir ein kleines Gedicht *De equo perdito*. Einem Soldaten wurde ein Pferd gestohlen. Er läßt ausrufen: wenn er das Pferd nicht wieder

erhalte, so werde er tun, was sein Vater getan. Der Dieb, der hinter den geheimnisvollen Worten große Gefahr wittert, läßt das Pferd frei. Der Soldat, gefragt, was er denn getan hätte, wenn er das Pferd nicht wieder erhalten haben würde, antwortet: ‚zu Fuß wär ich gegangen, wie mein Vater.'"

107 ausgel.:
„S: Sermo mollis frangit iram, sermo durus suscitat furorem. M: Irasci cui non potes, nec finge te quasi noceas!" (S: Weiche Rede zerbricht den Zorn, harte Rede weckt die Wut. M: Auf den du nicht wütend sein kannst, tu nicht so, als ob du schaden willst.)

108ab:
Wird vom dänischen, niederdt. und niederl. Übersetzer weggelassen (vgl. Tab. 1), und ist damit wieder ein Hinweis auf die *Collationes*-Vorlage der beiden letzteren. Warum der Kopenhagener diesen Spruch wegläßt, ist natürlich schwer zu sagen, könnte aber mit inhaltlichen Erwäggründen zusammenhängen.

Markolfs Antwort geht auf ein beliebtes Sagenmotiv zurück, das auch in abgewandelter Form in Boccaccios *Decamerone* 2,9 vorkommt (AhTh 882, Mot.: K 521.4.1.1: *Girl escapes in male disguise*. Siehe auch den Eintrag *Cymbeline* in EM 3, Sp. 190ff.). Eine verheiratete Frau soll auf ihre Tugendhaftigkeit geprüft werden und muß, um diese bewahren zu können, dem Verführer eine Magd unterschieben. Dieser wird als Beweis für die gelungene Vergewaltigung der Finger abgeschnitten. Die Frau kann später mit Hilfe ihrer unversehrten Hand ihre Unschuld beweisen. Mit diesem Erzählmotiv ist ein anderes eng verwandt, in dem die Handlung durch die Wette des Ehemannes mit dem Verführer ausgelöst wird, und in der es der Frau nicht gelingt, ihre Unschuld direkt zu beweisen, und sie darum bestraft wird. Ein abgeschnittener Finger spielt hierbei keine Rolle. Diesem zweiten Typ, dem auch Boccaccios Novelle zuzurechnen ist, ist mit Shakespeares *Cymbeline* verwandt. Ob diese, wie Singer, *Sprichwörter des Mittelalters*, S. 46f. behauptet, mit Boccaccios Novelle auch genetisch zusammenhängt, ist oft diskutiert worden. Diese Erzähltradition mündet in Skandinavien in die Volksbuchtradition, und 1599 wird in Kopenhagen *En skjön Historie om tvende Kjöbmænd og om en ærlig og dydelig Qvinde* zum ersten Mal gedruckt. In Stockholm erscheint die schwedische Version dieser Geschichte zuerst 1689: *En skön och lustig Historia, Om Fyra Köpmän, som reste uti främmande land*, vgl. Bäckström, *Svenska Folkböcker*, Bd. 1, S. 302. Verschiedene Auflagen. Voigt, *Fecunda ratis* 206.

109 ausgel.:
„S: Cum tibi acciderit flagellum, noli murmurare, sed gracias deo age et pacienter sustine! M: Inuitus basiat malamium, cui in bucca nascitur dampnum." (S: Wenn dir die Peitsche zustößt, murre nicht, sondern danke Gott

und halte geduldig aus. M: Wer unfreiwillig schwarzen Kümmel küßt, dem wächst im Mund ein Schaden.)

110b:
Voigt, *Fecunda ratis* 21. Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 63, Nr. 25. Singer, *Sprichwörter des Mittelalters*, S. 51f. Gartner, Prov. Dic. 24.b, 101.b. Florileg v. St. Omer 129.

111a:
Matth. 13,12. Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 60, Nr. 79. Die Sprüche 111 und 112 werden vom dänischen Übersetzer weggelassen (vgl. Tab. 1).

113a:
Sir. 2,12.

113b:
„Markolfische Fortbildung" (Voigt S. 35) des Bibelwortes Sir. 2,12. Voigt, *Fecunda ratis* 147.

114-115 ausgel.:
„S: Sicut malum inter ligna siluarum, sic amica mea inter filias. M. Mel male habentibus ponitur. S: Circa aures stultus es et de fama plenus, reliqua parte corporis sordidus. M: Vbi invenis talem follem, bucca illum basia aut in culo morde!" (S: Wie der Apfelbaum unter den Hölzern des Waldes, so ist meine Freundin unter den Töchtern. M: Honig wird dem vorgesetzt, dem es schlecht geht. S: Um die Ohren herum bist du dumm und von Gerüchten erfüllt, die übrigen Teile des Körpers unrein. M: Wo du einen solchen Narren findest, küsse seinen Mund oder beiße seinen Hintern.)

116a:
Matth. 12,34. Luk. 6,45.

117 ausgel.:
„S. Duo boues equaliter trahunt ad vnum iugum. M: Due torciones equaliter trahunt ad vnum culum." (S: Zwei Rinder ziehen gleichmäßig zu einem Joch. M: Zwei Fürze ziehen gleich zu einem Hintern.) Findet sich im niederdt. und niederl. Druck, da sie den *Collationes* folgen, die hier vene (A^{dr}) anstelle von torciones schreiben.

118:
Wird vom Kopenhagener Druck ausgelassen (vgl. Tab. 1).

119 ausgel.:
„S: In tribu Iuda minima est cognacio mea, et deus patris mei principem populi sui me constituit. M: Recognosce mappam, quia de stuppa fuit facta." (S: Meine Verwandtschaft ist in dem kleinsten Judastamm, und der Gott meines Vaters hat mich als Herrscher über sein Volk gesetzt. M: Erkenne das Tuch, das aus Hede gemacht ist.)

122a:
1. Kg. 3,13.

122b:
Singer, *Sprichwörter des Mittelalters*, S. 54.

123-125:
Ausgel.: „S: Qui tarde venit ad mensam, suspensus est a cibo. M: Gluto non comedit totum. S: Cum molesta tibi fuerit uxor tua, ne timeas! M: Molli bergario lupus caecat lanam. S: Qui habet malam vxorem, non potest securus esse. M: Qui habet caballum prauum, non debet eum lassare ociosum." (S: Wer zu spät zu Tisch geht, kriegt kein Essen. M: Der Schlemmer ißt nicht alles. S: Wenn dich deine Frau mißhandelt, fürchte dich nicht. M: Dem nachlässigen Schäfer kackt der Wolf Wolle. S: Wer eine schlechte Frau hat, kann nicht sicher sein. M: Wer ein schlechtes Pferd hat, sollte es nicht untätig lassen.)

126a:
Sprichw. 17,7.

126b:
Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 64, Nr. 29. Das gesamte Spruchpaar wird vom dänischen Bearbeiter weggelassen (vgl. Tab. 1).

127 ausgel.:
„S: Tunde latera filij tui, dum tenera sunt! M: Qui osculatur agnum, amat arietem." (S: Schlage die Seiten deines Sohnes so lange sie weich sind. M: Wer das Lamm küßt, liebt den Widder.)

128:
Wird vom dänischen Übersetzer ausgelassen (vgl. Tab. 1).

129a:
Singer, *Sprichwörter des Mittelalters*, S. 54f. 129a und 130a sind zusammengezogen, Markolfs Antwort wird ausgespart, die in der Vorlage lautet „Omnes vene ad vnum culum tendunt." (Alle Adern streben zu einem Hintern.) Dadurch wird also eine Obszönität weggelassen, die ansonsten die hochdt. Drucke und der dänische Druck bieten: „Alle Aarer løber gierne til en Røff" (15).

131 ausgel.:
„S: Bene decet uxor pulchra iuxta virum suum. b M: Bene decet olla plena iuxta ticionem." (S: Es schickt sich eine schöne Frau bei ihrem Mann. M: Es schickt sich ein voller Topf bei einem brennenden Holzscheit.)

132a:
„S: Bene decet gladius honestus iuxta latus meum." (Ein ehrenhaftes Schwert schickt sich an meiner Seite.) Stockholm hat hier latus nach dem

lateinischen Text (auch in der Drucktradition) mit Seite übersetzt (ebenso der dänische Text), die deutsche Drucktradition hat haubt oder beth.

132b:
Die grobe Antwort des Bauern: „Bene decet strontus iuxta sepem meam“ (ein Dreck schickt sich an meinem Zaun), ein syntaktischer Parallelismus zu a, wird vom dänischen Übersetzer erstaunlicherweise beschönigend übersetzt: „En stor Haab med Torner sømmer sig vel hos mit Gierde“ (ein grosser Haufen mit Dornen schickt sich wohl an einen Zaun) (16), das erinnert an die niederdt. Variante: „en guet hoep struke sijnt temelik to lyggende by mynem tune“ (63) und setzt die Lesart struncus voraus.

133a:
Sir. 3,18.

133b:
Eigene schwedische Version von „Bene equitat qui cum paribus equitat.“ (Der reitet gut, der mit seinesgleichen reitet.) Die hochdt. Drucke und der dänische Text folgen dem Lateinischen.

134:
Wird vom dänischen Bearbeiter ausgelassen (vgl. Tab. 1). Markolfs Antwort: Voigt, *Fecunda ratis* 191f.

135 ausgel.:
„S: Suspiciosus homo numquam requiescit. M: Cornarius duo patitur, dampnum et obprobrium.“ (Ein argwöhnischer Mensch hat niemals Ruhe. M: Der Hahnrei leidet doppelt, den Schaden und die Schmähung.)

136a:
Sprichw. 10,1; 15,20. Dieses Spruchpaar wird vom dänischen Bearbeiter weggelassen (vgl. Tab. 1).

136b:
Voigt, *Fecunda ratis* 211.

137 ausgel.:
„S: Qui parce seminat, parce et metet. M: Cum plus gelat, plus stringit.“ (S: Wer sparsam sät, erntet auch sparsam. M: Wenn es sehr friert, zieht es sich sehr zusammen.)

138a:
Sir. 12,2. Cato I 14a, S. 48. Dieses Spruchpaar fällt in der dänischen Version weg (vgl. Tab. 1).

139-140 ausgel.:
„S: Omnia fac cum consilio, et post factum non penitebis. M: Satis est infirmus qui infirmum trahit. S: Omnia tempora tempus habent. M: ‚Diem hodie et diem cras‘ dicit bos qui leporem sequitur.“ (S: Mache alles mit Rat,

und nach dem Tun wirst du es nicht bereuen. M: Wer einen Kranken mitschleppt, ist selbst hinreichend krank. S: Alle Zeiten haben ihre Zeit. M: Heute ist ein Tag und morgen ist ein Tag, sagt das Rind, das dem Hasen nachfolgt.)

Schwänke:
In der Standardfassung werden nach Benarys Kapiteleinteilung 20 kürzere epische Skizzen gezählt. Die vom Grundtext abweichenden Kapitelüberschriften stimmen in den meisten Fällen nicht mit Benarys Kapiteleinteilung überein, sondern beziehen sich nach Benary S. XXV auf ein ursprünglich geplantes Bildprogramm der Druckvorlage. Obwohl die schwedische Bearbeitung an manchen Stellen kürzt, ist die ursprüngliche Konzeption noch gegeben. Die Schwänke können wie folgt benannt werden: Rätselhafte Antworten, Geierherz, Fladenschwank, Nachtwache, Geheimnis anvertrauen, Beweis der rätselhaften Behauptungen, Natur stärker als Erziehung, Hunde hetzen die Hasen, der Schwank mit dem Kahlköpfigen, Salomonisches Urteil, Salomons Frauenlob, Einführung der Polygamie, Salomons Frauenschelte, Ofenschwank, Baum zum Hängen gewählt.

Huru Konungens Räntemästare:
Zu den Kapitelüberschriften vgl. Tabelle 2.

Konungens Wijse/ Benaja och Sebud/ Jojada och Adoniram/ och Abda: 1. Kg. 4,4f.

thet ståår tigh bättre wara hoos Swijnen/ än at man skulle bewijsa tigh sådan Ähra:
Kopenhagen übersetzt hier nach der lateinischen Vorlage „du var bedre til at være iblandt min herris Biørne“ (16). „Melius decet te iacere cum vrsabus domini nostri.“ (21) (Es ziemt sich besser, daß du bei den Bärinnen unseres Herrn liegst.) Interessant ist hier die feminine Form *vrsabus* des lateinischen Grundtextes, die ein weiterer Hinweis dafür sein könnte, daß der Text ursprünglich ein Schultext war.

the tolff Konungens Befalningßmänn:
1. Kg. 4,7f.

Mar. Hwarföre hafwer tå Konungen lowat migh thet:
Verkürzt und dadurch gemildert von „Et quis adheret culo nisi pastelli? Quare rex promisit?“ (21) (Und was hängt am Hintern außer den Hoden? Warum hat es der König versprochen?) Auch die hochdt. Drucktradition hat hier „Was hanget an dem arß nur die hoden/ warumb hat mirs der könig versprochen“ (Huber, A^{hr}f), dem der dänische Übersetzer folgt.

Ther som ingen Konung är/ ther är ingen Rätt:
Verdrehung von „ubi non est lex, ibi non est rex“ (22).

Rätselhafte Antworten:
Altes Motiv, das mit dem Märchen von der klugen Bauerntochter verbunden ist. Auf den Markolf angewandt, ergibt sich der Widerspruch, daß entgegen der Eingangsszene hier seine Frau nicht mehr erwähnt wird, sondern nur noch die Eltern und die Geschwister.

Min Fadher gör aff en skada twå:
Cosquin: J.F. Bladé, *Contes populaires de la Gascogne*, III, S. 6-9. Ursprung liegt im Orient, Biagioni S. 50f.

Tå sadhe Salomon/ hwad gör tå tin Modher?
Erweiterung des Grundtextes, vielleicht um den Dialogcharakter des Textes zu verstärken. Genauso: „Tå logh Konungen och sadhe: Hwar är tå tin Brodher?“ und: „Sal. Hwad gör tå tijn Syster?“

min Brodher sitter vthan för Huuset:
Bekanntes Rätsel mit verschiedenen Variationen, Ursprung im alten Griechenland.

Geierherz:
In der folgenden Episode ist Markolf entgegen seiner Auskunft, er sei „kommen ifrån Solennes Vpgång“ vom Beginn des *Dialogus* auf einmal im Umkreis des Salomonischen Palastes aufgewachsen, seine Frau ist verschwunden und er wohnt bei seinen Eltern. Die Episode mit dem Geierherz kann auf verschiedene Weise hergeleitet werden. Die Grundidee ist eine magische: indem man Teile von einem bestimmten Tier ißt, nimmt man mit dem Fleisch auch die dem Tier zugeschriebenen Qualitäten auf. Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 115. Ein Hauptmotiv der norwegischen Sagas. Kann auch ein Bestandteil der seriösen Salomonischen Dialoge gewesen sein. Benary, *Dialogus*, S. XXXIX; EM 6, 1990, Sp. 923-929; HwbdA III, 1930/31, Sp. 458.

Och sadhe wijdare: Then warder wijs hållen/ then sigh håller för en Narr:
Sprichw. 26,12; Jesaja 5,21; 1 Cor. 3,18. Der Stockholmer Text folgt wie üblich den Auslassungen der hochdt. Drucktradition. Salomon: „Sic te deus adiuuet! in Gabaon michi apparuit deus et ipse repleuit me sapiencia.“ (24) (So möge dir Gott helfen! In Gabaon ist mir Gott erschienen und er selbst erfüllte mich mit Weisheit. 1. Kg. 3,4f.). Der dänische Bearbeiter hat den Ausspruch „Dertil svarede Salomon/ Saa hielpe mig GUD at min Vijßdom er icke af anden end aff GUD Allsommæctigste.“ (20) (Darauf antwortete Salomon: So helfe mir Gott, daß meine Weisheit von niemand anderem als von Gott dem Allmächtigen alleine sei.) Dieser Einschub könnte von dem lateinischen *Collationes*text beeinflußt sein, der im Gegensatz zu den Texten der Dialogusgruppe, die hier „Sic te de[9] adiuuet“ haben, „Sic me deus adiuuet“ schreibt.

Mar. Jagh hafwer hördt/ hwar Gudh will/ ther regnar thet:
Indirektes biblisches Zitat.

Fladenschwank:
Vermutlich die westliche Adaption eines östlichen Motivs (vgl. das Kap. zum Secundus-Stoff).

Nachtwache:
Diese Art Wettstreit ist alten Ursprungs und von verschiedenen Kulturen überliefert. Über die Parallelen zwischen der Nachtwache und dem *Libro de los exemplos* sowie indischen und tibetischen Märchen berichtet Cosquin, *Le conte du Chat*, S. 517-22, (373f.). Weitere Belege bei Zachariae, Theodor, *El Libro de exemplos por A.B.C.*, Climente Sanchez de Valderas, 15. Jh. Weitere Parallelstellen bringt auch Zachariae, Theodor, Zu Markolfs Nachtwache mit Salomon, in: *ZfVk* XXXI-XXXII (1920/21), S. 49-55 und Wesselofski, Alexander, Neue Beiträge zur Geschichte der Salomonssage, in: *Archiv f. slav. Philologie* 6 (1882), S. 549-590, S. 566f u. 569f.

Jagh tencker at Skatan hafwer så många hwijta Fiedrar som swarta:
EM 3, 1981, Sp. 1363-67. Motiv, das auch in einem anderen Streitgedicht vorkommt, *De pica dialogismus* (Elster). Siehe Walther S. 12; Schmidtke S. 276.

Naturen är bättre än Konsten:
Eigene Version des schwedischen Bearbeiters von „Penso plus valere naturam quam nutrituram“ (27). (Ich denke, daß die Natur stärker ist als die Nahrung.)

Geheimnis anvertrauen:
Dieser Schwank hat normalerweise eine Ehefrau als Beschuldigte, z.B. in den *Gesta Romanorum*. Biagioni S. 59f. – *Disticha Catonis* I,8: „Nil temere uxori de servis crede querenti:/ semper enim mulier, quem coniux diligit, odit.“ S. 40. Vgl. auch Wesselski, Märchen des Mittelalters, Nr. 32: Salomos drei Lehren, mit Quellenangaben.

och wil hafwa sin Arfwedeel:
Hier sind im Widerspruch zu dem Schwank mit den rätselhaften Antworten die Eltern plötzlich tot.

Natur stärker als Erziehung:
Vergleiche hierzu z.B. Cosquin S. 394f., Übers. Beechers S. 215; Neuschläfer S. 52-56; E. Rattunde, *Li Proverbes au Vilain, Untersuchungen zur romanischen Spruchdichtung des Mittelalters*, Heidelberg 1966, S. 35-51; Schmidtke S. 303. Vgl. auch Herburts List in der Thidrekssaga. In bezug auf die deutsche Tradition siehe Grieses Aufsatz: Natur ist stärker als Erziehung. Markolf beweist ein Prinzip, in: *Natur und Kultur in der deutschen Literatur des Mittelalters, Colloquium Exeter 1997*, hg. v. A. Robertshaw u.

G. Wolf, Tübingen 1999, S. 215-229.

Och som han wardt vthdrifwin:
Wie in der hochdeutschen Drucktradition findet sich die Abweichung vom Orginaltext: „Cumque expulsus fuisset Marcolfus de curia regis, cepit intra se dicere: ‚Neque sic neque sic sapiens Salomon de bricone Marcolfo pacem habebit.'" (31) (Und als Markolf vom Hof des Königs vertrieben worden war, sagte er zu sich selbst: Auf keinen Fall wird der weise König Salomon vor dem Schelm seinen Frieden haben.)

Hwad jagha Hunderna? Mar. Thet som för them löper. Sal. Hwad är thet som för them löper? Mar. Thet som the jagha effter:
Wichtige Abweichung von der hochdeutschen Drucktradition, dem der Stockholmer und der Kopenhagener Text folgen. Der Grundtext: „‚Quis te huc intromisit?' Marcolfus: ‚Calliditas, non misericordia.'" (Wer hat dich hier hereingelassen? M: Verschlagenheit, nicht Barmherzigkeit.) Anstatt das Verfehlen einer Herrschertugend hervorzuheben, folgt ein platter Scherz.

Schwank mit dem Kahlköpfigen:
Ursprünglich bei Diogenes Laertius, II, 75: „Als Simon, der Wirtschaftsverwalter des Dionysios, ein Phryger und verlotterter Gesell, ihm einstmals prachtvolle Häuser mit Mosaikfußböden zeigte, spie er ihm aus vollem Halse ins Gesicht und gab dem darüber Entrüsteten die Antwort: Ich fand hier keinen schicklicheren Ort dafür". Anspielung auf die epideiktische Rede von Synesios aus Kyrene (379? bis ca 413) *Lob der Kahlköpfigkeit* (in MG 66, 1167-1206).

Sal. Thet tigh Fanen skenne/ the Gamble äre meera Ähra wärde än the andre: Der Kopenhagener Text schreibt hier: „Det dig alle de graa Muncke bespøtte/ som boer paa hegelfeldt" (33) (Daß dich alle grauen Mönche verspotten, die auf dem Hegelfeldt wohnen). Der lateinische Grundtext schließt hier noch eine merkwürdige Erklärung Markolfs an, die sowohl in der hochdeutschen Drucktradition wie im Stockholmer Druck weggelassen wird: „Salomon: ‚Non te deus adiuuet! Nonne calui homines sunt ceteris honestiores? Caluicium enim non est vicium, sed honoris indicium.' Marcolfus: ‚Non ita dico, sed quod caluicium muscarum est ludibrium. Modo conspice, o rex, quomodo musce insequuntur frontem istius calui magis quam ceteras frontes capillatorum. Putant namque esse aliquod vas tornatile plenum aliquo potu aut aliquem lapidem delinitum aliqua dulcedine, et ideo infestant nudam frontem eius.'" (33) (S: Gott möge dich im Stich lassen! Sind nicht die kahlen Menschen vor anderen zu ehren? Denn Kahlheit ist kein Fehler, sondern ein Zeichen der Ehre. M: So sage ich nicht, sondern meine, daß die Kahlheit der Spielplatz der Fliegen ist. Sieh nur, o König, wie die Stirn jenes Kahlen mehr als die behaarte Stirn von anderen von den Fliegen gesucht wird. Denn sie glauben, es handelt sich um irgendein rundes Gefäß, gefüllt mit irgendeinem Getränk oder um einen Stein, bestrichen mit

irgendeiner Süßigkeit, und deswegen greifen sie seine nackte Stirn an.) Der dänische Text schreibt: „En skaldet Pande haver fluer Vidunder aff/ og de ville der paa gierne samlis." (Eine kahle Stirn halten die Fliegen für ein Wunder, und sie sammeln sich dort gern.) (33) Sowohl der niederdt. wie der niederl. Text übersetzen diese Stelle. Vgl. Frantzen/Hulshof, *Drei Kölner Schwankbücher*, S. 78 und De Vreese, *Dyalogus*, S. 25.

Salomonisches Urteil:
1. Kg. 3,16f. Mooncure Daniel Conway, Solomon and Solomonic Literature, S. 14f. Gesta Romanorum Nr. XIV: a certain wise king. Vgl. auch Theodor Zachariae, Ein salomonisches Urteil, in: *ZfVk* 16 (1906), S. 133-138.

twå gemeene Qwinnor: eigentlich „mulieres meretrices" (Benary S.33), also Huren.

Gifwer then Qwinnan Barnet/ som hade medynkan öfwer thet:
Letzter Halbsatz eine Verdeutlichung, die nur im Stockholmer Druck vorkommt. Auch Kopenhagen erweitert hier (34f.).

at hwar Mann skal tagha siw Hustrur: Gesta Romanorum, Papirius, Nr. 126. Saturnalia of Macrobius, Bk. I, ch. 6. Geht zurück auf Attic Nights, Aulus Gellius, I, 23. Biagioni S. 78-82.

Een Qwinna gråter medh Ögonen/ och leer medh Hiertat/ och lofwer thet hon intet kan hålla/ Qwinnor wetta Konster vthan Tahl:
Stockholm verkürzt wie die hochdeutsche Drucktradition den Ursprungstext und insofern die Frauenschelte: „Dum femina plorat oculis, ridet in corde; plorat vno oculo, altero ridet; ostendit vultu, quod non habet in affectu, loquitur ore quod non cogitat mente; id tibi promittit quod implere non cupit; si inmutatur vultus, per uaria ingenia cursitat cogitatus. Innumerabiles artes habet femina." (34) (Wenn die Frau mit den Augen weint, lacht sie im Herzen; sie weint mit dem einen Auge und sie lacht mit dem anderen. Mit dem Gesichtsausdruck zeigt sie, was sie nicht im Gefühl hat, sie spricht mit dem Mund, was sie nicht im Sinn denkt. Sie verspricht dir das, was sie nicht zu erfüllen gedenkt. Wenn der Gesichtsausdruck verändert wird, durchläuft sie bewußt verschiedene Charakter. Die Frau besitzt unzählige Künste.)

Ty Qwinnan heter MULIER på latin/ och är så myckit sagt/ ett blott ting:
Versuch der Nachahmung des Wortspiels aus dem lateinischen Grundtext, der sich schon in der hochdeutschen Drucktradition findet: „‚Nam mulier potest dici quasi mollis aër.' Marcolfus: ‚Similiter potest dici mulier quasi mollis error.'" (35) (Denn über die Frau kann man sagen, sie ist einer weicher Luftzug. M: Eher kann man sagen, sie ist ein weicher Fehler.)

Schwank über die Einführung der Polygamie:
Wird schon bei Marcrobios in den Saturnalien aus dem 5. Jahrhundert erzählt. Kilian S. 51. (Mot.: J. 1546).

och nogh Juder: Wichtiger Leitfehler. Steht nicht im lateinischen Grundtext, sondern ist ein Einschub der hochdeutschen Drucktradition. Er ist Ausdruck für die Typisierung der alttestamentlichen Figuren. Obwohl Salomon auch Jude ist, wird er durch das typologische Verhältnis „christianisiert" und wie Christus selbst von den übrigen Juden unterschieden.

tu hafwer een Drottning/ och wilt ännu hafwa flere Qwinnor:
Verkürzung von „Habes reginam et reginas pluresque inducis concubinas ac iuuenculas innumerabiles." (39) (Du hast eine Königin und du fügst viele Königinnen, Konkubinen und unzählige junge Mädchen hinzu; und gibst jedem soviel du willst, weil du hast, was du willst.)

Salomons Frauenschelte und Frauenlob:
Aus Jesus Sirach 25 u. 26. Wird im Vergleich zur lateinischen Vorlage verkürzt. Ausgelassen wird nach „all Ondsko är ringa emot Qwinnors Ondsko" „Sors peccatorum cadat super illam! Sicut ascensus arenosus in pedibus veterani, sic mulier linguosa viro quieto." (40) (Das Los der Sünder treffe auf sie. Wie ein sandiger Aufstieg für die Füße eines Greises/ ist eine zungenfertige Frau für einen stillen Mann. (Sir. 25,19f.)) Am Ende seiner Rede fehlen folgende, in der lateinischen Version vorhandenen Bibelzitate: „In filia non auertente se firma custodiam, ne inventa occasione abutatur se. Ab omni irreuerencia oculi eius caue, et ne mireris, si te neglexerit." (41) (Gegen eine Schamlose verstärke die Wache,/ damit sie keine Gelegenheit findet und ausnützt. Auf eine Frau mit frechem Blick gib acht;/ sei nicht überrascht, wenn sie dir untreu wird.) (Sir. 26,10f.)

Men een ährligh och tuchtigh Qwinna/ är ett kostelighit ting/ säll är then Mann/ som een sådana bekommer/ ty hon är hans Tröst och Frögd:
Zusammenfassende und dadurch stark verkürzende Übersetzung von: „De bona quis diceret malum? Pars enim bona mulier bona. Mulieris bone beatus vir. Numerus enim annorum illorum duplex. Gracia mulieris sedule delectabit uirum suum et ossa illius inpinguabit. Disciplina illius datum dei est.[215] Mulier sensata et tacita non est inmutacio erudite anime. Gracia super graciam mulier sancta et pudorata. Sicut sol oriens mundo in altissimis dei, sic mulieris bone species in ornamentum domus eius. Lucerna splendens super candelabrum sanctum et species faciei super etatem stabilem. Columpne auree super bases argenteas et pedes firmi super plantas stabilis mulieris. Fundamenta eterna supra petram solidam et mandata dei in corde mulieris sancte." (42f.) (Wer mag was Schlechtes über die gute Frau sagen? Denn eine gute Frau ist ein guter Besitz. (Sir. 26,3) Eine gute Frau – wohl ihrem

[215] Vulgata: Disciplina illius datus Dei (Sir. 26,17).

Mann!/ Die Zahl seiner Jahre verdoppelt sich. (Sir. 26,1) Die Anmut der Frau erzückt ihren Mann,/ ihre Klugheit erfrischt seine Glieder. Eine Gottesgabe ist eine schweigsame Frau,/ unbezahlbar ist eine Frau mit guter Erziehung. Anmut über Anmut ist eine schamhafte Frau. [...] Wie die Sonne aufstrahlt in den höchsten Höhen,/ so die Schönheit einer guten Frau als Schmuck ihres Hauses. Wie die Lampe auf dem heiligen Leuchter scheint,/ so ein schönes Gesicht auf einer edlen Gestalt. Wie goldene Säulen auf silbernem Sockel/ sind schlanke Beine auf wohlgeformten Füßen. (Sir. 26,13-18) Ein ewiges Fundament auf einem soliden Stein und der Auftrag Gottes im Herzen einer ehrwürdigen Frau. (Eccli. 26,24))

tå hölt Konungen ett Taal medh sina Tienare och Rådh/ huru man skulle bära sigh åth/ på sidstonne ward så beslutit/ at Konungen skulle stijga aff sin Häst/ och besee sådant effter all Nödtorfft/ hwad doch för ett Diur wore/ som therinne fördålt wore:
Einschub und Abweichung vom Lateinischen. So ausführlich nicht im Leipziger Druck, dagegen aber im Druck von A. Huber und im niederdt. Druck.

therföre om tu icke wilt see migh i Ansichte/ så see migh i Röfwan:
„Tu mihi precepisti, ne amplius me uideres in medijs oculis. Nunc autem, si non vis me uidere in medijs oculis, uideas me in medio culo". Benary S. 53 macht auf das Wortspiel aufmerksam: oculus und culus zu in medio^culo.

Baumsuche:
(AhTh 1587) Im folgenden kürzt der Stockholmer Druck Markolfs Suche ab. EM I, 1977, Sp. 1379-1381.

Abbildungen



Abb. 1: Markolf (Photo I. Ridder)



Abb. 2: Zwei Engel mit einem Ziborium und der Signatur Meister Alberts (Photo: I. Ridder)



Abb. 3: David kehrt mit Goliaths Kopf zurück (Photo: I. Ridder)



Abb. 4: Jesus an der Martersäule, Markolf, die Kreuztragung des Simon von Kyrene
(Photo I. Ridder)



Abb. 5: Markolfs Frau (Photo I. Ridder)



Abb. 6: Titelblatt der Collationes [Leipzig, K. Kachelofen, o.J.]: Markolf als kahler stultus vor König Salomon. Ex.: Uppsala KUB

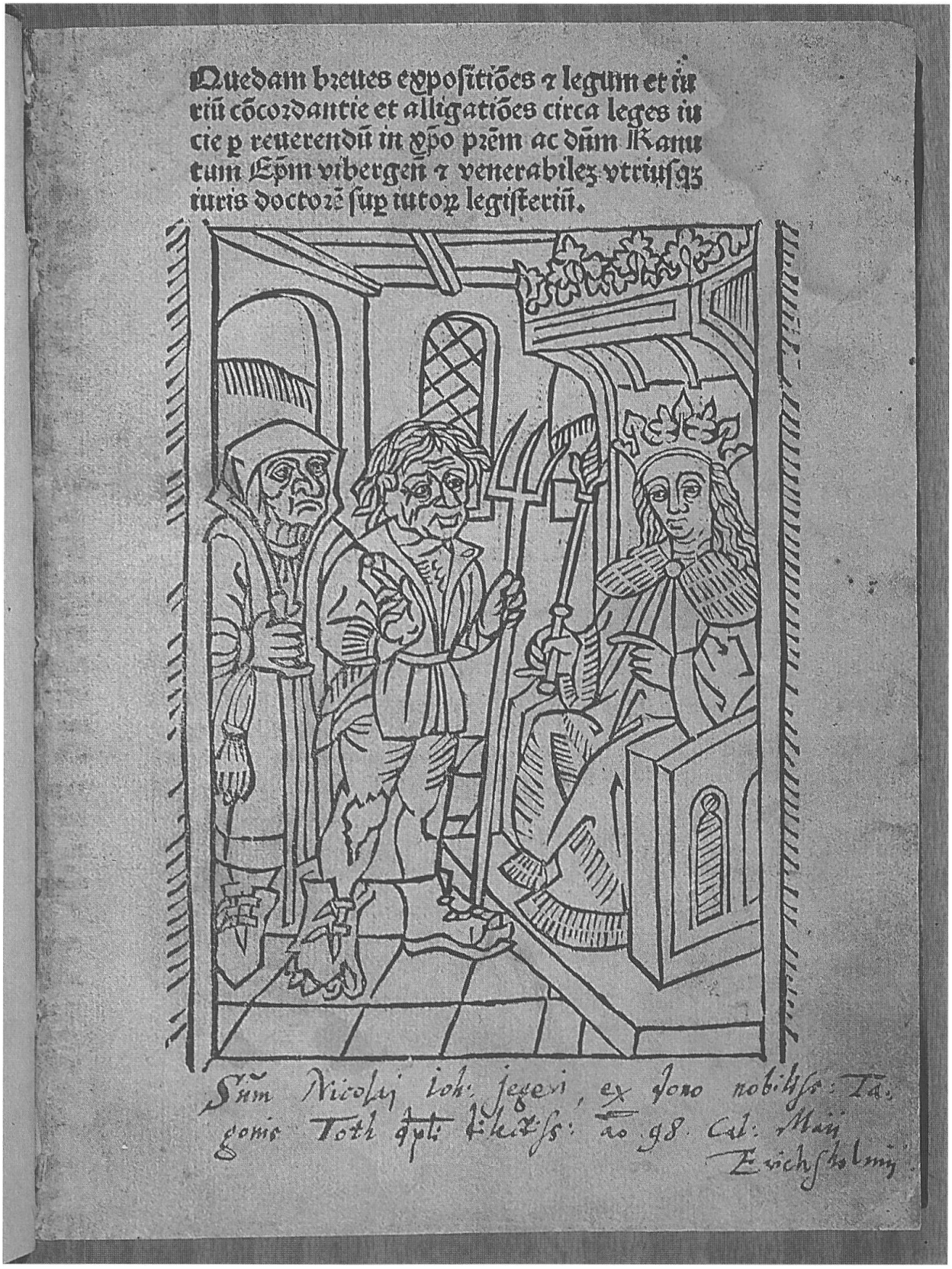


Abb. 7: Titelblatt von Kanutus: Expositiones circa leges Jutiæ. Ribe: M. Brandis, 24.5.1504: Markolf mit einer Mistgabel und sein Weib vor König Salomon. Ex.: Uppsala KUB



Abb. 8: Jesus empfängt eine Sünderin im Haus des Pharisäers Simon, Markolfs Frau, Gregoriusmesse mit Ablaßinschrift (Photo I. Ridder)



Abb. 9: Das Martyrium des Hl. Erasmus (Photo I. Ridder)

MARCOLPHUS,
Thet är:

En Underligh och sälsam Historia/ om Konung Salomon/ och en benembd Marcolphus.

Medh allehanda Spörßmål/ Ordspråk och lustiga Historier/ ganska lusligh til at läsa.



Ehoo som hälst Frögd hafwa will/
Til at läsa ett lustigt Speel/
Aff Alfwar och så myckit Skempt/
Han kiöpe migh och kommie ey seen.

Tryckt/ Åhr 1630.

Abb. 10: Titelblatt des Marcolphus von 1630



Abb. 11: Marcolphus von 1784: Holzschnitt nach dem Titelblatt



Abb. 12: Die Judensau (Photo I. Ridder)

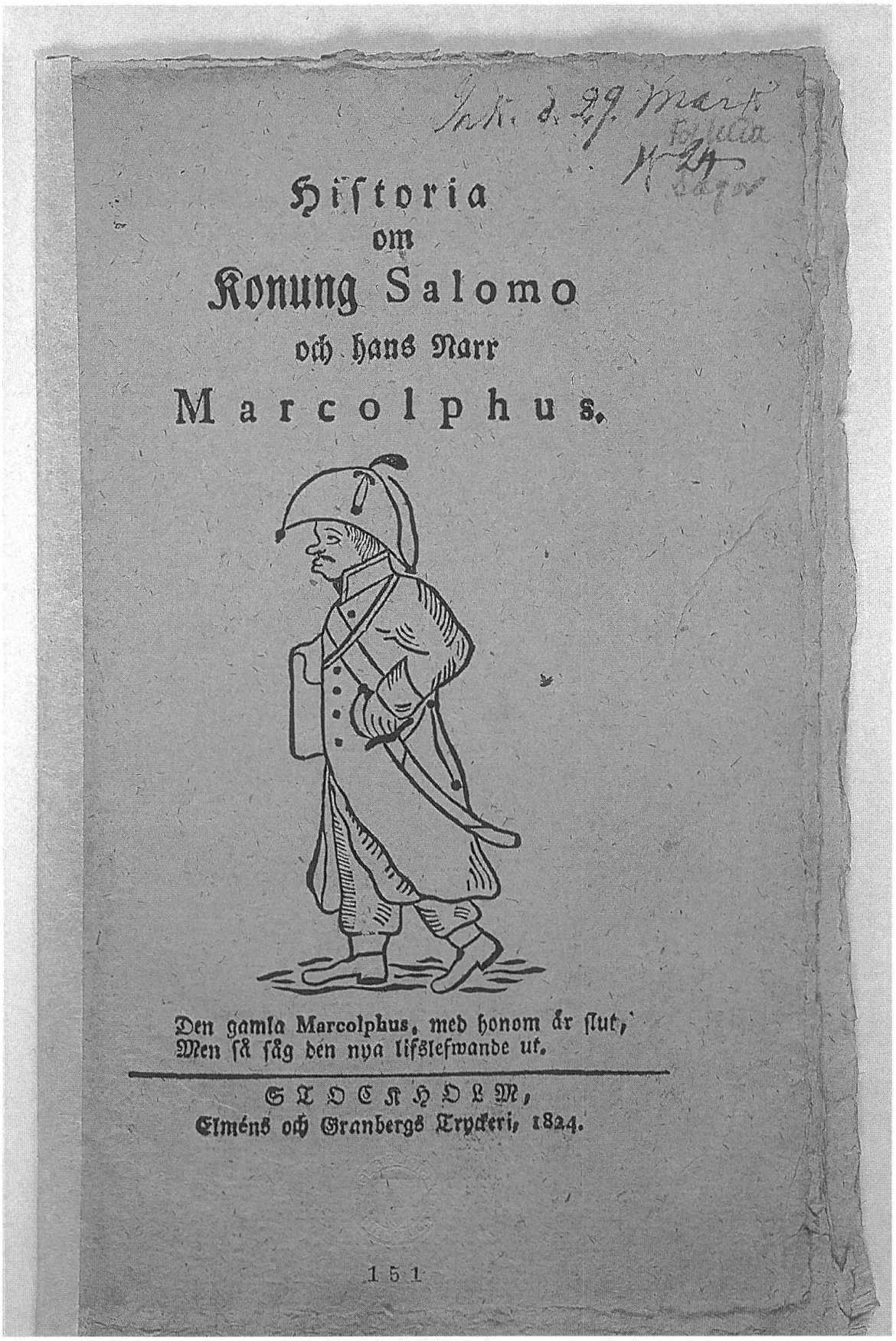


Abb. 13: Titelblatt des Marcolphus von 1824

TEIL 2

I. Poetologische und ästhetische Voraussetzungen des Textes

Einleitung

Heute wird vermutet, daß man den *Dialogus Salomonis et Marcolfi* über mehrere Jahrhunderte mündlich tradierte, bevor er im 15. Jahrhundert verschriftlicht wurde.[216] Die Forschung hat seit den ersten Ansätzen der sechziger Jahre verstärkt auf die Oralität der mittelalterlichen Literatur abgehoben und dem hörenden Publikum, mit seinen genuin andersartigen Interessen und Ansprüchen an Texte, Rechnung getragen. Am *Dialogus* läßt sich zeigen, was geschieht, wenn sich die unterschiedlichen Medien der Schrift und der gesprochenen Sprache bei der Entstehung und der Rezeption eines Textes gegenseitig beeinflussen. Wichtig ist dabei der Umstand, daß der *Dialogus* in einer Gesellschaft, die von der handschriftlichen auf die drucktechnische Vervielfältigung von Schriftstücken umstellt, als einer der ersten Texte in dem neuen Medium tradiert wird. Er ist im 12. Jahrhundert auf Latein entstanden und im 15. Jahrhundert auf Deutsch und Latein in Inkunabeln und Handschriften ungefähr zeitgleich reichlich überliefert. Als in Schweden während des dreißigjährigen Krieges die Drucktätigkeit und damit die Verbreitung unterhaltender Literatur in Gang kommt, gehört er zu den ersten Texten, die hergestellt werden. In den folgenden Jahrhunderten läßt das Interesse an dem Text mehr und mehr nach, bis er im 20. Jahrhundert im allgemeinen unbekannt ist. Es hat den Anschein, als ob das mit der steigenden Literalität der Gesellschaft Hand in Hand geht, und daß der *Marcolphus* spezifische Kriterien für diese Übergangsphase und die veränderten Rezeptionsbedingungen ihrer Leserschaft erfüllt.

Als der *Dialogus* 1630 bei Ignatius Meurer das erste Mal auf Schwedisch erscheint, gilt für das Schrifttum der Großmachtzeit immer noch die Vorherrschaft der Latinität vor der Volkssprache, die seit dem Mittelalter in Europa aufrecht erhalten wird. Stiernhielm (1598-1672) dichtete zuerst in der lateinischen Kunstsprache, bevor er sich der Volkssprache zuwandte und in den 40er Jahren des 17. Jahrhunderts sein didaktisch-allegorisches *carmen heroicum*, den *Hercules* (1658 erschienen) schrieb. Dieses Werk wird in der schwedischen Literaturgeschichte als Neubeginn bewertet, indem man das Fortschrittliche in Stiernhielms Dichtung hervorhebt.[217]

---

[216] Vgl. das Kapitel zur Überlieferungsgeschichte.

[217] Stiernhielm wird in der Forschung als der Vater der schwedischen Dichtkunst betrachtet. Diese Auffassung war auch der programmatische Ausgangspunkt der Studien von Bernt Olsson von 1974: *Den svenska skaldekonstens fader och andra Stiernhielmsstudier*, Lund (Skrifter utg. a. Vetenskapssocieteten i Lund 69). Vgl. hierzu besonders die erste Studie S. 9-29, Den svenska skaldekonstens fader, in der es zusammenfassend S. 25 heißt, daß Stiernhielm durch seine Dichtung der neuen schwedischen Poesie eine „auktoritet och självmedvetenhet" (Autorität und Selbstbewußtsein) gab, die sie sonst nicht besaß. In

Obwohl Fortschritt in diesem Zusammenhang im allgemeinen bedeutet: weg vom Mittelalter,[218] kann dieses 521 Zeilen umfassende erste schwedische Epos seine Wurzeln nicht ganz leugnen. So findet sich etwa in der Aufzählung von Büchern, die die allegorische Frauengestalt *Fru Lusta* (*voluptas*) dem jungen Adeligen Hercules zum Zeitvertreib zu lesen empfiehlt, neben der schwedischen Übersetzung der *Ars amandi* des Ovid und dem Ritterroman *Amadis* auch das mittelalterliche Prosastück *Marcolphus*.[219] Fru Lusta zählt Bücher auf, die aufgrund der Rezeptionsbedingungen späterer Jahrhunderte als Volksbücher bezeichnet werden,[220] die aber zum Zeitpunkt

---

bezug auf die sprachlichen Neuschöpfungen vgl. Ståhle, Carl Ivar, Språkteori och ordval i Stiernhielms författarskap, in: *Arkiv för nordisk filologi* 66 (1951) und die Sprachstudie bei Olsson: Stiernhielms makaroniska poesi, in: *Skaldekonstens fader*, S. 213-241.

[218] Dennoch kann man Spuren mittelalterlicher Dichtung und des Markolf in der schwedischen Literatur bis Ende des 18. Jhs. finden. Vgl. z.B. Carl Nyréns *Mappa Geographica Scelestinae* von 1786, eine Adaption einer deutschen Moralsatire, die schon von den Zeitgenossen als hinterwäldlerisch betrachtet wurde. Der Grundtext, *Erklärung der Wunder-seltzamen Land-Charten UTOPIAE, so da ist das neu entdeckte Schlarraffenland [...] Allen thörrechten Laster-Freunden zum Spott, denen Tugend liebenden zur Warnung und denen melancholischen Gemüthern zu einer ehrlichen Ergetzung vorgestellet, Gedruckt zu Arbeitshausen, in der Graffschaft Fleissig, in diesem Jahr da Schlarraffenland entdecket ist,* hat seinerseits eine Schrift von Bischof Joseph Hall zum Vorbild, die um 1605 in London erschienen ist: *Mundus alter et idem sive Terra Australis ante hac semper incognita longis itineribus peregrini Academici nuperrime lustrata.* Zu der in den 50er Jahren des 17. Jhs. geschriebenen deutschen Moralsatire vgl. Griese LZ Nr. 89. Dem 12. Kapitel *Von dem Königreich Marcolfi oder dem so genannten Bauren-Paradeis* entspricht bei Nyrén *Marcolphiska Riket eller det så kallade Bonde-Paradiset.* In dem Aufsatz von Göran Bäärnhielm, Från Venerianske Republiken till World Wide Web. „Frihetstidens Chrounschough" och den moraliska kartografin, in: *Några hyll(nings) centimeter*, Stockholm 1998 (Acta Bibliothecae regiae Stockholmiensis 58), S. 185-203, bes. S. 195f. wird das Werk dem Verfasser Johann Andreas Schnebelin zugerechnet und ein Vergleich der beiden Texte anhand des Markolfkapitels vorgenommen. Der vollständige Titel der schwedischen Adaption, die, anonym erschienen, den Text mit einer eigenen Rahmenhandlung versieht und die allegorische Anlage als Ausgangspunkt für die Utopie benutzt, lautet: *Mappa Geographica Scelestinae, eller Stora Skälms-Landets Geographiska beskrifning,* Stockholm 1786 (die dazu gehörige Landkarte wurde erst 1788 von Johan Georg Lange graviert). Dieses Buch wurde von Fredik Böök als „den tråkigaste boken i svensk vitterhet" (das langweiligste Buch der schwedischen Schönliteratur) bezeichnet (Hinweis bei Bäärnhielm S. 185).

[219] „Så ware tig befalt then härlige lärare Naso,/ i sijn Gilliare-konst; Amadis, Marcolfus och andre,/ Soom i gemeen äre tryckt på Dansk" (So sei dir die Ars amandi des Ovid empfohlen, Amadis, Marcolfus und andere, die im allgemeinen auf Dänisch gedruckt sind.) Aus: Stiernhielm, Georg, *Hercules*. In: *Samlade skrifter*, hg. v. Svenska Vitterhetssamfundet I 1, hg. v. Johan Nordström, Lund 1990, S. 13f. Deutsche Übersetzung: *Hercules auf dem Scheideweg oder Der Sieg der Tugend*, hg. v. I. Preindl, Berlin 1793. Zum Aufzählen der Volksbücher im *Hercules* vgl. Olsson, Folkböckerna.

[220] Görres Volksbuchkonzept (*Die teutschen Volksbücher* von 1807) umfaßte Schriften der zeitgenössischen Volkskultur, die von ihm als „Schriften >aus dem Volk< >fürs Volk<„ aufgefaßt wurden. Sie wurden von ihm als „Gegenentwurf zur Kultur der Gebildeten und der höheren Stände" begriffen. Zum Volksbuchbegriff und der Kritik daran vgl. Müller, Volksbuch/Prosaroman, die Zitate S. 3 u. 2. Ähnlich wie Görres auch Bäckström, *Svenska Folkböcker*: „Folk-litteraturen i dess vidsträcktare betydelse, omfattande både hvad som

der Entstehung des *Hercules* noch auf Dänisch gelesen werden mußten. Im Gegensatz zu den meisten Büchern dieser Gruppe – wie etwa die *Melusine* und der *Kaiser Octavianus* – ist der *Marcolphus* dabei schon in der Übersetzung zugänglich. Man fragt sich jedoch, wie rückwärtsgewandt ein Zeitgenosse Stiernhielms die Aufnahme dieser mittelalterlichen grotesken Dichtung in die Aufzählung empfunden haben mag, und ob er nicht den Text gerade aufgrund seines relativ hohen Alters für die Erziehung eines jungen Adeligen für empfehlenswert hielt.

Obwohl die wichtigste Intention der Übersetzung des Textes sicherlich die Unterhaltung war,[221] muß davon ausgegangen werden, daß diejenigen, die in dieser Zeit Zugang zu handschriftlichen und gedruckten Erzeugnissen hatten, keine ungebildeten Leute waren.[222] Das gilt für die Rezipienten der Übersetzung der schwedischen Epoche genauso wie für die deutschen, niederländischen, englischen und dänischen Versionen des 15. und 16. Jahrhunderts. Der *Dialogus* behält in diesem neuen Medium über mehrere Jahrhunderte seinen Rang als beliebter Lesestoff, doch ist die Tradierung gleichzeitig angeblich mit einem sozialstatusmäßigen Absinken verbunden.[223]

Als moderner Leser ist man geneigt, von einem bürgerlichen Selbstbeschreibungsideal auszugehen und vorauszusetzen, daß eine gehobene Schicht nur gute Bücher liest.[224] Eine solche Erwartungshaltung wurde von

---

diktas och hvad som *läses* af folket", (Volksliteratur in ihrer weiter gefaßten Bedeutung umfaßt sowohl was vom Volk *gedichtet* als auch *gelesen* wurde). Hervorhebungen ebd. Bd. 1, S. 1. Zum dänischen Volksbuchbegriff vgl. Winge, Mette, Om „Almindelig Morskabslæsning i Danmark og Norge igjennem Aarhundreder", in: *Bag ved bøgernes bjerg. En hilsen til Mogens Iversen*, Kopenhagen 1978 (Danmarks Biblioteksskoles skrifter 13), S. 89-100.

[221] Siehe hierzu Hans Robert Jauss' Übersicht über die kommunikative Situation des Schwankes in: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur, in: *Gesammelte Aufsätze 1956-1976*, München 1977. Wieder in: *Zum mittelalterlichen Literaturbegriff*, hg. v. Barbara Haupt, Darmstadt 1985 (WdF 557), S. 312-373, S. 370f.

[222] Vgl. hierzu vor allem Hostbøll, Henrik, Folkebøger, folkelig læsning og folkekultur. 17. til 19. århundrede, in: *Historien i kulturhistorien*, hg. v. Vagn Wåhlin, Aarhus 1988 (Kulturstudier 2), S. 294-316.

[223] Über die veränderten Rezeptionsbedingungen des Markolf vom 17. bis zum 19. Jahrhundert in Skandinavien vgl. Glauser, Jürg, Eulenspiegels Sünden, Markolfs anderes Gesicht. Ausgrenzungs- und Disziplinierungsprozesse in der skandinavischen Populärliteratur, in: *Ethnologia Europaea* 23 (1993), S. 27-40. Zum Problem der Rezeptionsschichten dieser Unterhaltungsliteratur in Deutschland vgl. vor allem Müller, Volksbuch/Prosaroman, dann Schenda, Rudolf, *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770-1910,* München 1977, Leipold, Inge, Untersuchungen zum Funktionstyp „Frühe deutschsprachige Druckprosa." Das Verlagsprogramm des Augsburger Druckers Anton Sorg, in: *DVjs* 48 (1974), S. 264-290 und Giesecke, Michael, *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien*, Frankfurt/M. 1991.

[224] So spricht beispielsweise Richard Alewyn 1957 in dem Nachwort zu der Ausgabe des *Narrenspitals* von Johann Beer (1655-1700) von der „Verrohung", der „die deutsche Bildung am Ausgang der Lutherzeit anheimzufallen drohte", in: Johann Beer, *Das Narren-*

der Geschichtsschreibung auf die frühe Neuzeit projiziert und hatte zur Folge, daß man „schlechtere" Texte nicht beachtete, obwohl sie damals hauptsächlich von der gehobenen Schicht gelesen wurden. Diese Bücher verbindet ein Rezeptionsinteresse, das an ein Konzept von Unterhaltung gekoppelt ist, das im Barock nicht notwendigerweise mit einer Abwertung verbunden wurde. Vielmehr hatte Unterhaltung, genau wie Vergnügen und Langeweile, ihren Ort in einem Leben, dessen Rhythmus und Zeitökonomie sich vom modernen grundsätzlich unterscheidet.

In der Forschung hingegen hielt man den Markolf-Text vom ästhetischen Standpunkt aus lange für minderwertig.[225] Das hängt nicht nur mit dem groben Inhalt zusammen, sondern vor allem mit dem Bauplan des Textes, der formalen und pädagogischen Kriterien folgt, die als solche noch nicht erkannt worden sind. Um die Intention des Werkes zu bestimmen, muß darum sein Aussagegehalt auf den Formsinn zurückgeführt werden, der sich durch die rhetorische Analyse herauskristallisiert. Dabei stellt man zunächst einmal fest, daß die rhetorische Grundhaltung die Gesprächssituation, genauer das Streitgespräch (*synkrisis*) ist. In diesem war es üblich, daß zwei berühmte Männer, zumeist Dichter, ihre Fähigkeiten im Wettstreit zur Schau stellten.[226] So werden auch im ersten Teil des *Dialogus* von Salomon Weisheitssprüche geboten, die mit bäurischen Sprüchen niederer Gnomik drastisch konfrontiert werden. Den zweiten Teil prägt dann die listige Überlegenheit des königlichen Widersachers, so daß es hierbei wiederum zu synkritischen Passagen zwischen ihm und dem König kommt.

Bezeichnend für den Aufbau dieses lateinischen „Unterhaltungsbuches" (Curschmann) ist die Kompilation, eine spezifische Mischung aus Zitaten- und Märchensammlung. Diese Feststellung führt zur Frage nach der Gattung des Textes, besonders des lateinischen Grundtextes, der weder als scholastischer Dialog, noch, mit Seitenblick auf den Till Eulenspiegel, als Schwankzyklus bezeichnet werden kann. Bisher hat man sich mit der Bezeichnung ‚Mischgattung' beholfen – eine Verlegenheit, die zeigt, daß die moderne Angewohnheit der Gattungssystematisierung bei mittelalterlichen und spätmittelalterlichen narrativen Unterhaltungstexten offensichtlich ein Problem ist. So tat sich auch die moderne Forschung mit der Gattungszuordnungen von mittelalterlichen Unterhaltungs- und Gebrauchs-

---

spital sowie Jucundi Jucundissimi Wunderliche Lebens-Beschreibung. Mit einem Essay <Zum Verständnis der Werke> und einer Bibliographie neu herausgegeben v. Richard Alewyn, Hamburg 1957, S. 141.

[225] Damit ist natürlich vor allem die ältere Forschung gemeint. Stellvertretend für diese kann etwa Fredrik Böök zitiert werden. Auf S. 5 seiner Untersuchung *Romanens och prosaberättelsens historia i Sverige intill 1805*, Stockholm 1907 heißt es über den *Marcolphus* und den *Ulspegel*, sie seien zwar aus zeittypischen und stoffgeschichtlichen Gesichtspunkten ‚höchst interessant', „men i konstnärligt afseende höja de sig alls icke öfver den muntliga anekdotens oslipade form" (aber in künstlerischer Hinsicht heben sie sich nicht über die ungeschliffene Form der mündlichen Anekdote).

[226] Walther, *Streitgedicht*, S. 8.

texten besonders schwer,[227] denn die mittelalterlichen Autoren zeichnet die Angewohnheit aus, lateinische *genera* für unterschiedlichsten Stillagen, Redearten und Darstellungsformen zu verwenden.[228] Dabei entsteht der Eindruck, als sei man damals an einer Gattungs*systematik* überhaupt nicht interessiert gewesen.[229] Das erklärt sich heute damit, daß die platonisch-aristotelische Theorie über die Einteilungen der Gattungen nach den drei *poematos genera* aus Unkenntnis oder durch fehlerhaftes Abschreiben und die dadurch bedingten Mißverständnisse der antiken Texte in dieser Zeit normativ nicht wirksam werden konnten. Klopsch schreibt dazu: „Bis zum 12. Jh. wird das poetologische Gut der Antike nicht geordnet und systematisch dargestellt, sondern sporadisch und okkasionell verwendet."[230]

Anstatt daraus eine defizitäre Sichtweise auf die Denkungsart des Mittelalters abzuleiten, soll die noch nicht zum Tragen gekommene systematisierende Wirkung der Rhetorik auf die Organisation von Texten und die damit verbundene Selbstauffassung des Menschen gesehen werden. Was uns heute als Widersprüchlichkeit in der Selbstaussage von mittelalterlichen und spätmittelalterlichen Menschen erscheinen mag, findet sein Korrelat in der Beobachtung, daß stilistische und poetologische Anweisungen eher auf kürzere textuelle Passagen als auf die gesamte Textstruktur bezogen sind. So wenig wie man sich dafür interessierte, ob ein Geschehen im ersten Teil eines Romans schon stattgefunden hatte, das dann im zweiten Teil nochmals narrativ ausgeführt wird, oder ob der Held zuerst verheiratet ist und dann allein bei seinen Eltern wohnt, genauso wenig kümmerte man sich offenbar darum, ob die Genreeinordnung des Titels auch auf den ganzen Text zutrifft. Vielmehr werden für mittelalterliche Texte alle Fragen nach der Gattung letzten Endes zu „Fragen der Personage und der Stilebene",[231] während andere Aspekte, wie der genetische Ursprung einer Textgattung, eine untergeordnete Rolle spielten. Wie sich zeigt, ist genau dies beim *Dialogus* und seinen Übersetzungen der Fall. Das Spätmittelalter hat in ihm einen satirischen Text vom Range eines *Eulenspiegels*, *Kahlenbergs* oder *Grobianus* gesehen und dabei seine genetische Herkunft aus der synkretistischen Literatur weitgehend ausgeblendet.

---

[227] Siehe den Überblick bei Störmer, Uta, Grammatik, Rhetorik und Exegese als Quellen gattungstheoretischer Reflexion im Mittelalter, in: *Germanistik* 11 (1990), S. 133-146.

[228] Vgl. hierzu Jauß, Hans Robert, Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters, in: *Grundriß der romanischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 1, Heidelberg 1972, S. 107-138, S. 125f.

[229] Diese Behauptung bestätigt mit Jauß, Theorie der Gattungen, und Störmer, Grammatik, Rhetorik und Exegese, auch Waltz, Matthias, Zum Problem der Gattungsgeschichte im Mittelalter, in: *Zs. f. rom. Philologie* 86 (1970), S. 22-39.

[230] Klopsch, Paul, *Einführung in die Dichtungslehren des lateinischen Mittelalters*, Darmstadt 1980, S. 47. Ähnlich S. 57f.: „Eine Gattungspoetik, die sich an der antiken oder gar der eigenen Wirklichkeit orientierte, hat das Mittelalter nicht geschaffen."

[231] Formulierung in Anschluß an Störmer, Grammatik, Rhetorik und Exegese, S. 137.

Es wird nun deutlich, daß die Frage nach der Gattung eines solchen Textes die Gefahr einer anachronistischen Sichtweise in sich birgt. Unterscheidet man darum zwischen einer diachronen und einer synchronen Perspektive, fällt aus moderner Perspektive auf, daß der *Dialogus* aus kleinen Erzählformen zusammengesetzt ist, die einen an André Jolles und seine *einfachen Formen* denken lassen.[232] Die von Jolles formulierte Gattungstaxonomie ist jedoch von dem modernen Bedürfnis nach einer, eigentlich romantischen Vorstellung geprägt, daß formhaft gestaltete Rede und die daraus entstehenden Grundformen auf eine schöpferische Widerspiegelung von unmittelbaren Erlebnissen einer bestimmten Epoche zurückzuführen sind. Jolles geht davon aus, daß die formale Ausführung eines Erzählgeschehens Rückschlüsse auf die Geisteshaltung der Rezipienten zulasse. Das wird allerdings bei Texten älterer Zeit zum Problem, da bei deren Zeitgenossen kein Bewußtsein für eine Gattungszugehörigkeit auszumachen ist. Hier harmonieren die Genrebezeichnungen nicht immer mit der Funktion des einzelnen Werkes, sondern stehen vielmehr mit deren pädagogischen Kalkül in Zusammenhang.

Nun hatte Walther darauf hingewiesen, daß der Ursprung der merkwürdigen Genremischungen, die mitunter beim Streitgedicht anzutreffen sind, auf das Einwirken der beim Volk beliebten Rätselwettspiele auf die Disputationsliteratur zurückzuführen ist.[233] Zieht man aus moderner Perspektive weniger das anthropologische Gattungsdenken eines André Jolles zu Rate, sondern etwa Todorovs Bachtin-Studie, so erfährt man, daß Gattungen „sozialhistorische ebenso wie formale Entitäten" sind, deren Wandlungen „im Kontext sozialer Veränderungen betrachtet werden" müssen.[234] Vor diesem Hintergrund fällt auf, wie gut sich der Erzählkomplex zum Markolf in verschiedenen Gattungen sowohl in der *lingua sacra* wie der Volkssprache zur Verschriftlichung geeignet hat,[235] sich dabei modern-gattungstheoretisch, etwa in bezug auf die „Archegattungen" (Genette), zwischen Epik und Dramatik bewegt und deren Grenzen verwischt.[236] Setzt man darum die diachrone Sichtweise fort, löst sich das Problem, denn wie

---

[232] André Jolles, *Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Tübingen [6]1982.

[233] Walther, *Streitgedicht*, S. 32f.

[234] Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtin. The Dialogical Principle*, Minnesota [7]1998, S. 80.

[235] Über die mündliche Verbreitung des Stoffes bis zum Einblattdruck vgl. Griese, *Salomon und Markolf*, S. 12.

[236] Neben der Materialisierung des Stoffes im Brautwerbungsepos *Salman und Morolf* und der Mischgattung des *Dialogus* findet sich noch ein reines Streitgedicht mit dem Titel *De certamine Salomonis et Marcolphi*, das in Strophen überliefert ist. Dann existiert eine gereimte deutsche Übersetzung des lateinischen Prosabuches sowie die Prosaübersetzung in verschiedene deutsche Dialekte, dem Niederländischen, Englischen, Italienischen usw. Die Adaptionen der Figur in so verschiedenen Gattungen wie Meisterlied, Fastnachtspiel und Komödie wurden bereits erwähnt. Mit anderen Worten, dieser Stoff ist eigentlich in keinem größeren oder kleineren Genre bis hin zur Kleinstgattung *nicht* vertreten.

Walther kommentiert hat, war der *Dialogus Salomonis et Marcolfi* als Scherzdisputation für die lateinische Prosa nicht so bedeutend wie für die volkssprachlichen Literaturen, in die er bald nach seiner Verschriftlichung übersetzt wurde.[237] Die ersten schriftlichen Bearbeitungen des lateinischen *Dialogus* aus dem 14. Jahrhundert haben wiederum als Versbearbeitungen keine größere Resonanz gefunden.[238] Durchschlagenden Erfolg war dem *Dialogus* also nicht als reiner Synkrisis beschieden, sondern erst in Form der gattungsüberschreitenden Prosaform, besonders in der Kombination von Klein- und Kleinstgattungen mit parodistischer, unterhaltender Absicht. Dabei muß geklärt werden, was ausschlaggebend für die Beliebtheit war: die Vorliebe der Zeit für diese Gattungskombinationen oder die dem Stoff innewohnende Möglichkeit, von verschiedenen erzählerischen Grundformen adaptierbar zu sein.

Nun wird diese Synkrisis oder Diatribe inhaltlich nur teilweise als festes Spiel unterschiedlicher Meinungen zweier Kontrahenten realisiert, obwohl man wegen des ursprünglichen Titels (*Collationes*) vermuten könnte, es wäre ausschließlich so. Zwar vertreten der Bauer und der König zwei diametral entgegengesetzte Positionen, doch werden vom Angreifer nicht bestimmte Thesen durch geschickte Fragen demontiert, wie es für die Gattung konstitutiv wäre. Gattungsprägendes Gewicht kommt hingegen einerseits dem agonischen Charakter dieses Sprüchewettstreits zu, dessen erklärtes Ziel es ist, den Partner damit zu überwinden, das letzte Wort zu behalten. Konstitutiv für die Gattung ist andererseits die ausgesprochene Gegensätzlichkeit der Figurentypen Bauer und König, die aus deren spezifischen Sichtweise der Welt resultiert. Das Aufzählen von Sprichworten kann dabei nur bedingt als Argumentieren oder „Fragen" im eigentlichen Sinn bezeichnet werden, denn es fehlt ein konkreter Pragmabezug in der Kontroverse – wenn man nicht zwei prinzipiell gegensätzliche Weltsehweisen aufgrund unterschiedlicher sozialer Lebenserfahrung schon als solche bezeichnen möchte.[239]

---

[237] Walther, *Streitgedicht,* S. 20: „In den Nationalliteraturen spielen diese Scherzdisputationen [der *Salomon und Saturn* und der *Salomon und Markolf*, die hier zusammengesehen werden, IR] eine größere Rolle als in der lateinischen Literatur."

[238] Die erste volkssprachliche Bearbeitung des Markolf-Stoffes ist das Brautwerbungsepos *Salman und Morolf*, ein Schwankroman in Versen, wmdt. Herkunft (vgl. Griese, *Salomon und Markolf*, S. 139ff.), der nur handschriftlich überliefert ist (vier Hss aus dem 15. Jh.). Er ist wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 14. Jhs., von einem unbekannten Verfasser, entstanden. Vgl. Curschmann, ‚Salomon und Markolf' (‚Spruchgedicht'), Sp. 530. Griese schreibt S. 139 zusammenfassend dazu: „Der Eintritt in die Volkssprachigkeit signalisiert eine neue Publikumsschicht: der im Bildungskreis der litterati (Schul- und Humanistenhandschriften, s.o.) stehende >Dialogus< wird nun für den deutschsprachigen (gehobenen) Laienadel zum höfischen Unterhaltungs- und Schwankroman aufbereitet."

[239] Vgl. Walther, *Streitgedicht,* Definition S. 3 u. 32f. sowie Jantzen, Hermann, *Geschichte des deutschen Streitgespräches im Mittelalter*, Breslau 1896, Def. S. 1.

Darüber hinaus gehen bei der Übersetzung des *Dialogus* in die Volkssprachen mitunter Anschlüsse zwischen den Sprüchen verloren, die im lateinischen Grundtext gegeben sind und hier auf „syntaktische Gleichschaltung" beruhen.[240] Dadurch wirkt der Text in der Volkssprache eher zusammenhangslos und auf den modernen Leser stilisiert. Obwohl beim Übersetzen stellenweise versucht wurde, lateinische syntaktische Formen nachzuahmen,[241] scheint trotzdem der fehlende Zusammenhang der Verständlichkeit und dem Erfolg des Werkes nicht im Wege gestanden zu haben. Offensichtlich begnügte man sich mit dem formalen Ziel der Aussage, daß zwei ausgesprochen gegensätzliche Figuren einfach irgendetwas erwidern.

Diese formalen Aspekte werden nun mit der eingangs formulierten Überlegung über die Funktionsverschiebung der Rezeption des *Dialogus Salomonis et Marcolfi* vom Schultext zum Unterhaltungsroman verbunden. Es soll nun versucht werden zu zeigen, ob damit zu rechnen ist, daß der lateinische *Dialogus* von der Klosterschule als lateinische Druckversion in den humanistischen Kreisen übernommen wurde,[242] um dann als deutsche Druckprosa zunächst für die Schüler der bürgerlichen Lateinschulen vorgesehen zu sein. Der Text wird als ein ursprüngliches Schulbuch betrachtet, das dann in einen Verwendungszusammenhang gelangte, auf den der Begriff der Volksbücher angewendet wurde und der heute als volkssprachliche, nicht geistliche Unterhaltungsliteratur bezeichnet wird. Das moderne Problem der Gattungszuordnung wird darum als ein Indiz dafür gewertet, daß bei der Verschriftlichung des lateinischen *Salomon und Markolf* Aspekte im Vordergrund standen, die von unserer Erwartungshaltung an den Text abweichen und ihn widersprüchlich und skurril erscheinen lassen.

Bezeichnenderweise verschärft sich gerade bei der Adaption der kanonischen Schulliteratur durch die Volkssprachen während des Spätmittelalters das moderne Gattungsproblem. Man kann feststellen, daß die hierbei entstehende Formenvielfalt auf keinen Fall von den praktizierten Gattungsreflexionen zu rhetorischen Anweisungsschriften abgedeckt wurde. Dies gilt

---

[240] Die Frage, inwieweit in dem Dialog Rede und Erwiderung logisch zusammen gehören oder nicht, beschreibt Curschmann in einem jüngeren Aufsatz als aus mittelalterlicher Sicht von zweitrangiger Bedeutung. Er zeigt, daß es bei der Mehrzahl der Repliken einfach darum geht, die Unterhaltung in Gang zu halten. Curschmann, Marcolfus deutsch, vgl. dazu auch Corti, Maria, Models and Antimodels in Medieval Culture, in: *New Literary History* 10 (1979), S. 339-366.

[241] Beispiele dazu bei Curschmann, Marcolfus deutsch. Vgl. folgende Stelle aus dem schwedischen Text (Salomonisches Urteil): „Sal. 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/ Ty Qwinnan heter MULIER på latin/ och är så myckit sagt/ ett blott ting." (Sal. 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.)

[242] Jantzen, *Streitgespräch*, S. 19f.

im besonderen für die breite Palette der Gebrauchsliteratur, bei der oftmals der Eindruck entsteht, als hätte man sich nicht die Mühe gemacht, für solche Texte normative Richtlinien oder Anweisungsschriften zu verfassen und zu verbreiten. Offensichtlich hielt man deren Schematisierung nicht für notwendig, weil man sie nicht für besonders „kunstvoll" hielt. Dabei ist „kunstvoll" natürlich nicht im modernen Sinne von „künstlerisch" gemeint, denn die Abgrenzung „artifizieller" Text contra „Gebrauchstext" gab es bekanntlich im Mittelalter noch nicht. Vielmehr drängt sich die Überlegung auf, daß, wie Uta Störmer in diesem Zusammenhang formuliert hat, „niemand angewiesen werden mußte: Jeder, der sich überhaupt einem Bildungsweg unterzog, nahm diese Formen als elementare Grundmuster der Wissensvermittlung in seiner Ausbildung in sich auf."[243]

Damit ist aber noch nicht geklärt, wie diese elementare Form der Wissensvermittlung ausgesehen hat und in welchem Zusammenhang der *Dialogus* zu ihr steht. Vor dem Hintergrund der gelehrten Klosterkultur, in der Sprichwortsammlungen im Unterricht eine bedeutende Rolle gespielt haben, erkannte die Forschung den ersten Teil des Textes bereits als eine Parodie auf die gehobene Unterrichtspraxis des hohen Mittelalters.[244] Verbleibt noch, die rhetorische Struktur, die im zweiten Teil erwartungsgemäß der Kontrafaktur zugrunde liegt, zu identifizieren. Um diese zu erkennen, soll nun auf das rhetorische Umfeld des lateinischen Textes eingegangen werden, genauer auf die rhetorischen Anfängerübungen der antiken und mittelalterlichen Schulen, die sogenannten *progymnasmata*, die hiermit als karikiertes Grundschema des zweiten Teils erstmalig erfaßt werden. Diese einfachen Übungen im Aufsatzschreiben beinhalten und kombinieren gerade jene einfachen Formen, so daß man sie mit Jolles nun tatsächlich als „erzählerischen Grundformen" bezeichnen kann. Dies jedoch nicht im Sinne „morphologischer Urformen", sondern als rhetorische Grundformen des Anfängerunterrichts.

---

[243] Störmer, Grammatik, Rhetorik und Exegese, S. 138f.

[244] Solche Sammlungen für den Schulgebrauch sind etwa die *Disticha Catonis*, der *Facetus*, die *Proverbia* des Otloh und die *Fecunda ratis*. „Spruchsammlungen, die aus dem Mittelalter in großer Zahl bekannt sind, spielten vor allem in der Schule, insbesondere für den Unterricht in den Disziplinen des Triviums, eine Rolle." Meiners, *Schelm und Dümmling*, S. 137ff, bes. die Anm. 31 u. 32 und Curschmann, Dialogus. Vgl. auch Paulsen, Friedrich, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart.* Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht, 3., erw. Aufl. hg. u. in einem Anhang fortgesetzt von R. Lehmann, Bd. 1, Leipzig 1919.

Die Progymnasmata

Die Ausbildung zum Redner in der gräko-romanischen Kultur mit Hilfe rhetorischer Grundübungen war von den Sophisten initiiert und hatte überaus praktischen Charakter. Es herrschte die Vorstellung, daß jeder mit Fleiß und richtiger Anleitung zum kunstvollen Redner werden könne.[245] Kanonischen Charakter erhält die antike rhetorische Schulübung in hellenistischer Zeit, in der es stufenweise zur Ausbildung der Progymnasmata (lat. *praeexercitamina*) kam. Aus dem ersten oder zweiten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung stammen die frühesten Übungen, die mit dem griechischen Rhetoren Aelius Theon (ca. 50-100 n. Chr.) in Verbindung gebracht werden. In der heute bekannten Form wurden sie zuerst von Hermogenes von Tarsus (ca. 160-200 n. Chr.) und dann von seinem Nachfolger Aphthonius von Antiochia (ca. 400 n. Chr.) ausgearbeitet, dessen Version aufgrund der ausführlicheren Erklärungen und Exempel zu den Übungen die gängigste wurde.[246]

Die sich auf Aphthonius gründenden Progymnasmata zählen 14 verschiedene Übungen, von denen die ersten vier der deliberativen (beratenden) Rhetorik angehören: Der erste Schritt ist die sog. *fabula* (gr.: *mythos*), bei der in der Regel eine Geschichte aus dem Aisopos wiedererzählt wird. Der nächste ist die Nacherzählung, *historia* oder *narratio* (gr.: *diegema*), für die Vorlagen aus erzählerischen oder historischen Werken der Schule gewählt werden. Der dritte Übungstyp, gleichzeitig der wichtigste und am längsten tradierte, ist die *chria* (gr.: *chreia*), die, ähnlich der folgenden Übung, der *sententia* (gr.: *gnome*), darauf hinausläuft, eine sentenzhafte Äußerung eines berühmten Mannes durch eine durchstrukturierte Erzählung zu exemplifizieren. Auch sie folgte einem festen Schema, das aus acht genau festgelegten Schritten besteht. Danach schreitet der Schüler zur juridischen Rhetorik fort. Es folgen zwei Übungen im Widerlegen, *refutatio* oder *destructio* (gr.: *anaskeue*), oder Beweisen, *confirmatio* (gr.: *kataskeue*), eines Sachverhaltes, infolgedessen sie den Namen *pro*-und-*contra*-Übung tragen. Dann wurde mit der *locus communis*- (gr.: *koinos topos*-) Übung fortgefahren, in der *pro*-und-*contra*-Übungen mit argumentativen Allgemeinplätzen untermauert werden.

---

[245] Das hätte sicherlich den Widerspruch Platons herausgefordert, der die sophistische Rhetorik weder als Kunst noch als Wissenschaft ansehen wollte. Vgl. den Artikel Exercitatio von Kraus, Manfred, in: *HWBdR* 3, hg. v. Gert Ueding, Tübingen 1996, Sp. 71-123, Sp. 72. Zum folgenden Kraus Sp. 74f.

[246] Vgl. die Ausgaben der Progymnasmata von Aphthonius bei Nadeau, Raymond, The Progymnasmata of Aphthonius in translation, in: *Speech Monographs* 19 (1952), Bd. 4, S. 264-285 und die Übersetzung von Heath, Malcom, bei http://www.leeds.ac.uk/classics/resources/rhetoric/prog-aph.htm. Dann Priscians lateinische Übersetzung des griechischen Textes: Praeexercitamina Prisciani grammatici ex Hermogene versa, in Halm, Carl, *Rhetores latini minores*, Leipzig 1863, S. 551-560.

Die Übungen wenden sich dann mit fünf Schritten der demonstrativen Rhetorik zu, indem entweder jemand gelobt, *laus* (gr.: *enkomion*), oder gescholten, *vituperatio* (gr. *psogos*), wird. Danach soll der Vergleich einer Sache oder Person mit einer anderen, *comparatio* (gr.: *synkrisis*), geübt werden, um dann mit einem fiktiven Monolog einer berühmten Person, *ethopoeia*, fortzufahren und mit der genauen Beschreibung einer Person oder Sache, *descriptio* (gr.: *ekphrasis*), abzuschließen. Die Progymnasmata wurden mit zwei ausführlicheren Übungen abgerundet, der sog. *thesis* (gr. u. lat.) und der Übung, für oder gegen ein bestimmtes Gesetz zu argumentieren, *legis latio* (gr.: *nomu eisphora*). Bei ersterer ging es um die eingehende Diskussion einer prinzipiellen Frage, in der Argumente für und gegen sorgfältig abgewogen werden (ein Gemeinplatz in diesem Zusammenhang war etwa die Frage, ob ein Mann heiraten sollte oder nicht). In der letzten Übung, dem Gesetzesvorschlag, der natürlich dem *genus judiciale* zugerechnet wird, werden fiktive Gesetze vorgestellt und ausführlich diskutiert.[247]

In dieser Form sind die Progymnasmata dann von Rom übernommen worden, wo solche schriftlichen Elementarübungen von den bedeutendsten Rhetoren vorgeschlagen und erläutert wurden. Quintilian etwa rechnet in seiner *Institutio oratoria* einen Teil der Progymnasmata den Elementarübungen zu, wie die Fabel, die Prosanacherzählung klassischer Autoren, Sentenzen, Chrie und Aitiologie, während er die folgenden Übungen schon zur Angelegenheit des Redners erklärt.[248] Zur Erweiterung von Wortschatz und Stilverbesserung empfiehlt er neben der umfangreichen Lektüre der klassischen Schriften vor allem die *imitatio*.[249] Das vornehmste Ziel dieser Anstrengungen, denen auch Übersetzung, Bearbeitung und Textumwandlung dienen, ist hierbei die mündliche Rede aus dem Stegreif, die durch ein gutes Gedächtnistraining, die *ars memoria*, unterstützt werden soll. In der

---

[247] Vgl. zu diesen Ausführungen die Ausgabe des Aphthonius bei Nadeau und die Übersetzung von Heath sowie Priscians lateinische Übersetzung. Dann neben Kraus, Exercitatio, auch Clark, Donald L., The Rise and Fall of Progymnasmata in Sixteenth and Seventeenth Century Grammar Schools, in: *Speech Monographs* XIX (1952), Bd. 4, S. 259-263 und Hansson, Stina, u. Eriksson, Anders, Projektpresentation: Retoriska övningar, in: *Rhetorica Scandinavica* 9 (1999), S. 54-59.

[248] Quintilian über die Grundlagen des Redeunterrichts (dicendi primordia) in Quintilianus, Marcus Fabius, *Institutionis Oratoriae/Ausbildung des Redners*, 2 Bde., Darmstadt 1972 u. 1975, bes. I 9, 1 und II 4.1: *Die ersten Übungen beim Rhetor*, Rahn S. 175. Zu diesem Thema allgemeiner: Bahmer, Lonni, Schreiben in der Ausbildung des Redners. Die Instiutio oratoria als Grundriß für den Schreibunterricht heute, in: *Rhetorik in der Schule*, hg. v. Andrea Merger, Tübingen 1998 (Rhethorik 17), S. 35-53.

[249] Eduard Norden berichtet, daß man beispielsweise von den Schülern des Bernhard von Chartres (12. Jh.) weiß, sie hätten täglich solche rhetorischen Vorübungen gepflegt, die von Nachahmung der Prosa und Versen geprägt waren. *Die antike Kunstprosa vom 6. Jh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Darmstadt ^{9}1983 (1. Aufl. Leipzig u. Berlin 1909), S. 716f. Zur *imitatio* vor allem Cicero, Marcus Tullius, *De oratore/Über den Redner*, übers. u. hg. v. Harald Merklin, Stuttgart ^{3}1997, II, 89f., da bei ihm die Anweisungen verhältnismäßig ausführlich sind, und Quintilian, *Inst. Or.* X, 2, 1-28 (II. 6.10, X 1-2). Vgl. auch Cizek, *Imitatio et tractatio*, S. 15.

imitatio wird das nachgeahmt, was man bei den Vorbildern als besonders gelungen erkennt. Dionysios von Halikarnassos, ein griechischer Rhetor und Historiker, der 30 v. Chr. nach Rom kommt, formuliert richtungsweisend:

> Aus der Nachahmung (Mimesis) geformter Rede geht Ähnlichkeit hervor: man eifert dem nach (Zelos), was man bei einem jeden der alten Schriftsteller für besonders gelungen hält, und leitet so gleichsam ein aus zahlreichen Quellen gespeistes Wasser in seine Seele.[250]

Angestrebt wird letztendlich eine Überbietung des Vorbilds, wie sie aus den Anstrengungsbemühungen zwischen plumper Nachahmung und kreativem Wetteifern eigentlich erwachsen sollte.[251]

Diese besonders auf Aphthonius beruhende Unterrichtstradition wird in spätantiker und byzantinischer Zeit weiter gepflegt, während sie im Mittelalter wegen der schwachen Stellung der Rhetorik keine größere Rolle spielte.[252] Da die Übungen in Byzanz und im Osten bis weit über das Mittelalter hinaus praktiziert wurden, geht das Wiedererwecken dieser Tradition während des Humanismus auf byzantinischen Einfluß zurück. Hermogenes' Lehrbuch diente Priscianus um 500 als Vorlage für seine Übersetzung und hat als *praeexercitamina* sicherlich einigen Einfluß auf das Mittelalter ausgeübt. Wie sie sich im einzelnen auswirkten, kann nicht präzisiert werden, doch weiß man, daß Aphthonius' Lehrbuch als Einleitung zu Hermogenes' Schriften, dem *Corpus Hermogenianum*, gedient hat, das seinerseits dem mittelalterlichen Rhetorikunterricht als wichtige Autorität galt.[253]

Überhaupt war ja der Einfluß der antiken Rhetorik auf die mittelalterliche Predigtkunst, die *ars praedicandi*, zunächst nicht sehr bedeutsam. Das ist nicht zuletzt auf die ablehnende Einstellung Gregors des Großen zurückzuführen, die in der *Cura pastoralis* von 591 richtungsweisend für das

---

[250] Nach Fuhrmann, Manfred, Übersetzung des Dionys von Halikarnassos, in: *Einführung in die antike Dichtungstheorie*, Darmstadt 1973, S. 170.

[251] Ueding, Gert u. Steinbrink, Bernd, *Grundriß der Rhetorik. Geschichte, Technik, Methode*, Stuttgart [2]1986, S. 45.

[252] Wie der Anfängerunterricht im Hoch- und Spätmittelalter genau ausgesehen hat, ist noch nicht eingehender erforscht. Vgl. dazu die Einschätzung bei Clark, Donald Lemen, Rhetoric and the Literature of the English Middle Ages, in: *Quarterly Journal of Speech* 45 (1959), S. 19-28: „What has received less attention than it deserves is the influence on poets of their grammar school trainig in boyhood" S. 23. Meiners, *Schelm und Dümmling*, berichtet, daß zwar Sprichwortsammlungen in großer Zahl im Zusammenhang mit dem Unterricht des Triviums eine Rolle spielten; wie dieser genau aussah, sei aber schwer zu sagen. Vgl. S. 137f., Anm. 32. Siehe dazu auch Cizek, *Imitatio et tractatio*, S. 8: „Das Fortwirken der Progymnasmata im lateinischen Mittelalter bleibt immer noch ein unerforschtes Gebiet, und im allgemeinen wird der literaturtheoretische Beitrag des progymnasmatischen Lehrguts im hellenistisch-römischen Rahmen von der gegenwärtigen Forschung zu gering geschätzt." Und S. 86: „Da aber jeder Hinweis auf praktische Exercitatio fehlt, bleibt das Ausmaß des Eingangs antiker Übungstechniken in das mittelalterliche Lehrprogramm schwer bestimmbar."

[253] Vgl. hierzu auch Hansson u. Eriksson, Projektpresentation, vor allem S. 54f.

Mittelalter formuliert wurde.[254] Der im Mittelalter fast schon topisch gewordenen Verwerfung der Rhetorik als weltliche Eitelkeit des Wortes, wie sie Augustinus in *De doctrina christiana* (IV, 3, 4f.) normwirkend dargestellt hatte, stand jedoch die Einsicht gegenüber, daß rhetorische Mittel zur Verherrlichung Gottes durchaus von Nutzen sein konnten. Erst im 12. Jahrhundert kommt es zu einer Umorientierung zugunsten der Rhetorik, so daß der Einfluß Quintilians wieder zunimmt und die Progymnasmata neues Interesse finden.

Bei den nun verstärkt betriebenen Elementarübungen gehören Gedächtnistraining und intensive Grammatikübungen zusammen, ebenso das Verfassen eigener Stücke in Prosa und Versen.[255] Für den mittelalterlichen Unterricht waren die Disputationen von besonderer Bedeutung, die auf allen Ebenen geübt wurden, vor allem im höheren Unterricht. Schon früh erkannte die Scholastik, daß es nicht zuletzt zum Zwecke des Memorierens von Prosastoffen sinnvoll ist, sie mit Hilfe der Dialogform zu gliedern. Die Stilform des Fragens und Antwortens der didaktischen Literatur bietet sich bei einer gemischt literalen Kultur an, denn sie ahmt den mittelalterlichen Schulalltag nach, in dem der Lehrer fragt und die Schüler antworten.[256] Neben dem Schülergespräch waren in der mittelalterlichen Grundstufe der Wissensvermittlung offensichtlich auch Fragetexte und Rätselsammlungen, die den Schülern aus der Erzählkultur geläufig waren, beim Einstieg in die Schriftlichkeit nützlich.[257] Walther hatte darauf hingewiesen, daß ein strukturell enger Zusammenhang zwischen Lehrpraxis und Rätseltexten besteht und machte auf deren Funktion im rhetorischen Anfängerunterricht an den Schulen aufmerksam. Er schreibt dazu:[258]

---

[254] Gregor d. Gr., *Regulae pastoralis liber*, ML 77, 13-128. Aus: Murphy, James J., *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley, Los Angeles u. London 1974, S. 292-297, Kennedy, George A., *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, London 1980, S. 179f.

[255] Wie es anekdotisch die bekannte 163. Erzählung in den *Gesta Romanorum* erläutert. Vgl. auch Clark, Donald L., *Rhetoric in Greco-Roman Education*, New York 1957, S. 178f.

[256] Über Sentenzsammlungen als *memoria*-Training für Anfänger siehe Carruthers, *Book of Memory*, S. 175 und das Kapitel III. Zur praktischen Gedächtnispflege bei der Laienbelehrung und im Schulunterricht vgl. Hajdu, *Das mnemotechnische Schrifttum*, S. 46ff. Für Schweden siehe insbesondere Pleijel, Hilding, *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*, Stockholm 1970, auch über die im 17. Jahrhundert typischen *husförhör*: der Ortsgeistliche ging von Haus zu Haus und hörte die Katechismuskenntnisse der Bewohner ab. Zu diesem Phänomen in Deutschland vgl. Strauss, Gerald, Success and Failure in the German Reformation, in: *Past and Present, a Journal of Historical Studies* 67 (1975), S. 30-63, vor allem S. 43ff.

[257] Vgl. dazu Tomasek, Tomas, *Das deutsche Rätsel im Mittelalter*, Tübingen 1994 (Hermaea. Germ. Forsch. N.F. 69) und über den Zusammenhang des lateinischen Rätsels mit dem Grammatikunterricht vgl. Whitman, Frank, H., Medieval Riddling. Factors Underlying its Development, in: *Neuph. Mitt.* 71 (1970), S. 177-185, S. 181.

[258] Walther, *Streitgedicht,* S. 7.

> Reiche Beispiele bietet die Rhetorik, in der besonders später die Neigung aufkam, die Themen durch Rede und Gegenrede zu erörtern, und hier ist auch einer der Fäden zu suchen, die das Mittelalter mit dem Altertum verknüpfen. In den Progymnasmata der Rhetorik spielte die Synkrisis als Schulübung eine große Rolle. Die feste Organisation des Unterrichts an den römischen Rhetorenschulen, die sich später allmählich christianisierten, ging zum Teil auf die Klosterschulen über, deren Bedeutung für die Entwicklung unserer Gattung sehr groß ist.

Die Rhetorik hatte gegenüber der Dialektik an den Universitäten zunächst einen geringen Stellenwert, doch wuchs ihre Bedeutung während des 12. Jahrhunderts aus heute unbekanntem Anlaß. Nach Murphys Ansicht hängt das Wiederaufblühen der *disputatio* als Unterweisungsform weniger mit gräko-römischen Einfluß zusammen als vielmehr mit dem verstärkten Interesse an der Dialektik überhaupt, das durch eine neue lateinische Übersetzung des aristotelischen Werkes zur Logik ausgelöst wurde.[259] Die Disputation wird dabei zum förmlichen Streitgespräch zwischen zwei Kontrahenten über ein bestimmtes Thema und bald zum prinzipiellen Mittel der Weisheitsfindung erhoben. Neben der dramatischen Form – es kam während des Mittelalters durchaus zu Schauwettkämpfen im Disputieren – war ihr pädagogischer Wert bedeutend: das Disputieren schärfte nicht nur das sichere und klare Formulieren, sondern die logische Abstraktion überhaupt.

Während der frühen Neuzeit kam es zu einer Blüte der Progymnasmata, deren Einfluß sich noch bis ins 18. Jahrhundert, ja sogar 19. Jahrhundert hinein nachweisen läßt.[260] Die Vorliebe der Humanisten für diese Anfängerübungen hängt mit deren veränderten Bildungsinteresse und der Beschäftigung mit den antiken, besonders den griechischen Schriften zusammen. Innerhalb der *artes liberales* wurde die *ars rhetorica* der als mittelalterlich und scholastisch empfundenen Dialektik vorgezogen.

Auffällig ist nun, daß die Blütezeit dieser Schulübungen mit der des *Dialogus*-Textes zusammenfällt, dessen Schulmäßigkeit schon an der spezifischen dialogischen Form des ersten Teils ersichtlich wurde. Dennoch ist er kein Dialog im sokratischen (platonischen) oder enzyklopädischen Sinne, wie etwa der *Elucidarius*, in dem ein Schüler fragt und ein Meister die Welt und ihre Erscheinungen erklärt, sondern ähnelt eher der Disputation. Der lateinische Titel läßt zunächst an die gängigen Streitgespräche von der Scholastik bis zum Spätbarock denken, an deren mehr oder weniger gelehrte Haarspaltereien der *Dialogus Salomonis et Marcolfi* aber nicht anknüpft. Die in einigen der lateinischen Titel angekündigte unspezifische Werkgattung *Dialog* wird im Deutschen noch in der Übertragung des Titels zu *Frag vnd antwort* in der Druckprosa beibehalten. Im Schwedischen

---

[259] Zur Bedeutung der *ars praedicandi* vgl. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages*, S. 309f., das folgende S. 104.

[260] Man nannte mitunter bis in die 50er und 60er Jahre des 20. Jahrhunderts die Schulaufsätze immer noch Chrien. Vgl. Hansson u. Eriksson, Projektpresentation, S. 56.

wird das eliminiert, und man bekommt statt dessen eine viel konkretere Auflistung der in der Mischgattung verwirklichten rhetorischen Bauelemente geboten, indem die Begriffe *Spörssmål*, *Ordspråk* und *lustiga Historier* einige Übungen der Progymnasmata erwähnen.

Die dialogische Gliederung des Stoffes, die gleichzeitig den mittelalterlichen Spruch narrativ in sich bindet, bietet diese „natürliche" Einteilung, die das Auswendiglernen erleichtert. Sprichwörter bergen hohes pädagogisches, oder wenn man so will, memorielles Potential, unabhängig davon, ob es sich um Zitat, Lehr- oder Weisheitsspruch handelt, und wurden in der Schule mit Hilfe des Florilegiums für das kulturelle Gedächtnis funktionalisiert. Deren Genese aus der altindischen, vorderasiatischen und griechischen Spruchweisheit deutet auf ihre Funktion hin, in einer vornehmlich mündlich geprägten Kultur das gesellschaftliche Zusammenleben zu organisieren. Das rhythmische Schema der Sprüche, oftmals verbunden mit Stab- oder Endreim, macht sie gleichzeitig zum effektiven Mittel, schwierige Inhalte im scholastischen Schulbetrieb in einprägsamer Form zu vermitteln. Mit seinem starken Anteil am mündlichen, gedächtnismäßigen Lernen ist dabei die Sprichwortsammlung, das Florilegium, der erste Schritt in die Literalität, und bezieht sich, funktionalisiert als Übung der Progymnasmata, auf Rezipienten im Schnittpunkt von mündlich und schriftlicher Textaneignung.

Im Florilegium des ersten Teils des *Dialogus* ist die inhaltliche Grundhaltung eine satirische oder komische und wird im Spätmittelalter zum Ausgang der Gattungszuordnung.[261] Bei diesem stilisierten Wettreden „zitiert" Salomon, wie der Kommentarteil gezeigt hat, aus seinen eigenen Schriften: den Sprüchen, dem Hohen Lied, aus dem Buch der Weisheit und aus Jesus Sirach, sowie anderen Schriften der Bibel und „Schulbüchern" wie dem Cato.[262] Die Nähe zur Grundstufe der Wissensvermittlung zeigt sich

---

[261] Aus moderner Perspektive kann man formulieren, daß beim *Dialogus* gängige Genremuster zum Vorteil von humoristisch-unterhaltsamen, leicht erlernbaren narrativen Kleingattungen zerspielt werden. Dabei beeinflussen weniger ästhetische Komponenten die Wahl der Mittel, als vielmehr didaktische Nützlichkeit und Körperlichkeit bis hin zur Verdauung (also Leicht-verdauliches). Überlegt man sich wieder, daß Sinnkonzepte vorläufige Konzepte zur Reduktion von Komplexität der Wirklichkeit sind, die oftmals genauso evolutionär erspielt wurden, ist es kein großer Schritt mehr bis zur Einsicht, daß Individualität genauso wie Gattungen Abstraktionen darstellen, die zusammen gehören. Eine Diskussion über Gattungen ist also eine über den Subjektbegriff.

[262] Vgl. hierzu Voigt, Ernst, Das erste Lesebuch des Triviums in den Kloster- und Stiftsschulen des Mittelalters. (11.-15. Jahrhundert), in: *Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte* 1 (1891), S. 42-53. Der Autor stellt die *Contradictio Salomonis* in die Nähe der Schultexte. Vgl. S. 52. Im Humanismus wird dem Trivium ein besonderes Interesse entgegengebracht, da hier Wort- und Sachkenntnis den Schülern als Grundlage der humanistischen Bildung vermittelt werden. Das Trivium wird „vom Geist des Humanismus durchdrungen: Die Interpretation der ‚auctores' tritt in den Vordergrund und mit ihr das neue Bildungsideal." Damit ist gleichzeitig eine „Sekularisierung der Bildung" verbunden, die von den Humanisten jedoch nicht „als im

gerade an Sprüchen, die dem Kanon schulmäßiger Texte entnommen sind, wie eben die Psalmengnomik und die Florilegienliteratur im allgemeinen, inkl. der *Proverbia rusticorum*, sowie verschiedene Tischzuchten und Anstandslehren. Auch Markolf „zitiert" mitunter aus schriftlichen Quellen, wie z.B. den gnomischen Texten des Alten Testamentes oder satirischen Texten wie die *Fecunda ratis* und die *Proverbia rusticorum* – obwohl bei den beiden letztgenannten nicht ganz klar ist, wer hier wen beeinflußt hat.[263]

Auch der zweite Teil des lateinischen Textes bestätigt den Verdacht, daß wir einen ursprünglich scholastischen Schulübungstext vor uns haben. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß dem ersten Schwank, in dem der Bauer dem König rätselhafte Antworten gibt, typische Elemente mündlichen Erzählens zugrunde liegen, die die männlichen Schüler bereits aus der muttersprachlichen Kultur kannten. Sieht man sich vor dem Hintergrund der Progymnasmata den lateinischen Grundtext an, fällt bei dem ersten Schwank die ungewöhnliche Anhäufung von *participium-coniunctum*-Konstruktionen auf,[264] die sich im dritten Kapitel fortsetzt, dem Kuhfladenschwank, um dann im vierten Kapitel von *ablativus-absolutus*-Konstruktionen abgelöst zu werden.[265] Diese Art der Satzverkürzung wird im vierten Kapitel fortgesetzt, ohne eine einzige *participium-coniunctum*-Konstruktion hinzuzufügen. In den darauffolgenden Kapiteln werden hingegen beide Satzverkürzungsarten vermischt,[266] die, wie jeder Lateinschüler weiß, schwer auseinander zu halten sind. Nachdem diese lateinischen syntaktischen Eigenarten erst separat geübt wurden, bieten die folgenden Kapitel eine Mischung derselben, ganz offensichtlich mit dem Ziel, genau diese Unterscheidung in einer

---

Widerspruch zur christlichen Lehre stehend empfunden" wurde. Vgl. dazu Buck, August, Die „Studia Humanitatis" und ihre Methode, in: *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 21 (1959), S. 273-290, S. 276 u. 277.

263 Ältere Forscher wie z.B. Voigt und Singer gehen davon aus, daß der *Dialogus* schon im 10. und 11. Jahrhundert vorgelegen hat, und die Verfasser der *Fecunda ratis* und der *Proverbia rusticorum* Sprüche des Markolf verwendet haben, während z.B. Meiners, *Schelm und Dümmling*, stillschweigend das Gegenteil voraussetzt. Zur *Fecunda ratis* vgl. Voigt, Ernst, *Egberts von Lüttich Fecunda Ratis*, Halle 1889. Egbert war ursprünglich Lehrer des Triviums, der in diesem Werk erstmalig eine Schrift für den mittelalterlichen Unterricht zusammenstellte, die „die übrigen Schriften der Alten, die Bibel und die Kirchenväter und namentlich die einheimische Spruch- und Beispielpoesie in ausgedehntem Maße" berücksichtigte. Dieses bedeutendste Spruchbuch des Mittelalters, das den malenden Titel *Das vollbeladene Schiff* trägt, stellte aus diesen Quellen Sprüche und Fabeln zusammen, bei denen „Rücksicht auf das Gedächtnis der Schüler, welche den Lehrstoff in angemessenen Tagespensen auswendig lernen" sollten, genommen wird. Vgl. Voigt, *Das erste Lesebuch*, S. 50f. Zu den *Proverbia rusticorum* vgl. seinen Artikel Prouerbia Rustici in: *Romanische Sprachen* 3 (1988), S. 633-641.

264 Vgl. die Ausgabe Benary, *Dialogus*. Die Konstruktion kommt im 1. Kapitel alleine 17 Mal vor (ohne viciata S. 24, Z. 4).

265 Im 3. Kap. finden sich 13, im 4. wiederum 7 abl.-abs.-Konstruktionen.

266 Die Kapitel 5 bis 8 mischen diese Konstruktionen, 9 bis 11 bieten wieder nur PC-Konstruktionen. Ab Kapitel 12, dem ausgesprochen epideiktischen Teil, reduziert sich dies auf ein „normales" Maß.

Weise zu üben, wie es auch in Lateinlehrbüchern bis auf den heutigen Tag noch üblich ist. Der Lehrer der Klosterschule, der *Grammaticus*, wird also anhand dieser Schwänke den Schülern den Unterschied zwischen beiden Formen beigebracht haben.[267]

Offensichtlich geht es aber in dem Text nicht alleine darum, grammatikalische Konstruktionen mit Hilfe dieser „Archetypen schulischer Textarten" zu üben,[268] sondern auch um argumentative Techniken.[269] Ab dem elften Kapitel nach Benarys Rechnung, also ab dem Schwank mit dem Salomonischen Urteil, der den Streich mit den Frauen von Jerusalem einleitet, lassen sich keine besonderen syntaktischen Eigenheiten mehr auffinden, die dem Lateinlernen dienlich sein könnten. Bei der Einteilung des *Salomon und Markolf* in drei Bücher, die sich gelegentlich in einigen Handschriften findet, ist dies übrigens deutlich markiert, indem sich eine Zäsur zwischen dem zweiten und dem dritten Buch findet. Diese Zäsur, die von der Forschung bisher nicht erklärt werden konnte, wird verständlich, wenn man sieht, daß ab diesem Kapitel eine bestimmte Art der Disputation geübt wird. In dem auf Reden und Gegenreden angelegten Streitgespräch, das nun folgt, werden gegensätzliche Standpunkte im Sinne der *collatio* absichtlich gegenüber gestellt. Im Kern geht es um zwei Thesen, einmal die Vor- und Nachteile einer Ehefrau und dann, ob ein Mann sieben Frauen heiraten soll. Die dabei entstehende *comparatio per contrarium* wird hier aber im Gegensatz zu der gewöhnlichen *collatio*-Literatur ins Lächerliche gezogen, indem sich der *Dialogus* von diesen durch seinen scherzhaften und unflätigen Inhalt abhebt. Damit ist nun der zweite Teil des Textes als eine Kontrafaktur der progymnasmatischen Schulübungen erkannt.
Die „einfachen Formen", aus denen der *Dialogus* aufgebaut ist, können somit den Progymnasmata und dem rhetorischen und lateinischen Anfängerunterricht als ihrem Entstehungsgrund zugeordnet werden. Mit ihrem Hintergrund als kürzere gedächtnismäßige Form, die der Schüler durchaus aus der mündlichen Tradierung kennt, eignen auch sie sich besonders gut

---

[267] Damit wäre die Beobachtung bestätigt, daß die Progymnasmata im Mittelalter mit dem Lateinunterricht verbunden waren. Vgl. dazu Hansson u. Eriksson, Projektpresentation, S. 55.

[268] Bahmer, Schreibunterricht, S. 42.

[269] Im Mittelalter werden Grammatik und Rhetorik oftmals von derselben Person gelehrt: „Wie wichtig grammatisches Wissen für die Beredtsamkeit ist, zeigt Quintilian, der zu Beginn seines rhetorischen Lehrbuchs der Grammatik mehrere Kapitel widmet." Grebe, Sabine, *Matrianus Capella „De nuptiis Philologiae et Mercurii". Darstellung der Sieben Freien Künste und ihre Beziehungen zueinander*, Stuttgart u. Leipzig 1999 (Beiträge zur Altertumskunde 119), S. 707.

dazu, dem Laien den Einstieg in die lateinische Schriftlichkeit zu ermöglichen.[270]

Secundus der Schweigsame

Dieser Punkt führt zu einer Gruppe byzantinisch-lateinischer Schultexte, die mit der ersten Stufe der Wissensvermittlung verbunden sind. Sie weisen in Aufbau und Inhalt stellenweise Ähnlichkeit zum *Dialogus Salomonis et Marcolfi* auf und wurden mitunter mit ihm vermischt überliefert.[271] Es geht um den Textkomplex, der im Umkreis um die Sage des schweigsamen Philosophen Secundus entstanden ist:[272] Mit dem ursprünglich griechischen Text über *das Leben und die Sentenzen des Philosophen Secundus des Schweigsamen* (Secundus) ist die spätantike *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti Philosophi* (AHE) verwandt,[273] die ihrerseits über den mittellateinischen *Adrian und Epictitus* (AE), einem Gespräch zwischen dem Kaiser Hadrian und einem jungen Mann (iuvenis),[274] den französischen *Enfant sage*

---

[270] Der Text könnte durchaus ein ursprünglich byzantinischer Schultext gewesen sein, der ins Mittelalter tradiert wird und dann im Zuge der Wiederbelebung der Progymnasmata-übungen während der Renaissance verbreitet wird. Benary, *Dialogus*, schreibt über dessen Entstehung S. VIII: „Es scheint bei genauerer Prüfung, als habe der Orient, als habe insonderheit die griechisch-byzantinische Literatur mehr Anteil auch daran, als man zunächst glauben möchte." Danach führten besonders die protestantischen Anstrengungen zur Verbreitung der Bibelkenntnisse dazu, daß auch der Humor des Textes von einer breiten Masse verstanden wurden, die nun alle intertextuellen Anschlüsse mitvollzieht. Vgl. dazu wieder grundsätzlich Strauss, Success and Failure, vor allem S. 42f.

[271] Zur Vermischung des *Dialogus* mit dem Secundus-Stoff vgl. bei Benary, *Dialogus*, die Hs A, die nach einem verkürzten Anfang, in dem übrigens von der Ehefrau des Markolf keine Rede ist, unvermittelt Teile des Gesprächs zwischen dem Kaiser Hadrian und dem Secundus einschiebt. Auszüge des Textes bei Benary im Anhang (Appendix I).

[272] Siehe die Textausgabe des griechischen Textes sowie der lateinischen und orientalischen Versionen samt deren Übersetzungen ins Englische von Perry, Ben Edwin, *Secundus the Silent Philosopher*, New York 1964 (Philological Monographs of the American Philological Association 22). Der griechische *Secundus* ist wohl in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. anonym entstanden, wahrscheinlich „for the edification of curiosity-seeking readers" (S. 1). Obgleich von seinen gelehrten Zeitgenossen als trivial verachtet, war er während des Mittelalters als ein Buch der Weisheit sehr geschätzt und verbreitet. Darüber hinaus ist das Leben von Secundus dem Schweigsamen auch in anderen Sprachen des Nahen Ostens verbreitet worden und hat einen Nachhall sowohl in Sindbads Abenteuern wie in den Arabischen Nächten gefunden. Näheres dazu bei Perry.

[273] Daly, Lloyd W., Suchier, Walther, *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti Philosophi*, Urbana 1939. Die AHE ist in seiner frühesten Version in einer Handschrift von 1436 überliefert (vgl. S. 103). Intertextuelle Belege lassen darauf schließen, daß dieser Dialog auch in die Entstehungszeit des *Secundus*, also 2. und 3. Jh. n. Chr. gehört. Ausführlicher dazu Perry, *Secundus*, S. 4. Vgl. auch das Kapitel 36 der *Gesta Romanorum*.

[274] Damit ist wieder der griechische Philosoph Epiktet gemeint. Vgl. zu diesem Text und seinen verschiedenen Fassungen die Arbeit von Suchier, Walther, *Das mittellateinische Gespräch Adrian und Epictitus nebst verwandten Texten (Joca Monachorum)*, Tübingen 1955. Auf die Verwandschaft des *Salomon und Saturn* mit *Adrian und Epictus* und *Riote du Monde* weist auch Kemble, *Salomon and Saturnus*, hin (vgl. bei ihm S. 212-216 u. S.

beeinflußt hat.[275] Wie schon der Titel vermuten läßt, ist der kürzere mittellateinische *Adrian und Epictitus* durchaus mit der *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti Philosophi* (AHE) verwandt, von dem dieser einige Fragen und Antworten übernommen hat. Mit *Adrian und Epictitus* (AE) stehen übrigens auch die *Joca monachorum* (JM) in Verbindung, die ebenfalls in der Schule verwendet wurden und sowohl vom Aufbau her wie inhaltlich große Übereinstimmungen mit AE zeigen. Zu dieser Textgruppe wird dann noch ein weiterer gerechnet, der den Titel *Disputatio Regalis et Nobilissimi Juvenis Pippin cum Albino Scholastico* (DPA) trägt.[276]

Die Nähe zur *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti Philosophi* (AHE) verrät zunächst der Faktor, daß eine kürzere Variante des *Dialogus Salomonis et Marcolfi,* das gereimte *Certamen Salomonis*, als eine Karikatur des im Mittelalter weit verbreiteten AHE aufgefaßt werden kann.[277] Dieser Dialog zwischen Hadrian und Epictet, von der älteren Forschung gerne als „thörichte spielereien" abgetan,[278] stellt ein Zwiegespräch zwischen dem Herrscher und einem Philosophen dar. Der römische Kaiser Hadrian, dessen Regierungszeit zwischen 117-138 n. Chr. fällt, galt als Freund und Förderer der griechischen Kultur und Wissenschaften und umgab sich gerne mit Philosophen und Gelehrten. Sein Biograph Spartianus berichtet in der *Historia Augusta*, daß er sich mit ihnen auf Wettfragen eingelassen hatte, und bei der Gelegenheit wurde ein Philosoph mit Namen Epictetus als einer seiner Favoriten bezeichnet. An Salomon und Hiram erinnert wiederum, daß er, wie Spartianus erwähnt, Fragen an die Gelehrten in Alexandria schickte und im Gegenzug dazu auch viele von ihnen gestellt bekam.[279]

Die AHE besteht in der längsten überlieferten Fassung aus 73 Frage-und-Antwort-Paaren einfacher, katechetischer Gestalt. Genauso wie im *Dialogus* sind diese Spruchpaare unabhängige Einheiten, die nicht immer inhaltlich mit den folgenden verbunden werden. Auch hier handelt es sich nicht um ein Gespräch im eigentlichen Sinne, sondern die dialogische Form dient erneut als äußerer Rahmen der Wissenvermittlung, deren einzelne Komponenten nicht immer miteinander verknüpft sein müssen. Es ist nicht sinnvoll, den Text etwa mit Platons Dialogen zu vergleichen,[280] weil hier ein

---

223-225).

[275] Suchier, Walther, *L' Enfant Sage, das Gespräch des Kaisers Hadrian mit dem klugen Kinde Epitus, die erhaltenen Versionen herausgegeben und nach Quellen und Textgeschichte untersucht,* Gesellschaft für Romanische Literatur 24 (1910).

[276] Die Ausgabe des Textes bieten Daly u. Suchier, *AHE.*

[277] Vgl. dazu auch Cicek, Alexandru N., Zur literarischen und rhetorischen Bestimmung der Schrift Collatio Alexandri, regis Macedonum, et Dindimi, regis Bragmanorum, de philosophia per litteras facta, in: *Signum* 4 (1986), S. 111-136, S. 135f. Das *Certamen Salomonis* ist bei Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 89f. abgedruckt.

[278] Dieser Nachklang über das AHE bei Wilmanns, Wilhelm, Disputatio Regalis et Nobilissimi iuvenis Pippin cum Albino Scholastico, in: *ZfdA* 14 (1869), S. 530-555, S. 545.

[279] Perry, *Secundus*, S. 4.

[280] Wie bei Daly in Daly u. Suchier, *AHE,* S. 2.

anderes Rezeptionsniveau in Anspruch genommen wird. Die AHE werden im Gegensatz zum *Dialogus* nicht durch eine knappe Rahmenhandlung zusammengehalten, und das Gespräch setzt unvermittelt mit dem ersten Spruchpaar ein. Die folgenden Spruchpaare berühren z.B. die Weltordnung von den Gestirnen über die Erde zum Menschen. Manche Fragen können doppelt und dreifach vorkommen und sich inhaltlich den Rätselsprüchen nähern. Ähnlich angelegt ist auch die *Disputatio Pippini cum Albino* (DPA), die als ausführlichste bekannte Variante aus einer Spruchpaaranordnung vom 110 Sprüchen besteht und sich stellenweise mit Sprüchen aus AHE überschneidet.[281]

Noch größere Ähnlichkeit in bezug auf Aufbau und Inhalt kann man zwischen dem *Dialogus Salomonis et Marcolfi* und dem griechischen *Secundus* feststellen.[282] Der Secundus-Text verbindet ebenfalls einen längeren narrativen Teil mit einem Spruchpaarteil, eine Textkonzeption, die, wie der Herausgeber des Textes B.E. Perry ausdrücklich betont, wohl auch von Anfang an so vorgesehen war:

> Contrary to what is generally assumed, the one Greek manuscript, along with all its modern copies, four in number, upon which alone the Greek biography of Secundus depends, contains the twenty questions *within* the framework of the biographical narrative; and there is no evidence that this narrative was ever transmitted apart from the questions in either Greek or Oriental texts.[283]

In diesem Text wird zunächst die Geschichte Secundus des Schweigsamen erzählt. Als Kind wird er früh von seinen Eltern zur Erziehung in die Fremde geschickt, wo er in den Schriften die folgende „Weisheit" lernt, die er sich zu überprüfen vornimmt: „every woman can be bought; the chaste one is only she who has escaped notice". Nach langen Jahren der Abwesenheit kehrt er nach Hause zurück, und da er wußte, daß sein Vater in der Zwischenzeit gestorben war, plant er, diese Behauptung an seiner eigenen Mutter auszuprobieren. Es gelingt ihm, sich ihr als Fremder verkleidet zu nähern und sie zu verführen. Als beide sich aufmachen, um ins Bett zu gehen – „she was expecting to have carnal intercourse with him" – legt er sich ihr hingegen lediglich an die Brust, „fixing his eyes upon the breasts that had suckled him", und legt sich schlafen. Am nächsten Morgen, als sie ihn nach seinem merkwürdigen Benehmen befragt, gibt er sich schließlich mit folgenden Worten zu erkennen: „It is not right for me to defile that place

---

[281] Vgl. die Ausgabe des Textes bei Daly u. Suchier, *AHE*.

[282] Zur Vermischung des Salomon- und Secundus-Stoffes vgl. Singer, *Salomonsagen*, S. 181f. und Wesselofski, *Salomonssage*, S. 574f. u. 579ff., bes. die Anm. 1. „Es bleibt noch der Schluß zu ziehen, daß die Episode von Hadrian-Adrian in der Palaea (und vielleicht auch in deren Quelle?) jünger ist als die ursprünglichen Umrisse der Salomonssage". S. 583 und: „Der Sal. der Erzählung ist ein ebensolcher Misogyn als Secundus, und es war natürlich, daß er in dessen Rolle trat." S. 584.

[283] Perry, *Secundus*, S. VII. Das folgende sowie die englischen Zitate aus dem *Secundus* nach der englischen Übersetzung des griechischen Textes bei Perry, *Secundus*, S. 68-91.

from which I came forth at birth". Daraufhin bringt sich seine Mutter, die ihn wiedererkennt, aus Schamgefühl um. Er verdammt nun seine Zunge dafür, daß er sich zu erkennen gab und legt das Gelübde ab, nie wieder zu reden.

Als der Kaiser Hadrian von diesem schweigsamen Philosophen erfährt, versucht er, ihn zum Reden zu bewegen. Er bemüht sich jedoch vergebens, denn nicht einmal unter Androhung des Todes kann er Secundus zum Sprechen bringen. Nachdem der Philosoph mehrere Prüfungen bestanden hat, tritt der Herrscher schreibend mit ihm in einen Dialog. Die Wiedergabe dieses Dialogs macht ungefähr die Hälfte des Textes aus und stellt ein enzyklopädisch anmutendes Konvolut dar, das in der griechischen Grundfassung 20 Frage-und-Antwort-Paare zählt. Der Kaiser fragt z.B. nach einer näheren Bestimmung des Kosmos, des Ozeans, Gottes usw., und der Philosoph entgegnet mit schulmäßigen Antworten.[284]

Diesen Text hatte Wilhelmus Medicus von St. Denis im 12. Jahrhundert vermutlich selbst aus Konstantinopel mitgebracht und dann ins Lateinische übertragen. Wilhelmus Schrift, die stellenweise einer Heiligenlegende nicht unähnlich ist, setzte bald eine rege Tradition mit zahllosen Abschriften vom 12. bis zum 15. Jahrhundert in Gang.[285] Schon Wilhelmus Medicus hatte den griechischen Grundtext im Frage-und-Antwort-Teil mit Interpolationen aus DPA und AHE versehen.[286] Seine Fassung war der Ausgangstext sowohl für die volkssprachlichen Versionen, von denen eine spanische, französische, deutsche, italienische und eine isländische Tradition bekannt ist, als auch für lateinische Adaptionen des Stoffes, u.a. in dem *Speculum historiale* des Vincent von Beauvais (1190-1264).[287]

---

[284] Hadrian fragt z.B. „What is the Earth?" und Secundus antwortet: „The base of the sky, the middle of the universe, a stage-scene without a foundation, a thing rooted in midair [an immeasurable circumference], the arena of life's struggle, a system established by God, the object of the moon's nightlong vigil, a spectacle that cannot be seen all at once, the nurse of the rains, the protection of the crops and their mother, the covering of Hades, a region occupied by many inhabitants, the origin of all things and their final repository." Perry, *Secundus*, die englische Übersetzung des griechischen Textes in der zweisprachigen Ausgabe S. 68-91, S. 82/83.

[285] Perry, *Secundus*, S. 24. Er zählt über hundert Handschriften des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, S. 38.

[286] Perry, *Secundus*, S. 32f.

[287] Vincents Version bei Perry, *Secundus*, S. 101ff. Er kennt zwei spanische Versionen, die von Vincent und dem *Liber de vita et moribus philosophorum* ausgehen, sechs altfranzösische, die eine bietet die lateinische neben der französischen. Die früheste deutsche Version des *Secundus* stammt aus einer Handschrift von Enikels *Weltchronik* aus dem 15. Jahrhundert, die sich eng an Wilhelmus anschließt. Vgl. Strauch, Phillipp, Secundus, in: *ZfdA* 22 (1878), S. 389-406. Daneben hat die deutsche Version vom *Buch der heidnischen Meister*, das 1490 in Augsburg gedruckt wurde, Hans Sachs zur Adaption des Stoffes inspiriert. Vgl. auch Daly in Daly u. Suchier, *AHE*, S. 68. Eine isländische Version ist von Gering, Hugo, *Islendzk Aeventyri*, Halle 1882, Bd. 1, 7-11 und Bd. 2, 3-5 herausgegeben worden.

Dieser Stoff weist auf den Schulzusammenhang hin und ist im Gegensatz zum *Dialogus* von einfacherer Machart und ernst gehalten. Daß der *Dialogus* als ein Reflex auf den *Secundus* verstanden werden kann, legt die Vermischung der beiden Stoffe in der Handschrift A nahe, die die früheste Überlieferung des Textes bietet. In der Antike war es üblich, ein allgemein bekanntes Streitgedicht in eine Invektive mit satirischen und komischen Elementen umschlagen zu lassen.[288] Die Entstehung des *Certamen* und des *Dialogus* kann somit als eine komische Reaktion auf den *Secundus* und den mit ihm verwandten Texten angesehen werden, dessen Beliebtheit an der Tradierung vom 2. bis zum 17. Jahrhundert abzulesen ist.[289] Auch die Formulierung von *Frag und antwort* in der Titelgebung einiger deutscher Übersetzungen könnte so als ein Relikt auf diesen Zusammenhang erklärt werden, da ja im *Secundus* tatsächlich der König fragt und ein Philosoph antwortet.[290] Der Aufbau des *Secundus* bestätigt den Verdacht, daß auch der *Dialogus* von Anfang an in der heute bekannten Form konzipiert gewesen sein könnte, und daß nicht, wie die Forschung oft vermutet hat, der Sprichwortteil älter als der Erzählteil ist.[291] Inhaltlich eignet sich der unflätige Bauer sehr gut zur Verballhornung des märtyrergleichen Philosophen, einer, wie Perry bemerkt, „exhibition of will-power on the part of an excentric individual, who had no cause of which to sacrifice himself other than the principle of adhering to a self-imposed rule".[292] Man kann sich sehr gut vorstellen, daß diese Geisteshaltung von der sexualfeindlichen römischen Kirche geteilt wurde und ihr bei der Verbreitung und Indoktrination ihrer Normen von Nutzen gewesen ist. Dem steht der Bauer Markolf als krasser Gegensatz gegenüber, der zum Befriedigen seiner körperlichen Bedürfnisse die Ideale der Zeit wie die Befehle seines Königs ignoriert.

Um den Zusammenhang zwischen den beiden Textgruppen weiter zu illustrieren, sollen zwei Punkte hervorgehoben werden: Zum einen die misogyne Tendenz des *Secundus*-Textes, die implizit in der Erzählung von Secundus und der Verführung der eigenen Mutter enthalten ist und explizit in der Definition gegeben ist, die der Philosoph auf die Frage des Kaisers nach dem Wesen der Frau gibt („What is Woman?"),[293] die besser von der römischen Kirche nicht hätte formuliert werden können:

---

[288] Walther, *Streitgedicht,* S. 7.

[289] Daly u. Suchier, *AHE,* S. 70: „The *Secundus* is by all odds the most important of all our question-and-answer dialogues."

[290] In drei Handschriften des 15. und 16. Jahrhunderts zum AHE sind Titelbilder vorgesehen, die den Kaiser auf seinem Thron sitzend mit dem Philosophen vor ihm stehend darstellen.

[291] Diese Meinung wird hauptsächlich von Cosquin, Le conte du Chat, S. 378f. u. 529f. vertreten, danach Benary, *Dialogus*, S. VIII: „Die Annahme, daß der erste und zweite Teil nicht gleichzeitig abgefaßt worden sind, hat vieles für sich."

[292] Perry, *Secundus*, S. 8.

[293] Hieraus und aus der Art der Beschreibung von Gott und dem Kosmos attestiert Perry, *Secundus*, S. 8 dem Text eine gewisse neopythagoräische Grundhaltung.

> A man's desire, a wild beast that shares one's board, the worry with which one rises in the morning, intertwining lustfulness, a lioness sharing one's bed, a viper in clothes, a battle voluntarily chosen, incontinence in the form of bed-partner, a daily loss, a storm in the house, a hindrance to serenity, the wreck of an incontinent man, the stock-in-trade of adulterers, the sacking of one's estate, an expensive war, an evil creature, too much of a burden, a nine-wind tempest, a venomous asp, a service rendered in the procreation of men, a necessary evil.[294]

Zum zweiten fällt eine kurze Erzählung auf, die nur in der arabischen Version des Textes überliefert ist, sich nicht im griechischen Grundtext findet und m.E. eine Parallele zum *Dialogus* darstellt. Um das zu klären, sind einige Worte über die arabische Variante angebracht. Sie ist sehr viel ausführlicher als der Grundtext, ungefähr dreimal so lang, ohne jedoch der Geschichte – mit einer Ausnahme – neue Substanz hinzuzufügen. Die arabische Version wurde von einem Autor verfaßt, der den Text stark christlich einfärbte, so daß Perry vermutet, er wurde als Märtyrerschrift und Weisheitsliteratur „of an edifying kind" rezipiert.[295] Der Text ist erst in Versionen des 17. Jahrhunderts überliefert,[296] war aber in der arabischen Welt während des 9. oder frühen 10. Jahrhunderts entstanden und erfreute sich in der christlichen Literatur des Orients und im mittelalterlichen Europa großer Beliebtheit.

Neben der realistischen Schilderung mit vielen Details und lebhaften Dialogen erweitert der arabische Bearbeiter die Anzahl der Frage-und-Antwort-Paare von 20 auf 53. Er fügt eine neue kurze Erzählung ein, die sich als eine Interpolation aus dem Sindbadstoffkreis erweist. Der Herrscher und der Philosoph sind im Begriff, in einen Dialog zu treten. Bevor sie die üblichen Fragen nach Gott, Universum, den Gestirnen usw. erörtern, schreibt der Schweigsame, um die Gunst des Königs zu gewinnen, folgende kurze Geschichte auf: Der Präfekt einer Stadt bekommt mitten am Tag zur heißesten Stunde Gäste zu Besuch. Er will sie mit frischer Milch bewirten und schickt darum eine Magd zum Hirten auf die Wiese. Sie eilt gleich los, um den Auftrag zu erfüllen, trägt allerdings auf ihrem Rückweg die Schüssel mit Milch unbedeckt auf ihrem Kopf. Als sie an einem Baum vorbeikommt, geschieht es, daß ein Vogel gerade eine Schlange frißt, die in Agonie ihr Gift verspritzt, welches in die unbedeckte Schüssel mit Milch fällt. Der Präfekt serviert diese Milch dann seinen Gästen, die daraufhin alle sterben.

Diese Geschichte findet sich wie gesagt zwar nicht im griechischen Grundtext, doch scheint es mir durchaus möglich, daß der Schwank mit

---

[294] Perry, *Secundus*, S. 85.

[295] Perry, *Secundus*, S. 62: „Both the Arabic and the Aethiopic versions of *Secundus* have been transmitted in a Christian environment exclusively and there can be no doubt that both of them were translated and modified by Christian authors." Vgl. auf S. 63 die Überlegungen zur Datierung.

[296] In einer Hs der Bibliothèque Nationale in Paris, zusammen mit verschiedenen anderen Märtyrerlegenden, von einem christlichen Schreiber in Ägypten 1606 verfaßt. Vgl. Perry, *Secundus*, S. 59.

Markolf und dem Kuhfladen eine direkte Resonanz dieser Variante darstellt. Das würde bedeuten, daß der *Secundus* nicht nur über Byzanz nach Europa gelangte, sondern in der arabischen Version über Spanien oder Sizilien seinen Weg nach Mitteleuropa gefunden hat. Diese Annahme kann auch tatsächlich mit Hilfe der altfranzösischen Tradition des *Secundus*-Stoffes bestätigt werden, die in einer interpolierten Version der *Image du Monde* erscheint, und ebenfalls die Geschichte mit der Milchmagd und den vergifteten Gästen bietet.[297] Ein genauerer Vergleich des arabischen Textes mit dem *Dialogus* bestätigt ganz den Eindruck, daß der Verfasser von einer heute verschollenen, lateinischen Fassung des arabischen *Secundus* ausging.

In dem ebenfalls mit dem Stoffkreis um AHE verwandten *Adrian und Epictitus* (AE), ein Frage-und-Antwort-Text zwischen dem Herrscher und einem jungen Mann, finden sich Spruchpaare, die direkt mit dem *Dialogus* in Verbindung stehen. In diesem Text wird nach einer kurzen Einleitung eine Reihe von Fragen und Antworten geboten, die denen aus AHE nicht unähnlich sind.[298] Besonders die Eingangsfrage 4 dieser sog. Erotapokriseis erinnert an eine Antwort des Markolf: Epictitus wird gefragt, ob er weise sei, und er gibt die schlaue Antwort: „Sapiens qui est, ipse se corrigit" und erinnert damit an den Ausspruch des Markolf aus der Episode mit dem Geierherzen. In ihr legt Salomon Rechenschaft über die Herkunft seiner Weisheit ab: „in Gabaon michi apparuit deus et ipse repleuit me sapiencia" und der Bauer quittiert das mit: „Talis dicitur esse sapiens qui ipse habet se pro stulto."[299] Neben Fragen zur Bibelkenntnis werden Rätselfragen geboten, die durchaus aus dem *Dialogus* hätten stammen können und somit die Nähe dieser beiden Texte zueinander verraten.[300] Auch dieser Text ist trotz der gewitzten Antworten des jungen Mannes ernsthaft gehalten. Vergleicht man ihn mit dem lateinischen *Dialogus*, wird die parodistische Intention des *Markolf* in bezug auf solche Schultexte, die sehr beliebt waren, deutlich.

---

[297] Vgl. Hilka, Alfons, *Das Leben und die Sentenzen des Philosophen Secundus des Schweigsamen in der altfranzösischen Literatur nebst kritischer Ausgabe der lateinischen Übersetzung des Wilhelmus Medicus, Abtes von Saint-Denis*, Breslau 1910 (Jahresbericht der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur 88), S. 28-39. Vgl. auch Daly u. Suchier, *AHE*, S. 64 und Perry, *Secundus*, S. 45f.

[298] Anhand derer läßt sich beispielsweise erklären, warum es in 38a: *Quatuor ewangeliste sustinent mundum* entweder die vier Evangelisten oder, wie in einigen handschriftlichen Varianten, die vier Elemente sind, die die Welt erhalten. Vgl. die Fragen 12 bis 17 bei Suchier, *AE*, S. 12. Die Vorstellung, daß die Erde den Himmel trägt, ist nach Suchier auch in einem byzantinischen Text geboten. Vgl. bei ihm die Anm. 12, S. 20. Er bringt die geflügelten Tiere als Evangelisten mit Ezech. I 5-11 u. Apoc. IV 6-8 in Verbindung: S. 21, Anm. 16.

[299] Suchier, *AE*, S. 11, die Ähnlichkeit zum *Dialogus* wird auch von ihm bemerkt, vgl. Anm. 4, S. 20. Benary, *Dialogus*, S. 24. (Weise ist, wer sich verbessert.) (In Gabaon ist mir Gott erschienen und erfüllte mich mit Weisheit.) (Der wird weise gehalten, der sich selbst für dumm hält.)

[300] Spruchpaar 25 u. 29, Suchier, *AE*, S. 13.

Ein ähnlich bekannter Schultext des Mittelalters sind die *Joca monachorum* (JM), die ebenfalls eine Quelle zu AE darstellen.[301] Im Gegensatz zu AE finden sich hier hauptsächlich biblische Themen, „Personen oder Vorfälle aus dem Alten Testament, die in irgendeiner Hinsicht der Kuriosität bemerkenswert erscheinen", in Form von kurzen Fragen und Antworten,[302] oftmals rätselhaften Charakters, dargestellt, wie z.B. „Qui est mortuos et non est natus? – Adam", oder „Qui cum asina locutus est? Balaam propheta", oder wieder „Quante evangeliste sunt? Quattuor".[303] Eine Art Trivial Pursuit des Mittelalters, das sich weniger auf bürgerliche Allgemeinbildung als auf die scholastische Wissensvermittlung der Grundstufe bezieht. Daß dazu auch die Vermittlung des alttestamentlichen patriarchalischen Frauenbilds gehört, zeigt sich an einer Version der bei Suchier gebotenen Handschrift P aus dem 15. Jahrhundert.[304] In diesen Aussprüchen klingen wieder die Bibelzitate an, die im Zusammenhang mit Salomons Frauenlob und -schelte bemüht werden und die offensichtlich fester Bestandteil des schulischen Lehrplanes waren und mittels der Progymnasmata über Jahrhunderte tradiert und trainiert wurden.

Die formellen Elemente des *Dialogus* steigern also seine Merkbarkeit und kommen der auf mündliches Lernen beruhenden Wissensvermittlung des Mittelalters zugute. Der *Dialogus* zeichnet sich durch ein eingängiges, leicht merkbares rhetorisches Muster aus, das von der Mündlichkeit einer oralen Kultur ausgeht, diese rhetorisch in Szene setzt, um die Adressaten adäquat anzusprechen. Zu den Elementen eines solchen Musters gehören Sentenzen, Sprichwörter und Rätsel als typische Ausdrucksformen einer oralen Kultur. Sie sind auf Vermittlung und Lagerung von Erfahrung und Wissen angelegt und dienen der agonischen Demonstration von Schlagfertigkeit, Wissen und Klugheit. Deutlicher noch als im *Dialogus* kann man dieses Phänomen an der ältesten abendländischen Version ablesen, die sich um den König Salomon im Wettstreit mit einem anderen Widersacher gebildet hat. Der Chaldäerfürst Saturn versucht den König mit Rätseln und Sprichwörtern zu

---

[301] Hg. bei Suchier, *AE*. Vgl. hier zur Einschätzung des Einflusses dieser Schrift: „Diese außerordentliche und länger als ein Jahrtausend anhaltende Lebenskraft jener Schriften zeigt deutlich, wie hoch ihre Bedeutung als Bildungsträger zu veranschlagen ist." S. 83. Vgl. auch die Ausgabe des Textes von Wölffling-Troll, E., Joca monachorum, ein Beitrag zur mittelalterlichen Räthsellitteratur, in: *Monatsberichte der königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1872, S. 106-118.

[302] Vgl. Suchier, *AE*, S. 83.

[303] Zitiert aus der Hs C (8. Jh.), abgedruckt bei Suchier, *AE*, S. 108ff, die Spruchpaare 2, 28 u. 48. (Wer ist gestorben aber nicht geboren? – Adam. Wer hat mit einem Esel gesprochen? – Der Prophet Balaam. Wieviele Evangelisten gibt es? – Vier.) „Aus dieser stofflichen und formalen Eigenart läßt sich der Zweck dieser Texte wohl mit einiger Sicherheit erschließen: Sie sollen vor allem dazu dienen, den Scharfsinn und noch mehr das Wissen zu prüfen." Suchier, *AE*, S. 84. Das trifft auf alle Texte dieser Gruppe zu.

[304] Dort gibt es eine Frage-und-Antwortreihe zu diesem Thema, bestehend aus fünf Paaren, die wohl jedem männlichen Schüler durch die Schulung in den Progymnasmata geläufig gewesen sein dürften Vgl. Suchier, *AE*, S. 130ff.

überwinden. Sprichwörter und Sentenzen zusammen zu stellen und zu sammeln, so wie es das Hochmittelalter kennt, scheint eine Funktionsverschiebung dieser Ausdrucksform zugrunde zu liegen. In der gemischt oralen Kultur finden nicht nur Spruchweisheiten, die aus einer oralen Kultur hervorgegangen sind, als Sprichwörter Verwendung, sondern auch literarische Zitate, die der Ausdruck einer heranwachsenden literalen Gesellschaft sind.

Nun ist in einer Gesellschaft, in der Wissen hauptsächlich mündlich überliefert und gelagert wird, verständlicherweise die Gedächtniskunst von großer Bedeutung. In der überwiegend mündlichen Kultur des Mittelalters spielt darum gedächtnismäßiges Lernen die wichtigste Rolle bei der Wissensüberlieferung. Diese für unser Empfinden ungewöhnliche untergeordnete Stellung des geschriebenen Wortes zugunsten des Gedächtnisses bleibt noch lange nach der Renaissance lebendig und hat sich auf die rhetorische Ausformung von Texten ausgewirkt. Das gilt auch für Schweden, wo ebenfalls der Zeitpunkt der Materialisierung des *Dialogus* mit dem wiedererwachenden Interesse des Humanismus an künstlichen Methoden der Kenntnisübermittlung und Speicherung zusammenfällt.[305]

Zum Thema Gedächtniskunst sind vorab einige terminologische Klärungen nötig. Die *memoria* wird als Teil der Rhetorik[306] unterschieden von der *ars memoria* (*ars memorativa*), als Teil des mittelalterlichen Tugendkonzeptes (seit dem 13. Jahrhundert als *ars* der Weisheit dienlich). Der Terminus Gedächtniskunst (Mnemonik, Mnemotechnik) zielt mehr übergreifend auf alle mnemotechnischen Verfahren einer zumeist mündlichen Kultur ab. Der Begriff des kulturellen Gedächtnisses wendet sich hingegen dem Selbstbeschreibungsmodell einer Gruppe oder Kultur zu und impliziert die Mechanismen, die durch Eingrenzung und Ausgrenzung steuern, also durch Erinnern, Vergessen oder Umwandeln (z.B. in Form von Ikonotropie) der für diese Kultur oder Gruppe relevanten Mythologeme. In diesen finden

---

[305] Über die Verschränkung der Epochen nach der frühen Neuzeit in Schweden vgl. die Einschätzung von Johannesson, Kurt, *I Polstjärnans tecken. Studier i svensk barock*, Stockholm u. Uppsala 1968 (Lychnos-bibliotek 24), daß sich Schweden spät der europäischen Renaissance- und Barockkultur anschloß, denn „de kulturbärande samhällsskikten och de ekonomiska resurserna var relativt begränsade" (die kulturtragenden Gesellschaftsschichten und die ökonomischen Resurssen waren relativ begrenzt.) Der schwedische Barock wird darum eine stilistisch wie qualitativ unausgewogene Kulturtradition, „in der eine verspätete Renaissance und ein konservativer Humanismus" Impulsen von den neusten „französischen, deutschen und italienischen Geschmacksrichtungen" zur Seite stehen. Vgl. S. 9. Über die Beschäftigung Stiernhielms mit magischen Sprachsystemen vgl. Olsson Studie Proteus rhetoricus, in: *Skaldekonstens fader*, S. 194-212, bes. S. 206.

[306] In den fünf Bearbeitungsphasen der Rede (*partes orationes*): die Erfindung der Gedanken samt Stoffsammlung in der *inventio*, die Gliederung der Gedanken in der *dispositio*, deren sprachliche und stilistische Durcharbeitung während der *elocutio*, die die Memorierung des Vortrags nutzende *memoria* und schließlich der freie Vortrag selbst, die *actio*. Vgl. allgemein Göttert, Karl-Heinz, *Einführung in die Rhetorik. Grundbegriffe – Geschichte – Rezeption*, München 1991 (UTB 1599).

sich die für die Identität einer Gruppe maßgeblichen Richtlinien des Handelns für den Einzelnen festgelegt, die in bezug auf die Bedürfnisse der Gruppe ihren Charakter durchaus verändern können. So werden z.B. Erzählungen über die mythische Vergangenheit einer Gruppe sowie Sagen und Legenden den veränderten Bedürfnissen der Gruppe angepaßt, im Gegensatz etwa zu Gesetzestexten und Verträgen, die nach Möglichkeit unverändert bleiben sollen. Die Mnemonik ist in diesem Zusammenhang das Regulativ der Selektion und eben ganz allgemein betrachtet ein solcher Mechanismus der Eingrenzung, Ausgrenzung und Umwandlung,[307] den wir hier den Disziplinierungsstrategien und somit dem Machtdiskurs zuordnen können.

Exkurs: Die Rhetorik der Erinnerung

Aus der Antike sind uns zu diesem Thema nur einige wenige Texte erhalten.[308] Soweit sie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit wiederentdeckt waren, lassen diese sich als Quellen aller folgenden Abhandlungen und Traktate über die Gedächtniskunst zurückverfolgen. Im antiken Denken war die Gedächtniskunst als eine Teildisziplin der Rhetorik untergeordnet. In den rhetorischen Schriften findet sich die Vorstellung, daß der natürlichen, dem Menschen angeborenen Fähigkeit zum Erinnern durch bestimmte künstliche Techniken nachgeholfen werden kann.[309] Dem schlossen sich in der Antike und bei den Patristen philosophisch-theologische Konzepte an, die mitunter durch eine gemäßigte, heute würde man sagen: psychologische

---

[307] Vom Ein- und Ausgrenzen als semiotischem Mechanismus spricht Lachmann, Renate, Kultursemiotischer Prospekt, in: *Memoria. Vergessen und Erinnern*, hg. v. A. Haverkamp und R. Lachmann, München 1993 (Poetik und Hermeneutik XV), S. XVII-XXVII, ohne dabei, den, wie ich meine, viel machtvolleren Aspekt der Ikonotropie im Auge zu haben. Dieser Vorgang scheint mir ein viel wesentlicherer zu sein als Ausgrenzung durch Vergessen. Vgl. zum Begriff der Ikonotropie Graves, Robert (von Ranke-), *Die weiße Göttin. Sprache des Mythos*, Hamburg 1992 (Rowohlts Enzyklopädie 404).

[308] Dieser Übersicht liegen zugrunde: Yates, Frances A., *Gedächtnis und Erinnern. Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare*, Weinheim 1990, zuerst erschienen: *The Art of Memory*, London 1966; Volkmann, Ludwig, Ars Memorativa, in: *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlung in Wien*, N.F. Bd. III (1929), S. 111-200; Hajdu, Helga, *Das mnemotechnische Schrifttum des Mittelalters,* Budapest 1936; Blum, Herwig, *Die Antike Mnemotechnik*, Hildesheim u. New York 1969 (Spudasmata XV); Carruthers, *Book of Memory*. Eine Bibliographie zum Thema (Stand: Januar 1992) bieten Berns, Jörg Jochen u. Neuber, Wolfgang u.a., Ars memorativa. Eine Forschungsbibliographie zu den Quellenschriften der Gedächtniskunst von den antiken Anfängen bis um 1700, in: *Frühneuzeit-Info* 3 (1992) H. 1, S. 65-87.

[309] Man schreibt den Sophisten die Erfindung der künstlichen Gedächtnisorte zu, da diese als Meister und Lehrer der Beredtsamkeit in der Lage sein mußten, längere Reden und schwierige Gedankengänge ohne Manuskript vortragen zu können. Es sind sophistische Schulvorträge von 400 v. Chr. bewahrt, an denen abzulesen ist, daß das Gedächtnis zu diesem Zwecke künstlich trainiert wurde. Vgl. Hajdu, *Das mnemotechnische Schrifttum*, S. 15f.

Haltung hinsichtlich der Möglichkeiten des künstlichen Gedächtnisses gekennzeichnet waren.[310] Neben der Anstrengung, die sich auf den Fleiß und die Konzentration richtete, wurde besonders von Quintilian kein anderer Weg als wirklich förderlich befunden, denn er war der Meinung, das Gedächtnis würde durch die künstlichen Mittel eher überladen.[311]

Diese künstlichen Mittel ergaben sich aus der Weiterentwicklung der an und für sich simplen Beobachtung, daß rhythmisch gebundene und gereimte Sprache und ganz besonders geschmacklose oder unsinnige Merkverse dem Gedächtnis leichter einzuprägen sind. Weil diese primitiven Gedächtnisstützen aber beim Memorieren längerer, ungebundener Texte und Reden nicht ausreichten, entwickelte man ein Verfahren, das dem forensischen Redner das Memorieren noch weiter erleichterte: Ein zu erinnernder Gedanke sollte in ein symbolhaftes Bild transformiert werden, da das im Gedächtnis von Natur aus leichter haften bleibt. Damit geht die Idee des künstlichen Gedächtnisses von einem Paradox aus. Etwas schwer zu Merkendes solle, um den Redner zu entlasten, verdoppelt werden und der Gedächtnisaufwand nicht nur auf das Memorat selbst, sondern auch auf die Gedächtnisbrücke, den symbolischen Stellvertreter, ausgeweitet werden. Da aber eine Rede naturgemäß aus mehr als nur einem Gedanken besteht, war das Problem zu lösen, wie die Ordnung der in symbolische Bilder transformierten Gedanken ge- und bewahrt werden konnte. Die naheliegende Lösung war die, im Gedächtnis größere, zusammenhängende „Plätze" einzurichten, in denen die bildlichen Stellvertreter der Gedanken im wahrsten Sinne des Wortes aufgestellt werden konnten. Man muß sich das so vorstellen, daß ein Redner oder Prediger, während er sprach, in Gedanken durch

---

[310] Platon trennt deutlich zwischen Mneme und Anamnesis, also zwischen dem, was wir heute gemeinhin als dem sich Erinnern bezeichnen, und einer bewußten Anstrengung, das früher schon einmal Erworbene durch gezielte Assoziation wieder hervorzurufen. Für Platon ist diese Unterscheidung bedeutungsvoll, weil er aus der Vorstellung über die Anamnesis zur Vorstellung über die Präexistenz der Seele gelangt. Nur weil die Seele unsterblich und von göttlichem Ursprung ist, ist es ihr überhaupt möglich, sich zu erinnern. Bei Aristoteles in *De memoria et reminiscentia* hingegen wird zwar die metaphysische Überhöhung zurückgewiesen, aber eine Unterteilung in Erinnerung und Wiedererinnerung aufrechterhalten. Beim Erinnern betrachtet man mit dem inneren Auge ein Bild einer Sache, während man zur Wiedererinnerung aufgrund bewußter oder unbewußter affektiver Kopplungen gelangt. Was die Technik an sich berifft, empfiehlt er Übung. Aristoteles hatte der Mnemotechnik ein eigenes Buch gewidmet, das aber verloren ist. An Platons Anamnese-Vorstellung schließt Augustinus in der bekannten Meditation über das Gedächtnis in den *Confessiones* X, 8ff., an. Bei ihm findet sich die für das Mittelalter so wichtige Vorstellung über das Gedächtnis als einer von drei Bereichen der Seele neben Verstehen und Willen, die er in Analogie zur Trinität stellt. Vgl. hierzu Hajdu, *Das mnemotechnische Schrifttum*, Kap. I.1 u. II und Yates, *Gedächtnis und Erinnern*, Kap. 2.

[311] Quintilianus ist dem künstlichen Gedächtnis gegenüber kritisch eingestellt. Er hält dieses Verfahren nur dann für sinnvoll, wenn man etwas nach nur einmaligem Hören behalten muß. Ihm erscheint lediglich das Visualisieren der jeweils zu lernenden Seite oder Tafel als nützlich. *Institutionis Oratoriae*, Bd. 2, S. 586-609, hierzu auch Hajdu, *Das mnemotechnische Schrifttum*, S. 26f. u. Yates, *Gedächtnis und Erinnern*, S. 117.

ein Haus oder einen Palast resp. durch eine Kirche oder Kathedrale ging und die transformierten Gedanken in der festgelegten Reihenfolge genau da „abholte", wo er sie vorher im Geiste hingestellt hatte. Mit Hilfe dieser Methode war er dann in der Lage, der Disposition seiner Rede bzw. seiner Predigt exakt zu folgen.

Dieses topologische Verfahren, das die römischen Rhetoren von den griechischen Sophisten übernommen hatten, ist gut dokumentiert. Die wichtigste und ausführlichste Schrift, die dieses Verfahren präzisiert, ist das anonyme Werk *Rhetorica ad Herennium*, das deshalb für das Mittelalter einer der maßgeblichen Texte war, weil es neben seiner Ausführlichkeit auch mit der vermeintlichen Autorschaft Ciceros aufwarten konnte.[312] In diesem Rhetorikübungsbuch finden wir genaue Richtlinien über das Anlegen solcher imaginären Plätze. Sie sollen am besten in einer Landschaft angesiedelt werden, die als einsam gedacht wird, sie sollen sich deutlich in ihrer Form voneinander unterscheiden und dabei weder zu groß noch zu klein oder zu hell, noch zu dunkel sein. Damit die Übersichtlichkeit gewährleistet bleibt, soll jeder fünfte und zehnte Platz mit einem Zeichen versehen werden: den fünften mit einer goldenen Hand und den zehnten mit dem Bild eines Freundes, der logischerweise Decimus heißt.[313] Dann finden sich allgemeine Kriterien angeführt, die das Memorieren erleichtern, wie z.B., daß sich neue und unerwartete Dinge leichter einprägen lassen als gewöhnliche. Deshalb sollen zum Zwecke des Memorierens *imagines agentes*, also solche Bilder gewählt werden, die wegen ihrer exzeptionellen Schönheit oder Häßlichkeit leichter im Gedächtnis haften bleiben. Die Wichtigkeit einer streng beizubehaltenden Ordnung wird damit begründet, daß man imstande sein soll, die Gegenstände auch noch nach Jahren im Gedächtnis wiederzufinden.[314]

---

[312] Caplan, Harry, *Ad Herennium de ratione dicendi*, Cambridge/Mass. and London 1981 (Cicero in twenty eight Volumes. Vol. I), S. 205-225. Siehe auch Müller, Friedhelm L., *Rhetorica ad Herennium – Rhetorik an Herennius. Incerti auctoris libri IV de arte dicendi – eines Unbekannten 4 Bücher über Redekunst*, Aachen 1994.

[313] Hugo von St. Victor geht im Prolog seines Schulbuches *De tribus maximis circumstantiis gestorum* auf die Prinzipien des Lernens ein, und William M. Green faßt das Verfahren zum Anlegen eines Thesaurus so zusammen: „Data may be arranged by number, place, and time. Numbers are visualized in a line, with the proper data attached to each. For example, in memorizing the one hundred fifty Psalms, the opening words of each are associated with the proper number. According to ‚place', one fixes in the mind images of the pages of a book, together with such details as the color and shapes of the letters, and the place where the book was read." in: Green, William M., De tribus maximis circumstantiis gestorum, in: *Speculum* 18 (1943), S. 484-493, S. 484.

[314] Das künstliche Gedächtnis, die *memoria artificiosa*, wird von dem natürlichen, also angeborenen Erinnerungsvermögen, der *memoria naturalis*, unterschieden. Darüber hinaus differenzieren die römischen Theoretiker nochmals ein Verfahren zum Merken von Dingen in größeren Zusammenhängen, die *memoria rerum*, von einem für Wörter, die *memoria verborum*. Das zugrunde liegende Prinzip zur Unterstützung des Memorates ist wieder das oben beschriebene Procedere. Sowohl für das Wortgedächtnis als auch für das Sachgedächtnis transponiere man die zu erinnernde Sache, die *verba* oder die *res*, in ein

Wenden wir uns der Gedächtniskunst im Mittelalter zu, ist für unseren Zusammenhang wieder die Haltung zur antiken Rhetorik von Bedeutung. Nachdem man deren Wert bei der Missionsarbeit erkannt hatte, besann man sich immer mehr auf sie. Dadurch veränderte sich die Stellung der *memoria,* die vom fünften Platz innerhalb des Kanons der Rhetorik zu einer führenden Stellung im Rahmen der *prudentia* überwechselte. Zum Zweck der Verbreitung des Christentums unter den ungebildeten, barbarischen Völkern spielte die Unterweisung der Laien in den wichtigsten christlichen Glaubenssätzen verständlicherweise die zentrale Rolle. Einfache mnemonische Hilfsmittel dienten zunächst dazu, das Christentum in Europa überhaupt erst zu verbreiten. Im Mittelalter half dann die Mnemotechnik, den Gläubigen die verfeinerten ethischen Grundsätze einzuprägen. Bei der missionarischen Tätigkeit hingegen waren die komplizierten Anweisungen für den kunstvollen Vortrag des Redners nicht nützlich, zumal die klassischen rhetorischen Quellen nicht allgemein bekannt waren. Die neuen Glaubensinhalte und Gebete mußten den nicht Schriftkundigen mit einfachen mnemotechnischen Hilfsmitteln wie dem der gebundenen Rede,[315] die schon in den alttestamentlichen Psalmen verwendete Hilfe des Abecedarius[316] oder des Akrostichons nahegebracht werden.[317]

Man ist gut beraten, diese prinzipiellen mnemonischen Methoden von der meditativen Gedächtnispflege grundsätzlich zu unterscheiden. Die Gedächtnispflege wird im frühen Mittelalter von den Gelehrten im Zusammenhang mit Gebet und Meditation praktiziert. Für sie ist Meditation gleichbedeutend mit intensiven Gedächtnisübungen. Die Klöster waren der natürliche Ort der Mnemonik, wo der Schüler, sozusagen in Ermangelung einer Aktenablage, nur auf sein Gedächtnis zurückgreifen konnte. Da Bibliotheken lediglich in Ausnahmesituationen zugänglich waren, mußten sie in den Köpfen der Ler-

---

abstraktes Bild, die *imago*, und stelle dieses wiederum an genau festgelegte Orte, den *topoi*, den *sedes*, in erdachten oder erinnerten Gegenden, Häusern oder dergleichen im Gedächtnis auf. Anzumerken sei noch der Hinweis aus der Rhetorik an Herennius, daß man sich seine eigenen Gedächtnisbilder machen und nicht auf Vorlagen zurückgreifen solle. Das erklärt, warum mnemonische Schriften bis zum 14. und 15. Jahrhundert unbebildert waren.

[315] Zur mnemotechnischen Funktion von Metrum, Vers und Reim bei der Verbreitung christlicher Glaubenssätze siehe Ernst, Ulrich, *Ars memorativa* und *Ars poetica* in Mittelalter und Früher Neuzeit. Prolegomena zu einer mnemonistischen Dichtungstheorie, in: *Ars memorativa*, S. 73-100. Siehe hier auf S. 78 besonders den Hinweis auf die Bedeutung mnemonischer Gesichtspunkte bei Otfrids Umsetzung des Evangelienbuches in die deutsche Sprache, also dem Zusammenhang von Mnemotechnik, dem Beginn der Verschriftlichung der Volkssprache und der christlichen Propaganda.

[316] Vgl. hierzu Ernst, Ars memorativa, S. 81f. und Carruthers, *Book of Memory*, S.107ff.

[317] Diese Verfahrensweisen haben sich übrigens mit der Zeit in die uns bekannten gelehrten Klosterspiele verwandelt. Vgl. Curtius, *ELLMA*, S. 69: „das altgriechische Spiel hat die Schulmänner des Mittelalters und die Philologen der deutschen Reformation erheitert. (...) Jeder Schüler mußte einen gnomischen Vers aufsagen, der erste mit A, der zweite mit B beginnend. Luther und Melanchthon unterhielten sich mit dieser Übung auf einer Reise nach Leipzig 1539."

nenden errichtet werden. Methoden, die die Gedächtnisleistung verbesserten, dienten den Laien oder Studienanfängern zur Unterstützung des Lernvorgangs und strukturierten schließlich auch den geschriebenen Text. Die Lernmethode war eine akustisch-motorische, der Lehrer sprach das zu Lernende vor und die Schüler wiederholten es so oft, bis sie es konnten. Unterstützt wurde sie durch die strukturelle Gliederung des Stoffes, wie man sich z.B. anhand der überlieferten Tabellen und synoptischen Tafeln der Evangelien sehr gut vor Augen führen kann. Schrieb man in Prosa, wurde das Memorieren durch die Anwendung der Dialogform erleichtert. Da dies ebenfalls ausgiebig im Klosterunterricht geübt wurde, trifft man dieses Stilmittel in den didaktischen Werken des Mittelalters und der frühen Neuzeit immer wieder an.

Als sich im 11. Jahrhundert der Gebrauch der Schrift in den Kanzleien der Höfe etablierte, verlor die Rhetorik ihren geistigen Rang. Die Pflege des Gedächtnisses spielte außer für den Schüler als erster Schritt des Lernens und für den Gelehrten im Zusammenhang des mündlichen Disputierens keine größere Rolle mehr. Die *memoria* wird eine Frage der Praxis und nicht der Doxis und tritt nicht länger als *ars* in Form gelehrter Prinzipien auf.[318] In den Verwaltungen und Kanzleien praktizierte man die Rhetorik nur noch als *ars dictaminis*, eine Art Stilkunde, während man in den Klöstern die Rhetorik hinsichtlich ihrer Anwendbarkeit auf die Predigt in Form der *ars praedicandi* entwickelte.[319] Durch die damit verbundene Unterordnung der Rhetorik unter die Dialektik wird das Gedächtnis in der Scholastik eine Angelegenheit der Ethik, also der *prudentia*. Das Gedächtnis ist nicht nur eine Vorbereitung, um Texte zu schreiben und darüber zu disputieren, sondern eine notwendige Voraussetzung für die *prudentia*. Da diese Tugend Wissen voraussetzt, macht sie höchstes moralisches Handeln, also Weisheit, *sapientia*, erst möglich. Diese Einstellung findet sich schon in der Antike, in der die *memoria* als die Grundlage und darum als die nobelste Teildisziplin der Rhetorik galt. Auch hier war sie die Voraussetzung für die *prudentia*, die Tugend der klugen Voraussicht und machte moralisches Urteilen erst möglich.[320]

Wie aber verträgt sich die erstrebenswerte Tugend der *prudentia* mit den *imagines agentes* der Gedächtniskunst, die auf den ersten Blick gleichsam

---

[318] Carruthers, *Book of Memory*, S. 148.

[319] Die wichtigste Rolle bei der Entwicklung der Mnemonik zur *ars memorativa* spielten im 13. Jahrhundert die Dominikaner. Der Anstoß dazu ging nicht von einem Rhetoriklehrer, sondern von Albertus Magnus, einem Lehrer der Theologie und Logik aus. Er beschäftigte sich 1249 mit *Ad Herennium*, vgl. Carruthers, *Book of Memory*, S. 154.

[320] Durch ihr Erinnerungsvermögen wird die *prudentia* als Grund, auf dem die Gerechtigkeit steht, erkannt. Daß die Gedächtnispflege als eine moralische und charakterbildende Angelegenheit verstanden wird, erklärt zugleich, warum im Mittelalter die Heiligen mit einem phantastischen Gedächtnis begabt dargestellt wurden. Vgl. Carruthers, *Book of Memory*, S. 12-15.

von Sex und Gewalt korrumpiert zu sein scheinen?[321] Für die Scholastik, in der alle Bestrebungen auf das Jenseits ausgerichtet waren, diente das rationale Denken dem Ziel, die Seele der kommenden Welt näher zu führen. Darum stand die Beschäftigung der Seele mit irrationalen, also imaginativen Vorstellungen wie Metaphern und Poesie, nicht hoch im Kurs. Gleichzeitig war man zu der Einsicht gezwungen, daß es dem Menschen auf natürliche Weise gegeben ist, über die *sensibilia* zu den *intelligibilia* zu gelangen. Man hatte erkannt, daß die natürliche Fähigkeit des Menschen zur bildhaften Vorstellung beim Erlernen und Anwenden der scholastischen *abstracta* durchaus von Nutzen sein konnte. Das Bestreben der Scholastik, die aristotelische Seelenlehre und besonders die Nikomachische Ethik, in das bereits vorhandene christliche Konzept von Tugenden und Lastern zu integrieren, bedeutete eine Verkomplizierung des ethischen Normensystems. Daher war es wichtig, die gedächtnismäßige Aneignung der richtigen Verhaltensweisen dem gläubigen Christen mit mnemonischen Hilfsmitteln zu erleichtern. Es folgte eine Flut von Abhandlungen über die Gedächtniskunst in der Volkssprache und erneut auf Latein, mit denen die mittelalterlichen Tugend- und Lasterkataloge auswendig gelernt werden konnten, um dadurch dem Höllenfeuer und der ewigen Verdammnis zu entrinnen. Im Sinne der *ars memorativa* ist dieses komplizierte System von Tugend und Laster der Inhalt eines der bedeutendsten Werke des Mittelalters überhaupt, der *Divina Commedia*. Yates hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Dreiteilung des Werkes als Verbildlichung einer abstrakten *summa* über die Trias *prudentia*, *intelligentia* und *providentia* zu lesen ist.[322]

Das gibt einen ersten Hinweis darauf, daß das Groteske und Abscheuliche im mittelalterlichen Weltbild einen festen Bezugspunkt im Rahmen der *prudentia* hat. Dieser augenscheinliche Gegensatz zwischen der puristischen Scholastik auf der einen Seite und der Anhäufung von grotesken Bildern in den Köpfen der Gläubigen auf der anderen Seite läßt sich nur mit reinem Pragmatismus erklären. Wie an der zahlreichen Verwendung bildhafter Didaktik in Form der Kirchenmalerei,[323] der *Biblia pauperum* oder den Hand-

---

[321] Man denke etwa an die Ermahnungen über die Sünde der *curiositas*, wie sie uns in der Meditation von den cluniazensischen Benediktinern überliefert sind. Vgl. dazu Carruthers, *Book of Memory*, S. 137.

[322] Yates, *Gedächtnis und Erinnern*, S. 91. So sind dann die grotesken und plastischen Darstellungen der einzelnen Sünden der Höllenwanderung auf ihre mnemonische Funktion zurückzuführen. Vgl. Ott, Karl August, Die Bedeutung der Mnemotechnik für den Aufbau der Divina Commedia, in: *Deutsches Dante-Jahrbuch* 62 (1987), S. 163-193. Zur Bedeutung der *ars memoria* bei Sebastian Brant vgl. Knape, Joachim, Mnemonik, Bilderbuch und Emblematik im Zeitalter Sebastian Brants, in: *Mnemosyne, FS für Manfred Lurker zum 60. Geburtstag*, hg. v. Werner Bies u. Hermann Jung, Baden-Baden 1988, S. 133-178.

[323] Ein interessantes Beispiel ist die Kirche in Vika, Dalarna, die mit nachreformatorischen Kalkmalereien aus der Mitte des 16. Jahrhunderts ausgestattet ist. In diesem Material finden sich Evangeliensymbole nach der Vorlage der *Ars memorandi notabilis per figuras evangelistarum*. Vgl. die ausführliche Beschreibung der Kirche von Boethius, Gerda, *Sveriges Kyrkor Bd. 1, Dalarna*, Stockholm 1932, S. 149-219.

schriftenillustrationen und Miniaturen abzulesen ist, war der Nutzen von inneren und äußeren Bildern bei der Laienbelehrung und Überzeugung zu groß, als daß man ihn nur den Heiden überlassen konnte. Mary Carruthers hat gezeigt, daß die Illustrationen nicht nur dem Schmuck dienten, sondern auch dem Gliedern und Memorieren des Textes. Denn in einer Kultur, in der Schrift und Schreiben eine exklusive Angelegenheit ist, ist der Einzelne bestrebt, alles, was er einmal gelernt hat, ständig im Gedächtnis aufzubewahren.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, daß das Interesse an der Gedächtniskunst nur bedingt von der technischen Entwicklung der Schrift abhing.[324] Die Ursache dafür ist in der Einstellung des Mittelalters zur Überlieferung zu sehen, denn man betrachtete einen Text noch völlig losgelöst von seinem materiellen Träger in Form einer Handschrift oder eines Buchs. Der Text ist das Wesentliche,[325] das Buch oder die Handschrift sind zweitrangig und stellen lediglich eine Möglichkeit unter mehreren dar, einen Text zu erinnern und zu verbreiten. Ob ein Text den Status einer *auctoritas* erlangte, war daran abzulesen, ob ihn andere *litterati* rezipierten und verdauten. Verdauen meint hier, den Text, den man entweder gehört oder gelesen hatte, in verschiedene *loci* gegliedert, der Struktur des Gedächtnisses einzuordnen. Zur Metaphorik des Essens im Zusammenhang mit dem Gedächtnis schreibt darum Carruthers:

> Reading is to be digested, to be ruminated, like a cow chewing her cud, or like a bee making honey from the nectar of flowers. Reading is memorized with the aid or murmur, mouthing the words subvocally as one turns the text over in one's memory [...] The process familiarizes a text to a medieval scholar, in a way like that by which human beings may be said to ‚familiarize' their food. It is both physiological and psychological, and it changes both the food and its consumer. [326]

Ein Text hatte als solcher seinen Bestand und seine Autorität zuallererst in den Köpfen der Gelehrten und konnte dort auch nach eigenen Bedürfnissen verändert und mit Kommentaren versehen werden.[327]

---

[324] „For the valuing of memoria persisted long after book technology itself had changed." Carruthers, *Book of Memory*, S. 8. „Wie die Gedächtniskunst des Mittelalters zeigt, hängt die Mnemotechnik der Texte nicht an jenem zweifelhaften Fortschritt von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit, die schon ein platonischer Gemeinplatz ist." Haverkamp, Anselm: Text als Mnemotechnik / Panorama einer Diskussion, in: *Gedächtniskunst: Raum – Bild – Schrift, Studien zur Mnemotechnik*, hg. v. Anselm Haverkamp und Renate Lachmann, Frankfurt/M. 1991, S. 7-22, S. 14.

[325] Vgl. hierzu die lateinische Wortfamilie *texere*, weben; *textus*, us, m./*textum*, i, n./ *textura*, ae, f., Geflecht, Gewebe, Zusammenhang; Struktur, Machart, Stil der Rede. Allgemeiner: „Worte, die – und insofern sie – für etwas als Grund- und Unterlage dienen" (Sanders, Daniel, *Wörterbuch der deutschen Sprache*, Leipzig 1865).

[326] Carruthers, *Book of Memory*, S. 209, vgl. auch S. 164.

[327] Wir sind hier bei dem offenen Textbegriff des Mittelalters angelangt und dem Grund, warum Vorstellungen wie Urheberrecht und Authentizität (noch) nicht relevant sind.

Für eine mündliche Kultur ist die Schrift also ein sekundäres Medium neben dem viel wichtigeren Gedächtnis. Man vertraute lieber einem aus dem Gedächtnis korrekt erinnerten Text eines *litteratus* als dem „Gedächtnishilfsmittel" Handschrift, das durch einen unaufmerksamen Schreiber leicht sinnentstellt und verfälscht werden kann. Mittelalterliches Lesen hat man sich somit nicht in der Form eines hermeneutischen Zirkels vorzustellen, sondern als einen hermeneutischen Dialog zwischen zwei Gedächtnissen. Sentenzensammlungen dienen insofern gedächtnisstützenden Zwecken, während ein Florilegium als ein Studienführer zur Organisation eines geordneten Gedächtnisses verstanden werden kann.[328] Sehen wir uns darum unter diesen Voraussetzungen noch weitere poetologische und ästhetische Bestandteile des *Dialogus* näher an.

Text, Bild und Memoria

Poetische Bilder waren seit der Antike ein unumgänglicher Bestandteil der Poetik, bei deren Entwicklung und Anwendung es neben Anschaulichkeit und Eingänglichkeit auch um Wissenssicherung geht, die über den schulischen Gedächtnisdrill erreicht wurde. Die meisten traditionellen poetischen Elemente der Sprache können funktionell von ihrem Ursprung her darum auch als mnemonische Hilfsmittel verstanden werden. Die oral-poetry-Forschung hat diese und andere sprachliche Formeln wie Metrum, Rhythmus und Reim, aber auch körperliche Rhythmen in Form von Atem und Puls oder Tanz und Gesang als gedächtnisstützende Elemente bei der Arbeit des Sängers einer präliteralen Kultur erkannt.[329] Diese Mittel halfen, das Wissen einer Kultur aufzubewahren und weiterzureichen und dienten praktischen Zwecken des kulturellen Prozesses. In dem „toten" schriftlichen Archiv einer literalen Gesellschaft werden sie dann als redundante Elemente sprachlicher Verdichtung aufgefaßt und weitgehend wegrationalisiert.

Aus der Einsicht der mündlichen Kultur, daß Vergessen das Gegenteil von Gerechtigkeit ist, leitet sich das Bedürfnis ab, die relevanten Ereignisse einer Gesellschaft vor dem Vergessen zu bewahren.[330] Antike Darstellungen zur Gedächtniskunst fangen darum gerne mit der Anekdote über den Dichter Simonides von Keos (ca. 556-468 v. Chr.) an,[331] der angesichts eines für mehrere Menschen todbringenden Unfalls die mnemonische Kraft der bildli-

---

[328] Carruthers, *Book of Memory*, S. 169 u. 174.

[329] Heinz Schlaffers Einleitung zu: Goody, Jack; Watt, Ian; Gough, Kathleen, *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*, Frankfurt am Main ²1991, S. 7-23.

[330] Mnemosyne als Personifikation des Gedächtnisses in der griechischen Mythologie ist gleichzeitig auch die Mutter der neun Musen. „Sie ist es, welche die Helden und Toten vor Vergessenheit bewahrt, ihr ist es zu verdanken, daß der Ruhm der Götter und das Andenken vergangener Zeiten im Liede erhalten bleiben." Hajdu, *Das mnemotechnische Schrifttum*, S. 11.

[331] Die Legende liefert Cicero in *De Oratore* II. 86 und Quintilian geht noch einmal in *Institutiones Oratoriae* XI, 2. 16 darauf ein.

chen Vorstellung entdeckte. Dank der Hilfe der Götter entging er bei einem Festmahl als einziger einer Katastrophe, bei der alle anderen Teilnehmer des Festes zu Tode kamen. Während der Feier wurde er an die Türschwelle des Hauseingangs gerufen, wo zwei Jünglinge zu Pferd, in Wahrheit die Dioskuren, auf ihn warteten. Als er die Schwelle übertrat, stürzte hinter ihm im selben Moment das Dach des Hauses ein, begrub alle Festteilnehmer unter den Trümmern und verstümmelte sie bis zur Unkenntlichkeit. Er blieb als einziger von der Katastrophe verschont, so daß es ihm später möglich war, alle übrigen Teilnehmer mit Hilfe der Imagination der Sitzordnung, die während des Festmahls herrschte, zu identifizieren.

Den Alten zeigte die Anekdote, daß das Gemüt am besten behalten kann, wenn es die Dinge, die es entweder über den Gehörsinn oder beim Nachdenken erhalten hat, mit dem Gesichtssinn koppelt. Neben dem Umstand, daß die Aufmerksamkeit auf die Ordnung der Dinge eine Voraussetzung dafür ist, sich dieser bei Bedarf auch wirklich zu erinnern, wird der Zusammenhang von Erinnerung und Tod in dieser dem Mythos nahestehenden Geschichte anschaulich dargelegt. Nach Stefan Goldmanns Studie zum Thema mit dem bezeichnenden Titel „Statt Totenklage Gedächtnis" hatte Simonides mehrere Funktionen inne. Er ist mit den Dioskuren im Bunde, deren mythische Funktion darin besteht, die Seelen der Toten in die Unterwelt zu begleiten, so daß sie als „chtonische Heroen zum Sinnbild des Wechsels von Tod und Wiedergeburt" werden.[332] Simonides ist also ein Schwellenkundiger, denn es ist kein unwichtiges Detail, daß das Haus des Skopas genau dann einstürzt, als Simonides dessen Schwelle überschreitet. Im Verbund mit diesen grausamen Zwillingen[333] ist er Dichter und Schamane zugleich, der die Schwelle zwischen Leben und Tod gefahrlos übertritt. Als Vermittler zwischen den Lebenden und den Toten ist er als Dichter von Chorlyrik wie Grabinschriften und Totenklagen durch seinen Beruf der Verwalter des Gedächtnisses. In der Legende kommt das dadurch zum Ausdruck, daß er sich an die Sitzplätze, d.h. die Grabstätten der Einzelnen genau erinnern kann.[334]

Diese Hinweise zu dem Erfinder der Mnemonik führen zu der Einsicht, daß die Gedächtniskunst von jeher mit dem Totenkult und dem Agon genauso verknüpft ist, wie mit dem Schamanismus und dem Ahnenkult.[335] Die

---

[332] Goldmann, Stefan, Statt Totenklage Gedächtnis. Zur Erfindung der Mnemotechnik durch Simonides von Keos, in: *Poetica* 21 (1989), S. 43-66, S. 54.

[333] Ibd. S. 48f.

[334] Sein Gesang hatte angeblich eine magisch-kathartische Ausstrahlung, die „das Grab zum Altar, die Klage zum Preislied und die Trauer in Erinnerung" verwandelte. Es ist die Aufgabe des Dichters, in seinen Klageliedern anschauliche Bilder vom Leben der Toten zu geben, und so das Grab in einen Ort des Gedächtnisses, „Trauer in Tradition und ruhmreiches Angedenken" zu übersetzen. Ibd. S. 58.

[335] Die Gedächtniskunst erwuchs aus der Praxis des Ahnenkultes und war in der Antike als Technik des Erinnerns für den forensischen Redner gedacht. Auf den Zusammenhang von religiösen Riten und Mnemotechnik im Mittelalter hat Le Goff, Jacques, *Geschichte und*

Gedächtniskunst ermöglicht die Verwandlung von Trauer in Erinnerung und hilft der Bewältigung des Todes insofern, als die Toten durch bestimmte Riten an festgelegte Orte, die *sedes* (*loci, topoi*) gebannt werden können. Als man im Mittelalter allmählich die Bedeutung der Rhetorik bei der Missionierung erkannte, kam es darum auch zu einer Rückbesinnung auf die Antike und die Kenntnis der Eloquenz. Im Zusammenhang mit der Popularisierung der Klosterwissenschaften im Spätmittelalter und der Renaissance wurde dabei das magisch-archaische Substrat der Gedächtniskunst wiederbelebt.[336] In der mittelalterlichen Andacht beispielsweise findet ein Gespräch mit den Toten in der Kirche an den Altären der einzelnen Heiligen statt, und macht diese Altäre zu topographischen Gesprächsstationen für den Dialog mit den Toten.

Vor diesem Hintergrund wird die Eingangszene des *Dialogus* bedeutungsvoll: im ersten Satz treffen wir König Salomon, wie er voll Weisheit und Reichtum auf dem Thron seines Vaters, *super solium Dauid*, also auf dem Sitz/Sarg seines Vaters David, thront. Darauf folgen die Beschreibungen dieser beiden merkwürdigen Personen gleich Gedächtnisbildern, sowie die Genealogien des Königs und des Bauern ähnlich einer Gedächtniskette. Aus der Sekundärliteratur wissen wir, daß Markolf durch die Tradition als Teufel, Narr und Dämon ausgewiesen ist. Innertextlich erfahren wir von seiner Mutter, daß diese einer toten Nachbarin denselben Dienst erweist, den in der griechischen Mythologie Simonides übernimmt: „Min Modher legger sin gran Hustrus Öghon til/ ty hon wil döö“[337] – sie erscheint aus dieser Perspektive also selbst als eine Schwellenkundige, eine Schamanin.

Gedächtnis, Frankfurt am Main 1992, S. 102f. hingewiesen. Auf die Bedeutung der Genealogie, der Geschichte der Ahnen, als „Ausgangspunkt und Inhalt der Gedächtniskunst“, machte wiederum Goldmann, Statt Totenklage Gedächtnis, S. 62 aufmerksam.

[336] Was einer Rückkehr zu nicht-arbiträren Zeichenmodellen gleichkommt: „Die Suspendierung der Arbitrarität ist besonders in der Renaissance wirksam geworden, wo kabbalistisch-hermetischer Einfluß gerade außerhalb der offiziellen Institutionen eine breite Aufnahme fand.“ Assmann, Aleida, Probleme der Erfassung von Zeichenkonzeptionen im Abendland, in: *Semiotik: Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, hg. v. Roland Posner u.a., Bd. 1, Berlin 1997, S. 710-729, S. 719 u. 724. Dies wird in der Kopplung mit der Gedächtniskunst insofern bedeutsam, als den Memoraten im Gedächtnisraum magische Kraft zugestanden wird, und die „Semiotik des beseelten Kosmos auf die (ägyptische) Spätantike zurückgeht, die als hermetisches Wissen in der Renaissance wiederentdeckt und in der Goethezeit gegen das mechanische Weltbild aufgeboten wurde.“ S. 724. Ausgehend davon, daß etwa der göttliche Camillo glaubte, alle Ungläubigen und Heiden mit seiner mystisch-magischen Mnemonik gewinnen zu können, war es dann kein großer Schritt mehr bis zu Leibniz und dessen Idee einer Über-Wissenschaft, die auf dem Boden der als magisch betrachteten Mechanismen der Gedächtniskunst der Renaissance steht. Bei der Ausweitung der *ars memorativa* zur *ars combinatioria* wird eine geheime Beziehung zwischen der Konstitution des Menschen und der Welt unterstellt. Verbunden mit Zahlenmagie entsteht die Idee, auf die Korrespondenz zwischen Mikro- und Makrokosmos Einfluß nehmen zu können.

[337] (Meine Mutter macht ihrer Nachbarin die Augen zu, denn diese will sterben.)

Darüber hinaus bekommt nun auch die ungewöhnliche Ausführlichkeit der Personenbeschreibungen gleich zu Anfang des Geschehens im *Dialogus* eine andere Bedeutung. Nachdem das Szenarium kurz mit drei Sätzen aufgespannt ist, folgen die Beschreibungen wie ein Frontispiz, das ganz offensichtlich so angelegt ist, wie es die Tullische Tradition als Gedächtnisstütze empfiehlt. In *De Oratore* hatte Cicero unter bezug auf Simonides geschlossen, daß das Gemüt über den Gesichtssinn am leichtesten zu bewegen sei. Er ging davon aus, daß das Erinnerungspotential der Seele durch Anschaulichkeit zu steigern sei. Genauso konstatiert der Autor der pseudociceronianischen Schrift *Rhetorica ad Herennium* im 22. Kapitel, daß das Gedächtnis nun einmal so gebaut sei, daß es langweilige und alltägliche Dinge nicht leicht behält. Darum gibt er den Rat, Bilder zu wählen, jene *imagines agentes*, die sich durch ihre ausgesprochene Schönheit, Häßlichkeit oder Lächerlichkeit leicht einprägen lassen. Dieser Punkt erinnert an die Beschreibung des Markolf und seiner Frau, die vor diesem Hintergrund geradezu als Personifikationen solcher *imagines agentes* erscheinen, denn daß ein literarisches Bild die Aufgabe der grotesken Illustration übernehmen kann, hatte Carruthers bemerkt: „A textual picture, however, is as good as a painted one in addressing memoria, for it can be painted in memory without the constraints of paint and parchment."[338] Indem sie in bezug auf Miniaturen und Bilder in Handschriften den Zusammenhang der Kontamination von Text und Bild vorführt, kann sie zeigen, daß diese dazu dienen, das Gedächtnis des Anwenders emotionell zu stimulieren. Dadurch bekommen die oftmals beim modernen Leser Verwunderung hervorrufenden grotesken Marginalillustrationen genauso einen funktionellen Sinn wie die aufwendige Personenbeschreibung des Markolf und seiner Frau.

Weiter illustrieren die inner- und außertextlichen bildhaften Darstellungen des Bauernpaares auf einer äußeren Ebene die Umkehrung des höfischen Schönheitsideals, das als satirisches Element der *mundus-inversus*-Ästhetik zugerechnet wird. Nach mittelalterlicher rhetorischer Vorstellung muß beispielsweise im Sprichwortduell die Zuordnung eines „niedrigen" Spruches zu einem ernsten dessen Erinnerungspotential erhöht haben. Damit soll aber nicht nur Lachen erzeugt werden, sondern es sollen durch die Übersteigerung der Komik in die Groteske die Gefühle der Rezipienten aus

---

[338] Carruthers, *Book of Memory*, S. 230. Von Plutarch ist der Ausspruch des Simonides überliefert, er nenne die Malerei stumme Dichtung und die Dichtung sprechende Malerei. Vgl. Yates, *Gedächtnis und Erinnern*, S. 34f. und Goldmann, Statt Totenklage Gedächtnis, S. 59. Damit erhalten wir den Hinweis, den Ursprung der rhetorischen Konventionen bei der Verbildlichung der Dichtung in der inneren Logik der Gedächtniskunst zu suchen. Die lebendige Stimme organisiert sich in Bildern, um als topographisch geordnetes Erinnerungsmaterial abrufbar zu sein. Der Gedächtniskünstler tritt in einen Dialog mit dem bildlich überlieferten Memoriamaterial und bringt die Bilder wieder zum Reden. „Das Wort gerinnt zum Bild, wenn es schweigen soll und verflüssigt sich wieder während des Vortrags; im Kontext des Memorierens stehen mithin Wort und Bild, wie Rhetorik und Hermeneutik, in einem komplementären Verhältnis". Goldmann S. 59f.

didaktisch-mnemonischer Absicht heftig berührt werden. Im Zusammenhang mit der Pflege des Gedächtnisses hatte die Groteske die klar umrissene Funktion des Gedächtnisstimulus. Emotionen und Affekte dienten als Schlüssel der *memoria*, der den Prozeß des Erinnerns in Gang zu setzen hatte. Dadurch läßt sich nun auch der vormals eher nebensächliche Umstand erklären, daß Markolfs Frau Politana in der Funktion eines blinden Motivs eingesetzt wird. Indem sie nach ihrem kurzen Auftritt vor dem König gänzlich aus der Handlung verschwindet, wird sie als grotesker Körper im Verhältnis zum Erzählgeschehen isoliert: sie hat ihre Funktion als Träger einer grotesken Erscheinung und der *imago agens* erfüllt und kann somit wegfallen.[339]

Damit ist ein wichtiger Hinweis dafür geliefert, warum die Personenbeschreibungen isoliert überliefert werden konnten, wie etwa die Tradierung der Eingangsszene in der Handschrift Cgm 713 oder die ikonographische Darstellung des Markolf und seiner Frau im mittelalterlichen schwedischen Kirchenraum illustrieren. Das steigende Interesse an Traktaten zur *ars memoria* während der Renaissance verdeutlicht, daß man sich das Aneignen des explosionsartig ansteigenden Wissens mit Hilfe künstlicher Methoden erleichtern wollte – ein Verfahren, das eben *per figuras* funktionierte. Aus dieser Perspektive muß der suggestiven Beschreibung des Bauern und seiner Frau in der Eingangsszene des Textes und die gemalten Bilder an den Pfeilern der Kirche die unterstützende Funktion innerhalb des Erinnerungsprozesses zuerkannt werden. Das gleiche gilt für das festgelegte Holzschnittprogramm der Drucktradition. Es wurde bereits hervorgehoben, daß der *Dialogus* beim Eintritt in das Druckmedium und in die Volkssprache seine äußere Textkonzeption in der Weise verändert, daß den kürzeren Schwankepisoden jeweils ein Holzschnitt beigeordnet wird. Die Forschung hat weiter geklärt, wie diese Bildkompositionen den Text unterstützen sollen.[340] Darüber hinaus können die Bilder als ein für den jeweiligen Zusammenhang konstitutives Kommunikationselement bestimmt werden, denn ihnen kommt die gleiche Bedeutung zu wie anderen Textelementen, die ausgelassen werden können oder nicht.

Vor dem Hintergrund der Gedächtniskunst läßt sich das noch genauer schematisieren. Die Funktion des Bildprogramms besteht darin, als Memorat zu der einzelnen epischen Skizze die Aufnahme derselben zu erleichtern. Jede Episode wird genau von einem Holzschnitt vertreten, der gleich einer *imago agens* die Situation verfestigt, die die Episode initiiert hatte. Dabei ergibt sich durch die Bildausstattung eine eigenartige Verdoppelung des Erzählgeschehens, die auf zwei Ebenen abläuft: auf einer narrativ-

---

[339] Zur Funktion der Figuren im Dienst der Handlung in den frühen Romanen siehe Lugowski, Clemens, *Die Form der Individualität im Roman*, Berlin 1932, erneut 1970 und dann zweite Auflage Frankfurt/M. 1994.

[340] Curschmann, Marcolfus deutsch.

textmäßigen und auf einer bildhaft-imaginativen. Die einzelnen schwankhaften Szenen können genauso wie die sie begleitenden Holzschnitte als jene Bilder aufgefaßt werden, die in einen *memoria*-Raum plaziert werden sollen. Dieser text- und illustrationsmäßige Bildersaal wird damit gemäß den in den Köpfen der Gelehrten bereits vorhandenen kanonischen Salomontexte einsortiert. Illustrationen von Texten in dieser Zeitstufe sind somit als ein zusätzlicher Komfort zu verstehen, der mit dem Text angeboten wird. Dieses Angebot kann als der Versuch des neuen Druckmediums gedeutet werden, in der Phase der Übergangszeit die gelehrte, schon länger chirographisch verschriftlichte Kultur, durch die *imagines agentes* über die mündliche kognitive Gedächtnisfunktion hin anzusprechen.

Die Kalkmalereien können in einem größeren heilsgeschichtlichen, die Holzschnitte in einem textinternen Zusammenhang als wohlbedacht aufgestellte Gedächtnisbilder verstanden werden, die den Rezipienten eine heuristische Struktur als Grundlage des mnemotechnischen Verfahrens bereitstellt. Die Rhetorik und mit ihr das Gedächtnis wird als oberstes Strukturierungs- und Sinnprinzip des Spätmittelalters erkannt und stellt somit eine auf Gewohnheit beruhenden, prärationalen Vorgehensweise dar, die den Emotionen die primäre Rolle überläßt und der Logik die sekundäre. Diese Rezeptionsweise, auf die auch der *Dialogus* ausgerichtet ist, spricht immer erst die Emotionalität des Betrachters oder Lesers an,[341] bevor dann durch Deduktion eine bestimmte Erinnerung, wie z.B. heilsgeschichtliche Fakten, als separate Erscheinung abgeleitet werden.

Der Text und seine volkssprachlichen Übersetzungen erscheinen aus dieser Blickrichtung als gelungener Versuch einer Synthese der gemischt literalen und literalen Kultur.[342] Gelungen deshalb, weil er sich zuerst als Schulbuch, zum Erlangen der Literalität, dann auch als Unterhaltungsbuch in den folgenden Jahrhunderten bewährte und erst im Zuge der reinen Literalität verschwindet.

Fazit: Funktionszusammenhang Schule

Die Texte in der handschriftlichen Überlieferung des lateinischen *Dialogus* und dessen volkssprachliche Übersetzungen ließen den Schluß zu, daß „der >Dialogus Salomonis et Marcolfi< in unterschiedlichen Fassungen in humanistischem oder theologischem Umfeld und im Zusammenhang der

---

[341] Carruthers, *Book of Memory*, S. 201.

[342] Dabei muß betont werden, daß die Grenzen zwischen der oralen und literalen Kultur nicht abgeschlossen sondern durchlässig sind. Es wird, wie Luhmann betont, nie entweder nur mündlich oder nur schriftlich kommunziert, sondern beide Kommunikationsmöglichkeiten stehen zur Wahl und beeinflußen einander. Hier wird m.E. der Gebrauch von Bildern wichtig. Vgl. Luhmann, Problem der Epochenbildung, S. 20.

Schule überliefert ist".[343] Von den erhaltenen fünf Übersetzungen ins Deutsche aus den Handschriften weist vor allem der früheste, Cgm 3974, aber auch Rep. II 159 auf schulischen Gebrauchszusammenhang. Besonders die Handschrift Cgm 3974 richtet sich in erster Linie an Lateinlernende, indem sie den Text auf Latein und Deutsch und mit Illustrationen versehen bietet. Die in diesem Kodex enthaltene lateinische Kurzfassung des Textes stammte ursprünglich aus katechetischem Zusammenhang und ist in Cgm 3974 zum Zwecke der geistliche Unterweisung gelangt. Die verschiedenen Fassungen des *Salomon und Markolf* dienen hier „verschiedenen Sprach- und Bildungsebenen (lat.-dt.) und unterschiedlichen Verwendungsbereichen (Übersetzung für geistliche Unterweisung im Unterricht und privates Interesse an der Ergänzung zu einer Vollform)".[344] Nimmt man die Illustrationen hinzu, wird der Zusammenhang mit dem gedächtnismäßigen Lernen deutlich. Von den lateinischen Drucken ist besonders die Redaktion der *Collationes* in die Nähe von Schule und Universität einzuordnen.[345] Die *Proverbialia Dicteria* des Andreas Gartner, die den *Dialogus Salomonis et Marcolfi* mittradieren, deuten auf den humanistischen und theologischen Schulkanon hin und schließen auch seine Nutzung in Form eines Hausbuchs für den gelehrten Laien nicht aus.

Diese Ergebnisse über den Gebrauchszusammenhang des Textes, die mit Hilfe der Überlieferungsträger im ersten Teil dieser Arbeit ermittelt wurden, konnten von der Untersuchung über die poetologischen und ästhetischen Voraussetzungen des lateinischen *Dialogus* bestätigt und präzisiert werden. Es konnte gezeigt werden, daß eine Gattungstaxonomie eher dem modernen Bedürfnis entspricht, und daß man sich im Mittelalter und der frühen Neuzeit um solche Fragen der Zuordnung nicht kümmerte. Auch hielt man es in älterer Zeit offensichtlich nicht für nötig, für solche „Anfängertexte" ausführliche poetologische Anweisungen zu verfertigen. Vielmehr gehen die für das Mittelalter maßgeblichen rhetorischen Schriften immer schon von einem Leser aus, der über gewisse Grundkenntnisse in der Rhetorik verfügt.[346] Vor diesem Hintergrund muß der Humor des Textes verstanden werden. Der oder die Verfasser des *Dialogus Salomonis et Marcolfi* haben offenbar die Absicht verfolgt, auf der Basis der ironischen Verkehrung eines Streitgedichts einen Progymnasmata-Text zu schreiben. Den Jungen sollen lateinische Syntax und rhetorische Anfängerübungen in ironischer Brechung

---

[343] Griese, *Salomon und Markolf*, S. 31. Vgl. hier wieder die Aufstellung der überlieferten Hss, samt deren Inhalt. „Mindestens drei der erhaltenen >Dialogus<-Handschriften weisen in das Umfeld der Schule", S. 73.

[344] Um nochmal Griese, *Salomon und Markolf*, S. 196 zu zitieren.

[345] „In Deventer sind es am Ende der 80er und in den 90er Jahren sogar zwei Drucker, Paffraet und Breda, die die Fassung der >Collationes< regelmäßig – vermutlich für die Schule oder für Universitätsstudenten – druckten." Griese, *Salomon und Markolf*, S. 65.

[346] Ganz offenkundig ist das z.B. in den Schriften zur *ars memoria*. Dazu auch Schmale, J., Die Bologneser Schule der Ars dictandi. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 13 (1957), S. 16-34, S. 27.

auf unterhaltsame Weise nahegebracht werden.

Somit kann Suchomskis Beobachtung bestätigt werden, daß unsittliche Texte bei der Unterweisung der Jugend nicht nur entschuldbar waren, sondern auch gerne verwendet wurden, da sie „in sprachlich-stilistischer Hinsicht *nützlich* sein" konnten.[347] Die Verkehrung des Erhabenen ins Grobe und Groteske diente dazu, die Aufmerksamkeit der Schüler zu wecken und zu behalten, und sie ihrem Auffassungsvermögen gemäß anzusprechen. Während der lateinische Grundtext in erster Linie an den Lateinschüler adressiert war, sollten mit den volkssprachlichen Übersetzungen des *Dialogus* auch ungebildete oder halbgebildete Laien angesprochen werden. Im Unterschied zu anderen Schultexten bietet der *Dialogus* die ironisch-humoristischen Wendungen der Übungen. Um zu verstehen, welche geläufigen Schultexte damit parodiert werden, wurden die Texte, die im Umkreis des *Secundus* entstanden sind, vorgestellt. Geht man weiter davon aus, daß die meisten, wenn nicht alle schriftkundigen Menschen der damaligen Zeit, ja mitunter bis ins 18. Jahrhundert hinein, die Literalität über diese Art von Übungen erlangt haben, würde das den Erfolg der volkssprachlichen Versionen des *Dialogus* über so einen langen Zeitraum erklären.

War es die ursprüngliche Absicht des *Dialogus*, in Form einer parodistischen Verkehrung der Progymnasmata als Schulbuch zu dienen, stand die Parodie der Verwendung des Textes als lateinischem Übungstext offensichtlich nicht im Wege. Indem der Text eine scherzhafte Zitatensammlung mit Adaptionen indoeuropäischer Märchenmotive kombiniert, folgt er dem Prinzip der *imitatio*, das in der Antike aufkommt und im Spätmittelalter immer wichtiger wird. Er bedient sich der Märchenmotive als *publica materies*, d.h. als stoffliches Gemeingut und formt aus diesen die Rhetorik- und Grammatikübungen.[348] Die *imitatio* war als Theorie – soweit vorhanden – und Technik sowohl für die schulische als auch für die allgemeine literarische Praxis für viele Jahrhunderte maßgeblich. Dem poetologischen Ideen der *imitatio* als höchstes Bildungsideal, der *studia humanitatis*, ist noch der Humanismus verpflichtet.[349]

---

[347] Suchomski, Jürgen, *<Delectatio> und <Utilitas>. Ein Beitrag zum Verständnis mittelalterlicher komischer Literatur*, Bern u. München 1975, S. 70, die Hervorhebung ebd.

[348] Vgl. Cizek, *Imitatio et tractatio*, S. 35, zur Bedeutung der *imitatio* beim höfischen Lernen: Wenzel, Überlegungen zu Hof und Schrift, S. 69.

[349] Nach dem scholastischen Denken verbildlicht das *signum-res*-Konzept die dualistische Struktur aller Texte und der Welt. Diese von Gott eingerichtete Differenz zwischen einer Sache und ihrem Sinn, konnte in ihrer allegorischen Bedeutung lediglich von einigen autorisierten Männern gültig gedeutet werden. Die verbalinspirierte Bibel wird dabei das ästhetische Maß. Damit zu konkurrieren wäre eitel. Die *imitatio* ist somit die einzige Weise, sich zu der von Gott vollendeten Schöpfung zu verhalten. Während der Zeit des Humanismus hingegen übte man sich in der *imitatio*, um sich das Geistesgut der Antike anzueignen, das zur zweiten Natur des Menschen werden sollte. Dabei spielte neben der *imitatio* auch die Gedächtniskunst eine hervorragende Rolle, um die Ziele der *studia*

Nun läßt sich in Ansätzen die Frage beantworten, was mit diesem Schultext bei der Übersetzung in die Volkssprachen geschah. Die erste Vermutung, er habe als Übersetzungshilfe gedient, kann mit Hinweis auf die Ausstattung und Verbreitung der volkssprachlichen Übersetzungen bereits abgewiesen werden.[350] Statt dessen wird der Umstand wichtig, daß die konzeptuellen und textuellen Veränderungen der verschiedenen Übersetzungen und Bearbeitungen des lateinischen Grundtextes inhaltlich nicht sehr gravierend sind. Zwar wurden tendenzielle Veränderungen in der Aussage dadurch erreicht, daß die Übersetzer einzelne Sprüche oder Schwänke weglassen und so Milderungen oder Verstärkungen der grobianischen Tendenzen bewirken. Doch sind diese Abweichungen nicht so prägnant, als daß es gerechtfertigt wäre, von einer Adaption des Stoffes durch die jeweils vorherrschenden Mode- und Epochenströmungen oder „Akt[en] volkssprachig-schöpferischer Anverwandlung im Geist der eigenen Zeit" zu sprechen.[351]

Der Vorrang der formalen vor den inhaltlichen Aspekten wird bei der Übersetzung natürlicherweise abgeschwächt, wenn nicht umgekehrt. Der auf den formalen Eigenschaften des Textes beruhende Anwendungszusammenhang wird schwerpunktmäßig auf inhaltliche Aspekte verschoben, so daß der Inhalt zur Aktualität in den Volkssprachen beitragen konnte. Der aktuelle Bezug wird in den gesellschaftlichen Veränderungen dieser Zeit zu suchen sein, als dem Markolf als Vertreter des Bauernstandes besonderes Interesse entgegen gebracht wurde. Das gilt für Deutschland am Ende des 15. und 16. Jahrhunderts genauso wie für Schweden bis zum 17. Jahrhundert, wo inhaltliche Aspekte, die durch die Übersetzungen in den Vordergrund rücken, mit politischen und mentalen Prozessen gekoppelt werden sollen. Wenn es die Intention des lateinischen Grundtextes war, mit Hilfe der komischen Elemente die Aufmerksamkeit des Schülers auf lateinische syntaktische Spezialitäten und Argumentationstechniken zu richten, geht mindestens der erste Aspekt bei der Übersetzung verloren. Komik sollte im Mittelalter niemals Selbstzweck sein und wird darum mit einem stilistischen Übungsaspekt verbunden, der verständlicherweise bei der Übersetzung aus dem Lateinischen abgeschwächt wird. Dadurch tritt der Unterhaltungscharakter des Buches in den Vordergrund, dessen Inhaltsanalyse hier vor der Einordnung seiner Funktion vom 15. bis 17. Jahrhundert vorgenommen wird.

Die bisher eingekreisten poetologischen und ästhetischen Voraussetzungen des *Dialogus Salomonis et Marcolfi* und seiner volkssprachlichen Übersetzungen weisen somit in die literarische Praxis von spätmittelalter-

---

humanitatis zu erreichen. Vielmehr noch als das Mittelalter war die Renaissance das Zeitalter der Gedächtniskunst. Vgl. Buck, Die „Studia Humanitatis", S. 279ff.

[350] Das hatte auch schon Curschmanns Analyse ergeben in: Marcolfus deutsch, S. 193ff.

[351] Curschmann, ‚Salomon und Markolf' (‚Volksbuch'), Sp. 538.

licher Schule und städtischer Öffentlichkeit.[352] Da die Literatur während des Hochmittelalters hauptsächlich von der Rezeption innerhalb der Klostermauern geprägt war, kommt es bei deren Kontakt mit der städtischen Kultur zu einem *crossover* von christlicher Dogmatik und heimischen Substrat. Das hat m.E. eine Funktionsverschiebung klösterlicher Texte durch Anwendung in Teilen der städtischen Gesellschaft mit sich geführt. Diese entdeckte nun ihrerseits die Schrift als das Machtpotential des Glaubens und macht sie für eigene Zwecke nutzbar. Wie aber funktionierte ein scholastischer Schultext in volkssprachlicher Übersetzung in städtischem Umfeld? Da der *Dialogus* auf Latein und in Übersetzung vom spätmittelalterlichen und barocken Empfinden als satirischer Text betrachtet wurde,[353] beginnen wir hier mit der Klärung der Frage, inwieweit man ihn auch heute noch als solchen bezeichnen kann.

---

[352] Vgl. hierzu allgemein Ennen, Edith, Stadt und Schule in ihrem wechselseitigen Verhältnis vornehmlich im Mittelalter, in: *Rheinische Vierteljahresblätter* 22 (1957), S. 56-72.

[353] Vgl. z.B. im *Grobianus*: „Auch Satyros bring mir ein par/ Und der Waldgött ein grosse schar./ Den Pfaffen auch von Kalenbergk/ Der trib sein tag vil narrenwerck./ Vergiß mir auch Marcollfum nit/ Und bring den Ulenspiegel mit/ Und was sonst sind für grobe gsellen/ Die mit zur arbeit helffen wöllen./ Auch schöner baurenmetzlin vil/ So treiben wir guot affenspil." In: *Friedrich Dedekinds Grobianus, verdeutscht von Caspar Scheidt*, hg. v. Gustav Milchsack (NDL Bd. 34/35), Halle 1882, S. 11f. Vgl. auch den lateinischen Text in: *Fridericus Dedekindus: Grobianus*, hg. v. Aloys Bömer (LLD Bd. 16), Berlin 1903. Beides sind kritische Ausgaben des Textes. Eine neuere Ausgabe wurde besorgt von Barbara Könneker: *Friedrich Dedekind: Grobianus, De Morum Simplicitate. Grobianus, von groben Sitten und unhöfischen Gebärden. Deutsche Fassung von Caspar Scheidt*, Darmstadt 1979, hieraus das Zitat.

II. Genus satiricum

Ist der *Dialogus Salomonis et Marcolfi* eine Satire?

Die Fachliteratur zum Thema Satire lehrt, daß dem lateinischen Mittelalter satirischer Inhalt oder humoristische Themen niemals Selbstzweck waren, sondern immer mit der *utilitas*-Funktion verbunden auftreten.[354] Satirischer Inhalt war im Mittelalter gleichbedeutend mit Lasterschelte, denn der Sünder war die lächerliche Gestalt schlechthin, der man zum Zweck der Besserung den Spiegel vorhalten muß. Zur Gestaltung des *speculum mundi perversi* sind dem Satiriker alle Mittel recht und auch zugestanden, denn die von ihm verfolgte Absicht ist augenscheinlich selbstlos und löblich und den augustinischen Vorwurf der prahlerischen Eitelkeit mit Worten kann man ihm nicht machen.

Aus dieser inhaltlichen Funktion ergaben sich gattungsmäßige Richtlinien, die sich für die Satire bis zum 16. und 17. Jahrhundert als normativ erwiesen. Sie sind in der mittelalterlichen rhetorischen Stillehre verankert, den *genera dicendi*, wie sie von Horaz und Vergil ausgehend formuliert wurden. Augustinus hatte dann in *De doctrina christiana* (IV 34) von der Anpassung der Redeweise an den Stoff gesprochen, und im Mittelalter entwickelte man daraus die über den Donat, dem gängigsten Schulbuch des Mittelalters, auch im Unterricht vermittelte Auffassung,[355] daß der soziale Status der literarischen Person die Stilebene bestimmt. Indirekt wirkte sich dadurch die Ständeordnung, die als gottgegeben angesehen wurde, systematisierend auf die eigentlich gattungsübergreifende Literaturform der Satire aus. Ihr zugrunde liegt der Gedanke, daß jede Inordination als unberechtigtes Aufbegehren von Einzelinteressen gegenüber denen Gottes und somit als Umkehrung des Zeitlichen vor der Ewigkeit begriffen werden konnte. Diese Gedanken sind maßgeblich für die gesamte didaktische Seite der mittelalterlichen Literatur.

In seinen stilistischen Normen folgt das Mittelalter allgemein den klassischen ethischen Idealen vom Zusammenhang der Tugendsysteme, *virtutes*

---

[354] Dieser Darstellung liegen folgende Werke zugrunde: Beyer, Jürgen, *Schwank und Moral. Untersuchungen zum altfranzösischen Fabliau und verwandten Formen*, Heidelberg 1969; Brummack, Jürgen, Zu Begriff und Theorie der Satire, in: *DVjs*, Sonderheft 1971, S. 275-377; Hess, Günter, *Deutsch-Lateinische Narrenzunft. Studien zum Verhältnis von Volkssprache und Latinität in der satirischen Literatur des 16. Jahrhunderts*, München 1971 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters Bd. 41); Klopsch, *Einführung in die Dichtungslehren*; Könneker, Barbara, *Satire im 16. Jahrhundert. Epoche – Werke – Wirkung*, München 1991; Suchomski, *<Delectatio> und <Utilitas>*.

[355] Klopsch, *Einführung in die Dichtungslehren*, S. 110f.

dicendi, und dem angemessenen Redeausdruck und Verhalten, *decorum vitae*. Quintilian beschäftigt sich eingehend mit dem Decorum, denn nach Aristoteles war der angemessene Stil in den drei Bereichen von *pathos*, *ethos* und *pragma* zum Ziel der Glaubwürdigkeit anzulegen. Daß eine Entsprechung von Stil und Gegenstand erwartet wurde, ist mit der mittelalterlichen Dichotomie von *res* und *verba* in Verbindung zu setzen, der Forderung, daß das Wort und die Sache, also die Rede und der behandelte Gegenstand, in eine angemessene Beziehung zueinander gebracht werden. Diese Forderung wurde nicht nur gegenüber geistlichen Texten, sondern im Prinzip bei allen Kunstarten angewandt und bildet eines der wichtigsten ästhetischen Kriterien des Mittelalters und der Renaissance.[356]

In seiner deutschen Übersetzung von Erasmus' *Encomium Moriae sive Laus Stultitiae* schrieb Sebastian Franck an den Rand des Textes folgende Bemerkung: „Decorum persone / wolstan der person / ist wann man einer jeden person jr red anmu^{o}t / art vnd affect gibt / Als eim bawrn ba^{e}wrische red / einem narren na^{e}rrische".[357] Wie hier von Franck hervorgehoben wird, war dem närrischen, satirischen Gegenstand vornehmlich das niedere Stilniveau, *humilis* (*vilis*, *rusticitas*) angemessen. Es ist, neben *mediocris* und *gravis*, eine der drei Qualitätsstufen der rhetorischen Stilebene, in der das Maß des *ornatus* in Relation zu der Würde der zu behandelnden Sache ermittelt wurde. Das Mittelalter leitete den Begriff des Satirischen bekanntlich noch von Satyr, Satyrspielen und Saturnalien ab und stellte damit die Nähe zum Bocksgesang (Ekloge), *sermo caprinus*, her.[358] Dadurch war das satirische Genus mit dem vulgären, bäurischen und groben – unter Rückendeckung der antiken Autoren – in Einklang gebracht, und die niedrigen Stände waren von der Stil- und Gattungslehre zum vorzüglichen Gegenstand satirischer und moraldidaktischer Poesie etwa der Neidhart-Tradition erklärt. Die niedere Stilebene zeichnet sich durch einen ausgesprochenen Unterhaltungswert aus, *delectatio*, der jedoch, untrennbar mit der *utilitas*-Funktion verbunden, den lehrhaften Gehalt auf amüsante Weise vermitteln sollte. Indem man das sündhaft-satirische Verhalten der niederen Stilebene und den Gebrauchsformen der Alltagssprache wie den „einfachen" Leuten zuordnete, konnte man Kritik gleichzeitig durch die soziale Distanz zu den Akteuren von sich fernhalten. Man könnte sagen, daß je näher das Mittelalter in der künstlerischen Darstellung an die Alltagswirklichkeit heranreicht, desto komischer und lächerlicher wird die Darstellungsweise. Das trifft besonders auf das Repertoire an satirischen und moraldidaktischen Exempla zu und wurde auch auf den profanen Bildbereich ausgeweitet.

---

[356] Vgl. hierzu den Artikel Decorum von U. Mildner u. I. Rutherford im *HwBdR*, Sp. 423-452.

[357] Franck, *Morie Encomion* Bl. 2^{r}, zitiert nach Hess, *Deutsch-Lateinische Narrenzunft,* S. 80.

[358] Die *comedia* wird parallel dazu etymologisch von *comos* (*villa*) und *odos* (*cantus*), also *villanus cantus* abgeleitet, und ist so dem niedrigen bis mittleren Stilniveau zugeordnet. Vgl. Suchomski, *<Delectatio> und <Utilitas>*, S. 221ff.

In dem Zusammenhang ist es aufschlußreich, die Darstellung des Bauern in den Fastnachtspielen zum Vergleich heranzuziehen. Sein Auftritt auf dieser Bühne dient nicht der Unterweisung und Orientierung anderer Bauern, wie etwa die Bußpredigten, sondern der Unterhaltung des Bürgertums. Darum kommt in ihnen der Bauer in der Hauptsache als Narr vor, der wegen seines Äußeren (*eselsoren, gauchsfedern und narrenkappen*),[359] Gutgläubigkeit, Triebhaftigkeit und Anmaßung in der Art der Standesüberhebung verspottet wird, indem er z.B. unbotmäßig das Schwert schwingt. Gleichzeitig ist der Rückschluß, wir hätten es hier mit einer Stereotype in der Darstellung des Bauern in solchen Spielen zu tun, nicht möglich. Das positivere Bauernbild, wie man es aus dem *Dialogus Salomonis et Marcolfi* herauslesen kann, zeigt als Kontrast die Ambivalenz des Bildes, in dem der Bauer entweder als Ernährer und somit von den übrigen Ständen Ausgebeuteter oder, wie im *Dialogus,* als überlegener Narr auftreten kann. Die höfische und städtische Bevölkerung fürchtete nämlich weniger das revolutionäre Potential des dritten Standes als vielmehr dessen Aufstreben aufgrund wachsender finanzieller Macht.[360] Innerhalb der Stadt diente die Bauernfigur der Fastnachtspiele der Identitätsfindung der städtischen Bevölkerung, wie z.B. der Nürnberger Handwerkerschaft, die sich durch das Bauernklischee von den unzivilisierten Landbewohnern abzuheben und abzugrenzen wünschte. Darum wird mit der Bezeichnung „grob" bald alles verbunden, was nicht dem höfischen Ideal und den sich anbahnenden bürgerlichen Normen entspricht. In „den lateinisch-deutschen Glossarien des 15. und frühen 16. Jahrhunderts war *Comedia* als *puren-gesang, grob gesang, beurisch gedicht* oder *dorp sangh* wiedergegeben worden,"[361] und schließlich wurden mit „grob" die bäuerischen Sitten schlechthin bezeichnet.[362]

---

[359] Wuttke, Dieter, *Fastnachtspiele des 15. und 16. Jahrhunderts*, Stuttgart [6]1998, Nr. 10, <Hans Folz>, Die Liebesnarren. Ein spil von narren, V. 5ff., S. 82: „Dardurch sie worden sein zu toren,/ Darumb sie tragen esels oren,/ Gauchs federn und die narren kappen./ Als ir sie wol all seht umb trappen."

[360] Vgl. z.B. Brant, Sebastian, *Das Narren Schyff*, cap. 82, von burschem uffgang.

[361] Diefenbach, Lorenz, *Novum Glossarium Latino-Germanicum mediae et infimae aetatis*, Aalen 1964, S. 102. Hinweis und Zitat aus Hess, *Deutsch-Lateinische Narrenzunft*, S. 78. Vgl. auch Suchomski, *<Delectatio> und <Utilitas>*, S. 89f. Auch der mittelalterliche *comedia*-Begriff ist nicht eindeutig. Suchomski S. 94 macht deutlich, daß damit nicht die Gattung Komödie, etwa eines Terenz, sondern unterschiedliche komische Stoffe gemeint sind. Faral schreibt dazu: „Il est donc évident qu'il considérait la comédie comme une variété du genre narratif." In: Faral, Edmond, Le fabliau latin au moyen âge, in: *Romania* 50 (1924), S. 321-385, S. 327.

[362] Bezeichnenderweise wird in der *Ars memorativa* des Anton Sorg von 1490 das Wort „grob" gerade mit einem unter tanzenden Bauern sich anbahnenden Streit illustriert. Vgl. Raupp, Hans-Joachim, *Bauernsatiren. Entstehung und Entwicklung des bäuerlichen Genres in der deutschen und niederländischen Kunst ca. 1470-1570*, Niederzier 1986, S. 120, Abb. 113 u. S. 121f.

Als wichtigste Kriterien der Satire können somit die niedrige Stilebene und die ungekünstelte, einfache Gebrauchssprache, die mitunter dialogisch strukturiert ist, angeführt werden.[363] Es läßt sich leicht feststellen, daß eine „realistische" Darstellung den Gegenstand in rhetorischer Hinsicht auf die niedrige Stilebene festlegt und funktionell mit der satirischen Didaktik in Einklang bringt. Eine eindeutige Festlegung in der Stoßrichtung der Satire ist dadurch aber nicht unbedingt gegeben. Das ist ein Problem, das sich schon bei der Deutung der Komik in den Fastnachtspielen stellt und die satirische und komische Literatur und Ikonographie des Mittelalters überhaupt betrifft. Es ist nämlich nicht immer eindeutig auszumachen, ob die Figur des Bauern in diesen Werken das Mittel der Satire oder dessen Gegenstand ist. Der gattungsgenerierenden Funktion der Satire liegt die Einsicht zugrunde, daß sich Ständedidaxe, und das meint im Spätmittelalter in der Hauptsache Ständepredigt, und die zunächst lediglich als unterhaltend angesehene Literatur der Schwänke und Fastnachtspiele einander gegenüber stehen. In der Ständepredigt wird jedoch jeder Stand gleichermaßen kritisiert und dessen Laster hervorgehoben. Das muß nicht unbedingt mit einem politischen Impetus verbunden sein, wie mitunter unterstellt wurde, sondern zielt darauf ab, den göttlichen *ordo* wiederherzustellen und aufrechtzuerhalten. Im Fall der unterhaltsamen und komischen Literatur hingegen sollen einzelne Außenseiter oder Reizfiguren, wie der dumme Bauer, die untreue Frau, die böse Alte oder der vertrottelte Ehemann dem Spott und der Verachtung ausgesetzt werden.

Eine Tradition stereotyper Beschreibungen des Bäuerischen findet sich bereits in den klassischen Schriften. In der lateinischen Komödie beispielsweise war der Bauer der Exponent der Rüpelhaftigkeit, eine Tradition, die in der volkssprachlichen Literatur seit dem Ende des 12. Jahrhunderts weiter fortgesetzt wird.[364] Seitdem ist man es gewöhnt, dem Bauern im Typus des „narrenhaften Bauerngecken, Schlemmer und Raufer der Dorfpoesie" zu begegnen, wie er in dem umfangreichen Genre der „farblosen moralischen Betrachtungen über die unterdrückte, arme und selbst sündige Masse des Landvolkes" oft dargestellt worden ist. In diesem Kontext ist der Markolf im spätmittelalterlichen Deutschland „der einzige literarische Vertreter eines halbrevolutionären Bauerntyps", wie man ihn z.B. aus der französischen Literatur gewöhnt ist.[365] Parallel zu diesem Typus finden sich im selben Genre

---

[363] Diese Kriterien gelten offensichtlich auch für seine ikonographische Darstellung, da der Markolf an den Wänden in Husby-Sjutolft im Dialog mit seiner Frau abgebildet ist.

[364] „Es ist interessant zu sehen, wie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts Gattungsanalogien und parallele typologische Bezüge zwischen antiken und zeitgenössischen volkssprachlichen Formen hergestellt werden. In einer Hierarchie dieser Formen erscheint dabei das Fastnachtspiel als literarische Gattung, die verschiedene subliterarische und vorliterarische Typen einer höchst aggressiven und vom Volksbrauchtum bestimmten gesellschaftskritischen Mündlichkeit ablöst und überwindet." Hess, *Deutsch-Lateinische Narrenzunft*, S. 382f.

[365] Hügli, *Der deutsche Bauer im Mittelalter*, S. 111 u. 113. Ich halte die Bezeichnung

frauen- und judenfeindliche Erzählstoffe wie z.B. die streitsüchtige, ehebrecherische Frau, die gerne in diesem Milieu angesiedelt wird.[366] Das erklärt weiter, warum das einzige erhaltene judenfeindliche Motiv Meister Alberts, die Judensau, gerade im Bildprogramm von Husby-Sjutolft anzutreffen ist, in dem die Präsenz des Bauernpaares an den Pfeilern mitten im Langhaus bereits das niedrige Stilniveau anklingen läßt.

Das 15. Jahrhundert als Übergangszeit zwischen Mittelalter und Neuzeit ist eine Periode von umfassender wirtschaftlicher und geistig-kultureller Veränderungen, in der es zu einer umfangreichen Produktion von satirischen Texten kommt.[367] Die unflätigen Schimpfreden, die *verba vulgaria et sordida*, werden zur allgemeinen dichterischen Praxis, in der das *genus satiricum* durchaus zur Legitimierung der Volkssprachen beigetragen hat.[368] Man kann sich sehr gut vorstellen, wie über die Lasterschelte und über die mit ihr verbundenen satirischen Kleingattungen, Laienpredigten und Schwankdichtungen der Sünder in affektvoller Weise beeinflußt werden soll. Um aber den *indoctus*, den Ungelehrten, wirklich zu erreichen, war man gezwungen, die Lasterschelte in der Volkssprache zu verfassen.

In diesem Zusammenhang sei nochmals darauf hingewiesen, wie stark im Mittelalter die Vorstellung vorherrschte, daß die Ausbildung zum *literatus* eine moralische Angelegenheit war.[369] Der damaligen Ansicht des Klerus gemäß, muß der Sünder sich vor allem deshalb verfehlen, weil er über die heilsgeschichtlichen Folgen seines Handelns nicht genügend unterrichtet ist,

---

„halbrevolutionär" hier für unzutreffend. Die Verfasserin weist darauf hin, daß die Figur des Bauern vor dem Hintergrund der üblichen Genreliteratur ungewöhnlich ist. Vgl. auch die Einschätzung bei Graus, František, *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*, Köln u. Wien 1975, S. 60: „Zwar gab es vereinzelt „Helden" auch in der bäuerlichen Welt, wie etwa das schlaue Bäuerlein „Einochs" ([...]) oder der grobschlächtige Markulf (...). Diese Vorgänger des neuzeitlichen Schelmenromans und die Verspottung des Ritterideals durch seine Travestierung ins Bäuerliche konnten jedoch nie eine literarische, geschweige denn eine historische Überlieferung begründen."

366 Bastian, Hagen, *Mummenschanz. Sinneslust und Gefühlsbeherrschung im Fastnachtspiel des 15. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1983, passim.

367 Diese Meinung wurde infrage gestellt. Hess, *Deutsch-Lateinische Narrenzunft*, S. 9 bezeichnet sie als „ein zum Überdruß tradiertes Klischee", dazu zuletzt wieder zustimmend Könneker, *Satire*, S. 34f.

368 Für das Deutsche vgl. Hess, *Deutsch-Lateinische Narrenzunft*, S. 79: „Die Struktur des *sermo iocosus* wird Kriterium eines neuen ‚Gattungs'-Bewußtseins, das zwischen Volkssprache und Latinität und außerhalb der poetologischen Normen einen neuen diffusen Gattungsumkreis mit neuen Traditionslinien etabliert, die sich vom Autoren- und Rollenkanon der antiken Latinität gelöst haben." Inwieweit das auch für Schweden zutrifft, wäre einer eingehenderen Prüfung wert.

369 Vgl. dazu ausführlicher den Exkurs zur Gedächtniskunst. Diese Einstellung wird im Humanismus in das Konzept der *studia humanitatis* eingehen. Die Humanisten waren der Meinung, daß der Mensch sich durch die humanistische Bildung von seinem Naturzustand hin zu einem Kulturzustand entwickeln würde, in dem auch eine moralische Vervollkommnung gesehen wurde. Vgl. Buck, Die „Studia Humanitatis", S. 275: „Die Bildung verhilft dem Menschen zur ‚humanitas', der menschlichen Gesittung in ihrer Vollendung".

denn sonst würde er gar nicht erst so dumm handeln. Aus dieser mittelalterlichen Denkweise leitet sich das Grundverständnis des Sünders als *idiota*, als Ungebildetem ab, und erst vor diesem Hintergrund kann z.B. die Radikalität in der Erneuerung der Kritik eines Erasmus im *Lob der Torheit* von 1511 verstanden werden. Diese satirische Schrift ist die erste, die mit scharfer Zunge sogar gegen die Intellektuellen ihrer Zeit zu Felde zieht und damit eine ganz andere Stoßrichtung verfolgt als das 17 Jahre früher entstandene erste satirische Werk in deutscher Sprache, das *Narrenschiff* des Sebastian Brant von 1494. Dieses war noch ganz in Sinne der Ständesatire gehalten und wurde auch so von den Zeitgenossen verstanden.[370]

Aber: *Non decent stultum verba composita.*[371] Dieses Bibelzitat pointiert die Funktion des Stils, der höchst absichtlich nicht elaboriert sein sollte und mit dem der Beginn der Volkssprachen verknüpft ist. Der schmucklose Stil der Prosa steht in der literarischen Tradition der Humilitas, die nach Augustinus (*De doctrina christiana* 4, 12ff.) durch die Autorität der Bibel nicht nur gerechtfertigt, sondern auch wünschenswert war. Auerbach hatte die Zurückweisung einer Hierarchie von Werten unterschiedlicher Lebens- und Erfahrensbereiche als konstitutiv für den *sermo humilis* erkannt.[372] Damit ist das Grundthema des *Dialogus* angesprochen, das sich darin als eine wichtige theologische Angelegenheit erweist und hier an einem Text verwirklicht wird, an dem wohl ursprünglich die Zöglinge einer Klosterschule ihre rhetorischen und stilistischen Kenntnisse vertieft haben. Wie alle solche Übungen dienten sie dem Ziel, den jungen Männern die christliche Predigtpraxis nahe

---

[370] Ihm wurde von einem Zeitgenossen, dem Abt Trithemius von Sponheim, in ehrenvoller Anerkennung und in Anlehnung an Dantes Werk, die Bezeichnung *divina satyra* angetragen. Sie bezieht sich eher auf verschiedene Aspekte des Werkes als auf dessen Gesamtkonzept: „Nämlich als Lehr- und Strafdichtung von universalem Geltungsanspruch, die durch den Rückgriff auf antike Gattungs- und Formelemente einerseits der einheimischen Moralsatire neue Aussage- und Wirkungsmöglichkeiten erschloß, andererseits aber die durch sie in verwandelter Gestalt zu neuem Leben erweckte Satire der Römer in christlich-religiöse Deutungshorizonte hineinstellte." Könneker, *Satire*, S. 57. Siehe auch Hess, *Deutsch-Lateinische Narrenzunft*, S. 87, wo sich der Hinweis befindet, daß Dantes *Divina Commedia* sogar noch am Ende des 18. Jahrhunderts als Satire aufgefaßt wurde.

[371] Prov. 17, 7: „Dem Toren stehen hochtönende Worte nicht an."

[372] Auerbach, Erich, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958, S. 25-63, bes. S. 22: Ansatz seiner Ausführungen zum Stil des Mittelalters „wurde die Augustinstelle De doctrina christiana IV, 18". Hier offenbart sich natürlich ein Widerspruch zwischen der antiken Forderung des *Decorums* und der zutiefst christlichen Hochachtung des *sermo humilis* als Ausdruck der *humilitas Christi*. Vgl. dazu die Bemerkung von Jauß über den „latenten Ausdruck zweier Mittelalterbilder": „das eine (...) von Ernst Robert Curtius monumentalisierte, behauptet die substantielle, in einem Netzwerk von Motiven sichtbare Kontinuität des klassischen Erbes der Antike; das andere, vor allem durch die Forschung von Erich Auerbach repräsentiert, sieht in den unantiken Erscheinungen des sermo humilis (...) die spezifischen Züge der christlichen Poetik und Kunst des Mittelalters." Jauß, Hans Robert, Die klassische und die christliche Rechtfertigung des Häßlichen in mittelalterlicher Literatur, in: *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*, hg. v. H. R. Jauß, München 1968 (Poetik und Hermeneutik III), S. 143-168, S. 00.

zu bringen. Die einfache Sprache des Textes, die wie die Sprache Christi an die orale Überlieferungstradition anknüpft, sowie dessen Einprägsamkeit weisen m.E. auf seine Anwendung im rhetorischen Anfängerunterricht hin.[373]

Die Funktion der Komik im Rahmen des *genus satiricum* leitet sich also neben dem Horazischen *miscere utile dulci* auch aus dem bei Quintilian erwähnten *stulta reprehendere facillimum est, nam per se sunt ridicula*[374] ab. Mit diesen Formulierungen wird die didaktische Notwendigkeit begründet, den *illiterati*, den Latein unkundigen Laien und Narren, mit Hilfe der satirischen Schreibart, der „schimpfflichen rede", den rechten Weg zu weisen. Daraus erklärt sich die grobe Redeweise, die in der Zeit der Verschriftlichung und Blüte des *Dialogus* beliebt war und für die Luther heute noch bekannt ist. Diese didaktische Narrenschelte hat der beginnenden Verschriftlichung der Volkssprache Vorschub geleistet und sie zunächst auch gerechtfertigt.[375]

Das bedeutet aber nicht, daß die in der Volkssprache verfaßten Narrenschelten von einfacher Machart sein müssen, ganz im Gegenteil. Die rhetorische Analyse von Sebastian Brants *Narrenschiff* beispielsweise hat gezeigt, daß dieses Werk von einem strengen Formwillen in Anschluß an die römische Verssatire geprägt ist. Das Versmaß des *Grobianus* wiederum erweist sich bei der Analyse als ironische Nachahmung des Ovid.[376] Wichtig für diesen Zusammenhang ist, daß dies der *illiteratus* natürlich nicht bemerken konnte, der gebildete Mann hingegen wohl. Ein Gelehrter wird auch das Überlegenheitsgefühl gegenüber denjenigen ausgekostet haben, die über den Inhalt eines didaktischen Gebrauchstextes belehrt werden sollen, ohne dessen kunstvolle Ausformung zu bemerken. Diese doppelte Funktion findet sich bei vielen satirischen Texten und hat den satirischen antiken Autoren einen Platz im Schulkanon der mittelalterlichen Schule eingebracht.[377] Auch

---

[373] Der Stil der Prosa harmoniert mit den stilistischen Ausführungen der Holzschnitte der deutschen Drucktradition, die ebenfalls wenig elaboriert und schmucklos auf das Wesentliche konzentriert sind. Hier steht die Typisierung der Personen durch deren charakteristische rollenmäßige Kleidung der bei Auerbach beschriebenen Aufwertung von alltäglichen Handlungen oder Gegenständen gegenüber. Diese sind nicht mehr zu niedrig, um nicht doch, wenn auch mit einfachen Mitteln, zuerst durch den Text beschrieben und dann im Holzschnitt dargestellt zu werden.

[374] Rahns Ausgabe S. 742f.: „Törichtes zu tadeln, ist leicht genug; denn es ist schon an sich lächerlich."

[375] So ist es kein Zufall, daß das bekannte Zitat „wer dem ungelerten wil/ Schreiben, der muºß schimffen vil" von dem Franziskaner Thomas Murner stammt. Vgl. *Schelmenzunft*, hg. v. M. Spanier, Berlin, Leipzig 1925, V. 19f. In seinem anderen bekannten Werk, der *Narrenbeschwörung*, heißt es außerdem „Zuº latyn far ich mit wysen, zuº tütsch muß ich mit narren reysen". Hg. M. Spanier, Berlin, Leipzig 1926, V. 118f.

[376] Zum *Narrenschiff*: In dieser ersten Satire in deutsche Sprache, die auch von den Zeitgenossen als solche bezeichnet wurde, wirkte die römische Verssatire formgebend auf den Text. Vgl. Könneker, *Satire*, S. 30f. Über den *Grobianus* vgl. Correll, *The End of Conduct*.

[377] Henkel, Nikolaus, Zur Rezeption der römischen Satiriker um 1500, in: *Befund und*

beim *Dialogus* konnte lediglich der *literatus*, oder der Schüler, der im Begriff ist einer zu werden, das planvolle Muster der Progymnasmata bemerken.

Es läßt sich also feststellen, daß die didaktische Aussage des *Dialogus* und seiner Übersetzungen nicht eindeutig auf dem Aspekt der Narrenschelte liegt wie etwa im *Narrenschiff*, das Hess in seinen drei Idealtypen der Satire des 16. Jahrhunderts dem *divina-satyra*-Typus zurechnet.[378] Keiner dieser drei Typen trifft auf den *Dialogus* zu, und man fragt sich, ob er heute überhaupt als Satire gelten kann, oder ob man sich mit der Beobachtung von Zügen einer satirischen Schreibweise begnügen muß. Ein Blick in die Sekundärliteratur zur Satire bestätigt diese Meinung, denn weder Könneker, Gaier oder Hess gehen näher auf den *Dialogus* und seine volkssprachlichen Übersetzungen ein. Tatsächlich findet sich im *Dialogus* auch kein eindeutig positiver Standpunkt, von dem aus ein vermeintlicher Erzähler die Sünden und Narrheiten von bestimmten Menschen rügt. Dem Sünder wird hier nicht in Form einer Negativfolie der Spiegel vorgehalten und es wird keine Ausdrucksweise der verkehrten Welt, die für die Moralsatire typisch ist, geschaffen.[379] Es läßt sich weiter keine Position der Strafrede ausmachen, noch gibt es eine für die satirischen Schriften typische Vorrede, die als eine Art Gebrauchsanweisung jedem Mißverständnis vorbeugen wollte.[380] Die fehlende Vorrede legt den Schluß nahe, daß man nicht befürchtete, das Benehmen des Markolf würde zur Nachahmung anregen. Das deutet darauf hin, daß durch die „Gattungsbestimmungen", die dem Text beigegeben wurden (*dialogus, altercatio, contradictio* etc.), der Gebrauchszusammenhang den Zeitgenossen klar war.

Auch wenn man nach heutigen Überlegungen der Gattungszuordnung den *Dialogus* nicht als Satire rechnet, wurde er dennoch von seinen Zeitgenossen unmittelbar so aufgefaßt. Das legt schon die eindeutige Konnotierung des Bauernsujets mit dem *sermo humilis* und dem *genus satiricum* nahe. Daraus läßt sich die Überlegung ableiten, daß der *Dialogus Salomonis et Marcolfi* und seine Übersetzungen wohl eher im Laufe der Ausbildung des satirischen Genres während des Spätmittelalters dazu gezählt wurden, ohne

---

Deutung, FS f. H. Fromm, hg. v. K. Grubmüller u.a., Tübingen 1979, S. 451-469. Siehe auch MacPherson, D., Roman Comedy in Renaissance Education, the Moral Question, in: *Sixteenth-Century Journal* 12 (1981), S. 19-30.

[378] Vgl. Hess, *Deutsch-Lateinische Narrenzunft*, S. 84f. Er unterteilt in seiner „typologischen Gliederung" die Typen *divina satyra*, *satyra illudens* und *satyra ludens*, also göttliche, schmähende und spielende Satire. Dabei ist anzumerken, daß Hess sich der fließenden Grenzen zwischen den Gattungen sowie zur didaktischen und komischen Literatur bewußt ist.

[379] Vgl. Hess, *Deutsch-Lateinische Narrenzunft*, S. 76.

[380] Ein gutes Beispiel für diesen Zusammenhang stellt der Hinweis auf dem Titelblatt zum *Grobianus* dar, dort heißt es: „Liß wol diß büchlin offt vnd vil/ Vnd thu° allzeit das widerspil."

von Anfang an dafür konzipiert gewesen zu sein.[381] Man hat die Nähe zur Eulenspiegeltradition und zu ähnlich angelegten Figuren wie dem Kahlenberg gesehen, ohne sich darum zu kümmern, ob der *Dialogus* auch dem Inhalt nach als Satire bezeichnet werden kann. Vermutlich hat die Hauptfigur des Romans, der unanständige Bauer, als *persona humilis* bereits als Signal für die Zuordnung zum *genus satiricum* ausgereicht.

Wie die Kalkmalereien in Husby-Sjutolft illustrieren, ist er auch in Schweden während des 15. Jahrhunderts als satirische Figur aufgefaßt worden. Der Anlaß dazu läßt sich nun vor dem hier geschilderten Hintergrund präzisieren und Meister Alberts Darstellung des Bauern und seiner Frau an den Wänden der Kirche auch kulturhistorisch einordnen. Da diese Figuren im satirischen Gestus tradiert sind, soll ermittelt werden, wie das von den Rezipienten, mit denen wohl die freien schwedischen Bauern gemeint sind, aufgefaßt wurde. Um der Frage nachzugehen, inwieweit die Wirkung des Sujets von den Auftraggebern und dem Maler intendiert und bewußt eingesetzt war, sind einige Kontextualisierungen nötig, die in den Fußnoten noch etwas mehr Raum erhalten.

Die Kalkgemälde in Husby-Sjutolft und Meister Alberts Verhältnis zu Sten Sture und Jakob Ulvsson

Meister Albert gilt als einer der besten mittelalterlichen Kirchenmaler Schwedens, der sich „an Qualität, Vielfältigkeit und Variationsreichtum" weit über die Kirchenmaler seiner Zeit erhebt.[382] Albert und seine Werkstatt waren vornehmlich in Stockholm und Uppland zwischen ca. 1460 und 1510 tätig. Während dieser Zeit stattete er in der Gegend über 30 Kirchen mit Malereien aus und gehörte, wie die heute noch bewahrten *tänkeböcker*, die Stockholmer Stadtprotokolle, belegen, mit zu den angesehensten und bestbezahlten Malern. Daß seine Schule seit den 70er Jahren des 15. Jahrhunderts die Mälarengegend dominierte, paßt gut zu der Annahme, daß er 1465 die Bürgerrechte in Arboga erhielt und zu dem Zeitpunkt wohl schon Meister war.[383] Ab 1473 kommt er häufiger in den Stockholmer *tänkeböcker*

---

[381] Den lateinischen Text rechnet man nicht eigentlich zur satirischen Literatur, die im allgemeinen in Versform abgefaßt war. Im Mittelalter sind kaum Prosatexte überliefert, die die Bezeichnung *satira* im Titel tragen. Vgl. Kindermann, Udo, *Satyra. Die Theorie der Satire im Mittellateinischen. Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte,* Nürnberg 1978 (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 58), S. 25.

[382] Weidhagen-Hallerdt, Margareta, *En vägvisare till Albert Målares kyrkor*, hg. v. U. Johansson u. M. Weidhagen-Hallerdt, Helsingborg 1992, S. 6.

[383] Vermutlich wurde er gegen 1440 geboren, hat sich aber 1473 in Stockholm durch Heirat mit einer Anna, Witwe eines Meister Johan, dessen Werkstatt er übernahm, etabliert. Aus den Jahren 1479 bis 1508 sind zehn verschiedene Notizen zu Albert aus den *tänkeböcker* überliefert. Es finden sich auch Hinweise, daß Albert an der Produktion eines Altarschrankes für das Nådentalkloster beteiligt war, doch ist es umstritten, ob er auch

vor, sowohl als Maler (*Albrickt malere),* wie auch als Perlensticker (*Albrickt perlestyckare*) bezeichnet. Für einen spätmittelalterlichen Handwerker ist diese Tätigkeitskombination nicht ungewöhnlich, sie bietet sich für die Gegend sogar an und findet sich häufig. Während des Winters konnten die Broderien der kirchlichen Textilien nach den Vorlagen angefertigt werden, nach denen man bereits während der hellen Sommermonate die Kalkmalereien an den Kirchenwänden gestaltet hatte.

Die Kirche in Husby-Sjutolft wird in ihrem ältesten Kern, einer gotischen Saalkirche, um 1300 datiert. Im 15. Jahrhundert errichtete man einen Glockenturm und eine Kirchenvorhalle, während das Holztonnengewölbe durch eines aus Ziegel ersetzt wurde. Gegen 1480 betraute man dann den angesehenen Stockholmer Maler Meister Albert damit, das Gewölbe, die Wände und die Vorhalle der Kirche mit Wandmalereien auszustatten. Die meisten der von Albert und seiner Schule angefertigten Gemälde wurden aber im 17. und 18. Jahrhundert auf Grund des herrschenden puritanischen Geschmacks überkalkt.[384] Als man dann gegen Ende des 19. Jahrhunderts auf den Meister wieder aufmerksam wurde, legte man die Kalkgemälde mehrerer Kirchen frei und restaurierte sie' nach dem damaligen Kenntnisstand. Das Programm der Kalkmalereien, das Meister Albert in Husby-Sjutolft anlegte, läßt sich heute hingegen nur noch teilweise besichtigen, denn bei der Freilegung der Wandgemälde 1877 konnten nur die Wände und die Vorhalle, nicht aber die Decke von der weißen Putzschicht befreit werden. Die übrigen Bilder sind von der harten Restaurierung betroffen und haben einiges an Authentizität verloren.

Obwohl sich Albert höfisch beeinflußt zeigt und Grotesken und *drôleries* malte, war er, wie die bewahrten Gemälde illustrieren, in der Motivwahl sehr an das Alte und Neue Testament gebunden. Durch zwei Umstände läßt sich erklären, daß sich abwechslungsreiche Motive aus dem Alten Testament in seinen Kirchen heute verhältnismäßig häufig finden:[385] Zum einen sind in den Kirchen häufiger die Gemälde der Wände durch Ausbleichen oder Überkalkungen beschädigt als die Decke, die man manchmal aussparte und nicht überkalkte. An den Wände befinden sich vorzugsweise neutestamentliche Motive, so daß die üblicherweise an der Decke angebrachten alttestamentlichen Motive nun überrepräsentiert sind. Der andere Grund liegt

---

Kunstschreiner war, oder nur an der malerischen Ausstattung teilhatte. In einer Zunftnotiz ist er auch als Musiker erwähnt. Aufgrund seines Namens und der aus Deutschland stammenden Vorlagen hat man in der Forschung zuerst vermutet, daß er aus Deutschland stammte. Die Vormachtstellung deutscher Künstler in der Kupferstichkunst ließ diesen Eindruck entstehen. Heute nimmt man an, daß er aus einer während der Hansezeit nach Schweden gekommenen deutschen Familie stammte. Vgl. Weidhagen-Hallerdt, *En vägvisare till Albert Målares kyrkor*, S. 8ff.

[384] Es haben sich sechs Kirchen im Originalzustand bewahrt. Vier in Uppland: Härnevi, Härkeberga, Odensala und Täby; eine in Södermanland: Floda, und eine in Västmanland: Kumla.

[385] Vgl. Nilsén, *Kyrkmålningar i Mälarlandskapen*, S. 271ff.

in der Praxis Alberts und seiner Schule, sich der *Biblia pauperum* als Vorlage zu bedienen.[386] Ähnlich der typologischen Funktionsweise von Altem Testament und Neuem Testament in der Armenbibel werden die Darstellungen aus dem Alten Testament nicht nur als epische Versatzstücke verwendet, sondern auch in typologischer Ordnung gebraucht. Auf diese Weise konnten in den Bildprogrammen inhaltliche Akzente gesetzt und profane wie sakrale Motive in einen übergeordneten Zusammenhang gestellt werden.[387] Da in Husby-Sjutolft aber die Decke zerstört und die Wände erhalten sind, ist hier das Verhältnis zwischen alt- und neutestamentlichen Motiven umgekehrt, so daß nur noch vier Motive aus dem Alten Testament bewahrt sind.

Der Blick auf das Programm von Kalkgemälden, das Albert in Husby-Sjutolft anbrachte,[388] lenkt das Interesse auf die Auftraggeber der Bilder

---

[386] Wie damals üblich, benutzte er die bekannte Holzschnittsammlung der *Biblia pauperum predicatorum* von 1463 als Vorlage für seine Motive, der er aber ziemlich frei gegenüber stand. Von dieser Vorlage stammen die lateinischen Inschriften der Spruchbänder und dessen mitunter schwer zu deutende Verkürzungspraxis der lateinischen Texte. Hierzu ausführlich Cornell u. Wallin, *Albertus Pictor.*

[387] Ähnlich das Verhältnis antiker und biblischer Literatur. Vgl. dazu z.B. Rahner, Hugo, Antenna Crucis. I. Odysseus am Mastbaum, in: *ZfkT* 65 (1941), S. 123-152.

[388] Die Aufstellung der Motive nach Nilsén, *Kyrkmålningar i Mälarlandskapen*, S. 88f. An der *Ostwand im Chor* befinden sich folgende Motive: 1. Die Königin von Saba vor König Salomon. 2. Die Anbetung der Hl. Drei Könige. 3. Die Flucht nach Ägypten; der Sturz des ägyptischen Abgottbildes; Mikal hilft David zur Flucht. 4. Der Kindermord in Bethlehem und das Erntewunder. Im *ersten Gewölbe zum Chor* hin: Die Nordwand: 1. Das Treffen von Elisabeth und Maria. 2. Der Löwe flößt mit seinem Atem seinen Jungen Leben ein. 3. Die Anbetung der Hirten. 4. Die Geburt Jesu. 5. Aarons Stab schlägt aus. 6. Zwei Engel mit einem Ziborium und der Signatur Alberts. Die Südwand: 1. Die Taufe Jesu. 2. Die Hl. Familie bei den Räubern. 3. Auszug aus Ägypten. Im *zweiten Gewölbe zum Chor* hin: Die Nordwand: 1. Simon von Kyrene (Mk. 15.21). 2. Die Krönung mit der Dornenkrone (Fragment). 3. Auferstehung. Die Südwand: 1. Das Martyrium des Hl. Erasmus. 2. Jesus empfängt eine Sünderin in dem Haus des Pharisäers Simon. 3. Noli me tangere (Fragment). *Zwischen dem zweiten und dritten Gewölbe auf den Pfeilern:* **1. Markolf. 2. Markolfs Frau.** Auf dem *dritten Gewölbe zum Chor* hin: Die Nordwand: 1. Jesus an der Martersäule. Die Südwand: 1. Der Hl. Göran und der Drache. 2. Das Martyrium des Hl. Sebastian (Fragment). 3. Die Gregoriusmesse mit Ablaßinschrift. 4. (Eine Szene, von der Empore verdeckt.) 5. Der Hl. Martin teilt seinen Mantel. *Im Turmbogen* (Westwand): 1. David kehrt mit Goliaths Kopf zurück. 2. Einzug in Jerusalem. 3. Jesus vertreibt die Händler aus dem Tempel. 4. Die Nachtwache. Auf der *Innenseite des Turmbogens:* 1. Die Hl. Margareta und die Hl. Katharina von Alexandria. 2. Die Hl. Dorothea und die Hl. Barbara. *Im Turmraum* (Ostwand): 1. Die Hochzeit zu Kana. Die *Nordwand mit Treppenhaus:* 1. Ein Glöckner, der am Seil der Glocke zieht. 2. Das Treffen der törichten und tugendhaften Jungfrauen mit dem Bräutigam. 3. Der Hl. Christopherus. 4. Das Martyrium des Hl. Andreas mit zwei Frauen und einem Mann, die ihn anbeten. Die Südwand: 1. Sechs Engel mit Marterwerkzeugen. 2. „Judensau" mit Christus zur Rechten. 3. Die Segelfahrt des Hl. Olof. 4-6. (zerstört.) Die Westwand: 1. Zehntausend Märtyrer am Aratsberg (Fragment). Das *Waffenhaus (*Gewölbe): 1. Das Gebet des Frommen und des Lebemanns. 2. Der Herzog von Braunschweig tötet einen Drachen. 3. Jesus wird vom Teufel dazu verführt, Steine in Brot zu verwandeln; Lebensrad. 4. Veronikas Schweißtuch, von Engeln gehalten.

dieser Landkirche.[389] Wer der oder die Geldgeber der Malereien sind, läßt sich beim gegenwärtigen Forschungsstand noch nicht sagen. Da in der Kirche keine Wappen angebracht wurden, ist man auf das geographische Umfeld verwiesen. Die Landkirche befindet sich einerseits in der Nähe des Bischofssitzes Jakob Ulvssons und andererseits in der Nähe von Ekolsund, dem Sitz des Geschlechts der Oxenstierna. Ekolsund war zum Zeitpunkt der Tätigkeit Meister Alberts von Birgitta Gustafsdotter Sture bewohnt, der Witwe David Bengtssons, die seit 1472 erneut mit Knut Posse verheiratet war. Nilsén vermutet, daß die drei Figuren, die den Hl. Andreas anbeten, die Stifter sein könnten, doch läßt sich nicht eindeutig ausmachen, ob dabei einer oder mehrere der oben genannten Personen gemeint ist. Das einzige, was man mit einiger Sicherheit annehmen kann, ist, daß die Malereien von einer reichen, dem König nahestehenden Persönlichkeit in Auftrag gegeben worden sind, so daß man geneigt ist, an Sten Sture und seine Familie zu denken.[390]

Auf der anderen Seite war Jakob Ulvsson natürlicherweise der wichtigste Auftraggeber des Malers und seiner Werkstatt. Der Vatikan hatte Jakob Ulvsson (ca. 1435-1521) als Bischof für Uppsala vorgesehen, ein Amt, das er am 7. Oktober 1470 antrat. Er war ein auf dem Kontinent ausgebildeter Geistlicher, den seine Studien nach Rostock, Paris und Rom geführt hatten, wo er sich eine umfassende theologische und humanistische Bildung angeeignet hatte. Während seiner langjährigen Amtszeit sorgte er sich nicht nur

---

[389] Im 13. Jahrhundert dienten die *Husaby*-Dörfer und andere königliche Höfe als Verwaltungsstellen, zu denen der König angereist kam, um die Steuern und das sog. *gästning*, eine Form von Unterhalt, einzufordern. Husby-Sjutolft gehörte wohl ursprünglich zum Land des Königs, doch weiß man nicht, ob das noch für die 80er Jahre des 15. Jahrhunderts galt. Nach dem Verfall des alten Steuerwesens, der gegen Ende des 13. Jahrhunderts einsetzte, wurden viele *Husaby*-Dörfer oder Anwesen der Kirche vermacht. Lindkvist, Thomas u. Ågren, Kurt, *Sveriges medeltid*, Stockholm 1985, S. 20.

[390] Sten Sture war ein typischer Vertreter der sog. nationalen Sammlungspartei, die sich für das, was man heute rein schwedische Interessen nennen würde, einsetzte. Schon seit der Zeit Engelbrekt Engelbrektssons gab es in diesem Gebiet zwei Interessengruppen. Auf der einen Seite die Partei, die sich mit den Gedanken eines Unionskönigtums identifizierten, da man die Vereinigung und Alleinherrschaft über alle drei Reiche unter einem – möglichst schwachen – König als günstig ansah. Diese Gruppe bestand vornehmlich aus der gutsbesitzenden schwedischen Reichsaristokratie und, damit verknüpft, dem hohen Klerus. Sie war in der Regel mit anderen skandinavischen Häusern verwandt und verschwägert und wurde von schwedischer Seite von dem Geschlecht der Oxenstierna geleitet, dem sich auch die uppländischen Bauern angeschlossen hatten. Ihnen gegenüber stand die nationale Sammlungspartei, die von Vertretern der Bürgerschaft der Städte und die durch Handels- und Bergwerkserträge reich gewordenen Kaufleute und Industrielle gespeist wurde. Sie wurden von den südschwedischen Bauern und Adeligen unterstützt, die ihre Einkünfte aus der Viehwirtschaft bezogen und ungestört mit Lübeck Handel treiben wollten. Diese unionsfeindliche Sturepartei, die sich immerhin bis 1497 gegen die Reichsaristokratie behaupten konnte, versuchte ihre Autorität gegen den Adel dadurch zu erhöhen, daß man verstärkt auch die Bürger und Bauern in den Reichstag mit einbezog (Vierständereichstag). Vgl. Lindkvist u. Ågren, *Sveriges medeltid*, S. 120.

um die künstlerische Ausgestaltung von Kirchen,[391] sondern initiierte bauliche und architektonische Projekte für Kirche und Stadt gleichermaßen.

Die Schlacht bei Brunkeberg war ein erster Höhepunkt in den Auseinandersetzungen zwischen der Seite der Unionstreuen und deren Gegner und auch ein vorläufiger Abschluß, der zunächst einmal eine einigermaßen friedliche Zeit mit sich brachte, in der die beiden Seiten durchaus miteinander arbeiten konnten.[392] Als ein Zeichen dieser Zusammenarbeit kann ein Treffen in Tälje 1493 angeführt werden, auf dem man sich über die Gründung des ersten und einzigen Kartäuserklosters in Schweden einig wurde. An dessen Verwirklichung und Unterstützung waren nicht nur Jakob Ulvsson und die Bischöfe von Strängnäs und Skara, sondern auch Sten Sture mit einer erheblichen Donation beteiligt.[393] So entschlossen sich z.B. der Reichsverweser und seine Frau, Ingeborg Åkesdotter, dazu, den in ihrem Besitz befindlichen Hof Gripsholm den Mönchen zu überlassen, damit sie dort ihren neuen Orden einrichten konnten.[394] Im Kloster Mariefred war zeitweise eine kleine Druckerei tätig, die auf Kosten des Erzbischofs dorthin gebracht worden war. Hier wurde 1498 die erste große schwedische Inkunabel gedruckt, eine Propagandaschrift von Alanus de Rupe über den Rosenkranzkult und dessen Devotation, *De dignitate et utilitate psalterii b. Marie virginis* (Über den Nutzen von Marias Psalter), die wiederum von Sten Stures Frau finanziert wurde. Auch schenkte sie dem Kloster eine größere Anzahl Bücher, von welchen sich heute noch einige mit dem Hinweis dieser Provenienz bewahrt haben.[395]

Die Rosenkranzandacht war einer der christlichen Kulte, die zu Jakobs Zeit in Schweden florierten und von ihm nicht nur geduldet, sondern aktiv unterstützt und betrieben wurden. Die Gründe seines Interesses reichen in

---

[391] Z.B. finden sich in dem bereits erwähnten Härkeberga, wie in der bottenvikischen Kathedrale in Luleå, deutliche Spuren seines Einflusses, zumal in Form des für ihn typischen Wappens mit der Adlerklaue.

[392] Der Sieg der Sturepartei bei Brunkeberg stärkte die reichsintern ausgerichtete Gruppe mit Vertretern von Bürgern und Bauern und schwächte die mehr über die Reichsgrenzen hinaus orientierte adelige Gruppe. Auch führte deren Sieg u.a. dazu, daß in Uppsala 1477 die erste Universität in Skandinavien gegründet wurde, die den Söhnen dieser Gruppe eine Ausbildung ermöglichte.

[393] Cornell u, Wallin, *Albertus Pictor*, S. 63. Nilsén, *Kyrkmålningar i Mälarlandskapen,* S. 385: „1493 anlände de första kartusianerna till Sverige, inkallade från Rostock av Sten Sture." (1493 kamen die ersten Kartäuser nach Schweden, aus Rostock einberufen von Sten Sture.)

[394] Sten Sture hatte sich den Hof durch Tausch von der Krone 1472 angeeignet. Nachdem die Mönche ihr Kloster dort gebaut hatten und deren Eigentum durch umfangreiche Schenkung reicher Bürger und Adeliger vermehrt worden war, machte König Gustaf Vasa 1524 diesem Orden ein Ende, indem er Sten Stures Schenkung für unrechtmäßig erklärte und sich das Kloster aneignete. Mit dessen Steinen wurde später Schloß Gripsholm errichtet. Vgl. Collijn, Isak, *Kartusianerklostret* Mariefred vid Gripsholm och dess bibliotek. In: *NTBB* XXII (1935), S. 147-178, S. 152. Das folgende ebd.

[395] „Frouwe Ingeborg dedit vxor gubernatoris steen stuer requiescant in pace", zitiert nach Collijn, Kartusianerklostret, S. 171.

seine Rostocker Zeit zurück, in der er mit dem Passionskult in Berührung kam. Die fünf Wunden Christi, das blutende Herz, die blutenden Hände und Füße waren spezifische ikonographische Elemente dieses Kults, die in der bildenden Kunst auch oft dargestellt wurden. Sie lassen sich folglich auch als Motive in Meister Alberts Programmen wieder finden. Cornell und Wallin schreiben dazu:

> Den av ärkebiskopen uppmuntrade kulten av Kristi lidande, som oftast var innehållet i rosenkransandakten, var som vi sett det betydelsefulla ledmotivet i bildvärlden i de flesta av Albertus Pictors interiörer och avsedd att bära upp deras religiösa karaktär.[396]

Dieser Kult war somit das verbindende Element zwischen den beiden, das die Arbeit Meister Alberts sowohl für den Reichsverweser Sten Sture als auch für den Erzbischof in Uppsala erleichtert haben mag.[397]

Nun sind einige der von Albert ausgestatteten Kirchen mit seiner Signatur und Jahreszahlen versehen.[398] In Husby-Sjutolft findet sich jedoch lediglich die Signatur des Meisters. Auf einem Spruchband über zwei schwebenden Engel, die ein Ziborium halten, ist hier die Inschrift „alb[er]tus pictor" zu lesen.[399] Die Signaturen anderer Kirchen wurden manchmal mit längeren Inschriften verknüpft, die heute aber teilweise schwer zu entziffern sind. Das ist etwa bei der Inschrift einer Kirche in Kalmar der Fall. Hierbei handelt es sich nicht um die Stadt des Unionstreffens, sondern um eine kleine, ebenfalls in Uppland befindliche Landkirche, von der man annimmt, daß sie wegen der Synonymie als Ort für eine ausführliche Inschrift gewählt

---

[396] „Der vom Bischof geförderte Kult vom Leiden Christi, oftmals der Inhalt der Rosenkranzandacht, war, wie wir gesehen haben, das bedeutende Leitmotiv in der Bilderwelt der meisten von Albertus Pictors Interieuren und bezweckten, ihren religiösen Charakter zu betonen." Cornell u. Wallin, *Albertus Pictor*, S. 63.

[397] Vgl. hierzu das Motiv der Rosenkranzmadonna, die einem Ritter, der vor dem hl. Dominikus kniet, einen Kranz überreicht. Der Meister hat es in den 80er Jahren sowohl in Härnevi als auch in Härkeberga auf der Ostwand im Waffenhaus, in Verbindung mit einem dort zu der Zeit noch vorhandenen Altar angebracht. Siehe die Darstellung zu Härkeberga bei Nilsén, *Kyrkmålningar i Mälarlandskapen*, S. 386, Fig. 254, da Härnevis Motiv fragmentarisch erhalten ist. Vgl. auch Nilsén S. 384f. Cornell u. Wallin, *Albertus Pictor*, S. 63 führen an, daß dieses Motiv nach Vorlage von Rosenkranzbüchern (Heinrich Knoblochtzer, Straßburg, zwischen 1477 und 1485; Conrad Dinckmuth, Ulm, von 15. 3. 1483), die den hl. Dominikus in ähnlicher Geste darstellt, entstanden ist. Vgl. die Abb. bei Cornell u. Wallin S. 29 (Fig. 12 u. 13). Neben der Rosenkranzmadonna findet sich in Härkeberga auch das Parallelmotiv zum Bauern Markolf und seiner Frau, nämlich den Bauern Lali mit seiner Frau aus der Henrikslegende.

[398] Kumla, Västmanland (1482), Kalmar, Uppland (1485) und Ed (1487). Meister Albert war ein selbstbewußter Maler und ein bedeutender Mann seiner Zeit, wie auch sein Selbstportrait an den Wänden der Kirche in Lid im Södermanland illustriert, wo er sich bereits gegen 1460 als jungen, modebewußten Mann verewigte. Er stellte sich gleichsam betend mit folgender Inschrift dar: „Erbarme Dich über mich, Albert, dem Maler dieser Kirche".

[399] Vgl. die Abb. bei Nilsén, *Kyrkmålningar i Mälarlandskapen*, S. 88, Fig. 33.

wurde.[400] Die (rekonstruierte) Inschrift lautet:

> Anno milleno C quatvor octuageno/ in qto (quarto oder quinto?) christi pictura loco datur isti / discolor alberte, subtiliter illita per te,/ Cujus in his annis es rector Petre Johannis / Tunc viget eciam (ecclesia?), Jacobo solo praesule dia / pax Sueciae vernat, Dominus quia Steno gubernat, / ergo deo [***] per secula nescia mete / laudis in [***].[401]

Neben dem in dieser Kirche angebrachten Reichswappen war auch folgende Inschrift zu sehen: „Gentes scitote vicinae sive remotae/ quod clareat Suecia plebeque militia." Daneben gab es nach Peringskiölds Aufzeichnungen zu dem Bischofswappen folgende Worte zu lesen: „[***] sincerus tenet haec insignia [***] / praesulis Upsaliae Jacobi virtute".[402]

Aufgrund dieser Inschriften schlossen nun Cornell und Wallin in ihrem Standardwerk zu Meister Albert:

> Den stora inskriften i Kalmar kyrka tyder på att han åtnjöt stort anseende, därav framgår också att han varit anhängare av Sten Sture och svenskt-nationellt sinnad. Även om det är prästen eller beställaren, som formulerat texten, vilken helt säkert tillkommit på Sten Stures eget bedrivande, har väl målaren varit fylld av samma mening.[403]

Wenn die Einschätzung von Cornell und Wallin stimmt und Meister Albert

---

[400] Cornell u. Wallin, *Albertus Pictor*, S. 64. Diese kleine Landkirche, „illa bygd men väl målad" (schlecht gebaut aber wohl gemalt), wie Peringskiöld sich im Anfang des 18. Jahrhundert über sie äußerte, wurde aus symbolischem Anlaß des Sieges am Brunkeberg kurz nach dem Aufstellen der St. Göranstatue in der Stockholmer Storkyrka 1484 ausgestattet.

[401] Peringskiöld, Johan, *Monumenta Sueo-gothorum antiqua et recentia*. Ms in der KB (F.h. 1-10), fol. 210 hat sie im Anfang des 18. Jahrhunderts aufgezeichnet, als sie offensichtlich bereits beschädigt und schwer lesbar war. Dazu auch Cornell u. Wallin, *Albertus Pictor*, S. 68f. Vgl. vor allem die lateinischen Inschriften und die näheren Angaben über deren Deutung bei Nilsén, *Kyrkmålningar i Mälarlandskapen*, S. 102f., Anm 95: „In Christi Jahr 1485[4?] wurden von Dir, Albert, in einer geschmackvollen Weise, diesem Raum vielfarbige Gemälde gegeben, dessen Vorsteher während dieser Jahre Du bist, Petrus Johansson. Da blühte die Kirche, während Jakob Erzbischof im Lande ist. Gottes Friede herrscht in Schweden, weil Herr Sten regiert. Darum für Gott [***] durch die Jahrhunderte ohne Ende [***] in Ehre."

[402] „Völker in nah und fern sollen wissen, daß Schweden leuchten wird (oder leuchtet) durch sein Volk und seine Kriegsmacht." Bei der letzten Inschrift herrscht Uneinigkeit, möglich ist auch folgende Variante: „[***] vite (virtute) Sincerus tenet hec / presulis upsalie iacobi". Nilsén vermutet, daß die erste Deutung bereits eine Zurechtlegung Peringskiölds dieser schwer lesbaren Inschrift darstellt und bietet eine eigene Version: „Virtute sincera tenent haec (insignia) praesulis Upsaliae Jacobi." „Durch die Tugendhaftigkeit des Erzbischofs in Uppsala, Jakob verbleiben diese (Schildmarken) unbefleckt." Die Übersetzungen nach Nilsén. Bei der letzten Inschrift sind die Unsicherheiten über die Deutung am stärksten. Vgl. Nilsén S. 102ff., bes. Anm. 95.

[403] (Die große Inschrift in der Kalmarer Kirche läßt darauf schließen, daß er großes Ansehen genoß. Daraus geht auch hervor, daß er ein Anhänger von Sten Sture war und schwedisch-national gesinnt. Auch wenn es der Pfarrer oder Auftragsgeber ist, der den Text formuliert hat, was ganz sicher auf Sten Stures eigene Initiative zustande gekommen ist, war wohl der Maler von derselben Einstellung erfüllt.) Cornell u. Wallin, *Albertus Pictor*, S. 31.

tatsächlich schwedisch-national eingestellt war, muß ihn das in eine problematische Stellung zum Erzbischof gesetzt haben, der einen nicht unerheblichen Einfluß auf die spirituelle Ausprägung der Bildprogramme in den Kirchen allgemein ausübte. Schauen wir uns darum die politische Bedeutung des von Meister Albert erstmalig in einer selbständigen Abbildung thematisierten schwedischen Bauern an, und sehen wir, welche Rolle die satirische Darstellung des Bauern in der Kunst des Städters Albert gespielt hat.

Die Feudalgesellschaft wuchs erst seit der Mitte des 11. Jahrhunderts, also gegen Ende der Wikingerzeit, in Schweden mit der Verbreitung des Christentums allmählich heran. Dieser Prozeß ging, abhängig von der betroffenen Provinz, unterschiedlich schnell. Noch im 14. Jahrhundert war das, was ein Geistlicher über die drei Stände mit ihren von Gott eingerichteten Funktionen schrieb, für bestimmte Gebiete etwas Neues.[404] Die herrschende Schicht war lange damit beschäftigt, die mit der neuen Ordnung einhergehenden sozialen Ungerechtigkeiten ideologisch durch das Christentum zu rechtfertigen und sie den Verlierern innerhalb des Modells ideologisch aufzuzwingen. Die Bauernaufstände des Spätmittelalters illustrieren, daß dieser Stand die neuen Machtverhältnisse nicht akzeptierte, ohne sich zur Wehr zu setzen. Die Bemühungen der führenden Schicht um die neue Ordnung hatten längerfristig Erfolg, da, wie Thomas Lindkvist meint, die Bauern aufgrund des mangelnden Organisationsvermögens und einer fehlenden Gruppenidentität nicht in der Lage waren, sich der neuen Hierarchie erfolgreich zu widersetzen.[405]

Trotzdem gelang es dem schwedischen Bauern, seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit durch die feudale Periode weitgehend zu bewahren. Er geriet während dieser Zeit nie in Leibeigenschaft, wurde mit der Zeit aus politischen Gründen immer wichtiger und konnte seine unabhängige Position kräftigen.[406] Stellt man dazu noch die besondere Situation der

---

[404] Lindkvist, Thomas, Världen rättvänd och felvänd. Uppror och protest av medeltida bönder, in: *Tänka, tycka, tro. Svensk historia underifrån*, red. G. Broberg, U. Wikander, K. Åmark, Stockholm 1993, S. 13-30, S. 18.

[405] Lindkvist, Världen rättvänd och felvänd, S. 20.

[406] Vgl. Lindkvist u. Ågren, *Sveriges medeltid*, S. 132. Es ist oft diskutiert worden, ab wann man von einem Reichstag sprechen könnte, in dem alle Stände einigermaßen gleichberechtigt vertreten sind. Dabei wurde z.B. früh die Bedeutung des Engelbrektaufruhrs von 1435 hervorgehoben, in dessen Folge den Bauern aufgrund ihres schlagkräftigen Heeres, das unter der Führung dieses niedrigen Adeligen stand, zeitweilig ein nicht geringer Einfluß zugestanden werden mußte. Das ist jedoch von der modernen Forschung deutlich modifiziert worden. Man hatte festgestellt, daß der Bauernstand im Vierständereichstag zwar neben den Adeligen, Priestern und Bürgern vertreten war, doch kann von einer wirklichen Einflußnahme nicht gesprochen werden. Vgl. Lindkvist u. Ågren, *Sveriges medeltid*, S. 20. Ab den 60er Jahren nahm der Einfluß der Bürger wie der Bauern zu, da ihnen u.a. eine wichtige Stellung im Kampf der Großmannsgruppen untereinander zukam, so daß ihre Anliegen auf dem Reichstag zumindest berücksichtigt werden mußten. Lindkvist u. Ågren schreiben aber S. 117: „Aristokratin behöll ledningen i kraft av sin kombinerade ekonomiska, sociala och militära överlägsenhet." (Der Adel behielt seine

Upplandregion in Rechnung, zeichnet sich bald ein vielschichtiges Bild des von Meister Albert thematisierten Bauernstandes ab. Uppland war von seiner besonderen Geschichte aus vorchristlicher Zeit geprägt: Wie man durch die Aufzeichnungen des deutschen Klerikers Adam von Bremen von um 1070 weiß, stand hier der berühmte Uppsalatempel als oberstes Heiligtum der alten Götter der Wikingerzeit. Im Gegensatz zu Südschweden, wo im Takt mit der Christianisierung der Adelsgeschlechter auch die übrige Bevölkerung den neuen Glauben annahm, hielt sich in dieser Landschaft der alte Glaube am längsten. Hier war man noch gegen Ende des 13. Jahrhunderts gezwungen, sich in dem Kirchenabschnitt des sogenannten Upplandgesetzes gegen heidnische Rituale zu verwahren: „Ingen skall blota åt avgudar, och ingen skall tro på lund eller på stenar", hieß es da. Denn obwohl der adeligen Führungsschicht in Uppland bald klar wurde, daß das Christentum ihnen nur Vorteile bringen konnte, war die bäuerliche Bevölkerung von den Vorzügen der neuen Religion nicht leicht zu überzeugen. Schließlich war die adelige Schicht gezwungen, die Bevölkerung mit Gewalt, die nicht zuletzt von Birger Jarl und seinem Geschlecht ausging, zu christianisieren. Die Sigtunaannalen legen in ihrer Notiz aus dem Jahr 1247 zu diesen Begebenheiten ein beredtes Zeugnis ab: „(Å)ret förlorade i slaget vid Sparrsätra Upplands bondegemenskap segern och sin frihet, och på dem lades spannmale och skeppsvist och andra bördor."[407]

Anfang des 14. Jahrhunderts war die neue feudale Gesellschaftsordnung jedoch etabliert, wenn auch den Bauern immer noch ein relativ hohes politisches und soziales Prestige nicht abgesprochen werden konnte. In Deutschland beispielsweise war die Feudalordnung viel älter und das Christentum und seine ethischen Normen stärker verwurzelt. Hier fühlte sich der Adel nicht nur von den Bauern, sondern auch von den Bürgern finanziell und sozial bedroht und reagierte besonders auf die Veränderungsbemühungen der ersten Gruppe oftmals mit brutaler Gewalt. Die ersten Schilderungen bäuerlichen Benehmens in der Literatur des Hochmittelalters, z.B. in den sog. Neidhartliedern, können insofern als Ausdruck der landansässigen Ministerialenschicht und somit als indirekte Warnung gedeutet werden. Die Warnung galt den Aufstiegsbestrebungen der wirtschaftlich erstarkenden Bauernschicht, gegen die man sich zu verwahren hatte. Im Gegensatz zu den „standlosen" Städtern konnte den Bauern Unveränderbarkeit aufgezwungen werden, da ihnen ihr Stand als eine eindeutige, von Gott vorbestimmte Stellung erklärt werden konnte. Dieser von Gott

führende Stellung aufgrund seiner kombinierten ökonomischen, sozialen und militärischen Überlegenheit.)

[407] (Keiner soll Abgöttern opfern, und keiner soll an Haine oder Steine glauben.) Zum Upplandgesetz vgl. Lindkvist u. Ågren, *Sveriges medeltid,* S. 60. (In dem Jahr verloren in der Schlacht zu Sparrsätra die uppländischen Bauern den Sieg und ihre Freiheit, und es wurden ihnen Getreide und Schiffsdienst und andere Lasten auferlegt). Zu den Sigtunaannalen vgl. dies. S. 105.

angewiesene Platz in der Gesellschaft durfte von den Bauern nicht verlassen werden, und man war bereit, ihnen das, wenn nötig, mit Gewalt klar zu machen. Uns mag es heute so erscheinen, als würden diese adeligen Herren ihren Raub bei den Bauern mit dem Grundmuster der ständischen Ehre zu profanisieren versuchen. Dabei muß aber berücksichtigt werden, daß egoistische und moralische Prinzipien, wenn sie in die gleiche Richtung liefen, weder von den schwedischen noch den deutschen Herren anzuwenden als unehrenhaft empfunden wurde. Gadi Algazi schreibt dazu in seiner Studie über *Herrengewalt und Gewalt der Herren im späten Mittelalter*: „Wenn Adlige sich bei de(n) Auseinandersetzungen um die Fehde auf ihre alten Privilegien beriefen und auf die zentrale Rolle ständischer Ehre hinwiesen, verdient dies, ernstgenommen zu werden."[408]

Diese adelige „Moralökonomie"[409] hatte sich im spätmittelalterlichen Deutschland zusammen mit einem starken Diffamierungsschema dem Bauern, aber auch Frauen und Juden gegenüber, etabliert. So trägt die Frau des Markolf im *Dialogus* Schmuck aus Blei und Eisen, wie man es schon als Diffamierung aus den Fastnachtspielen kennt. Für beide werden als Vergleichsobjekte vor allem unhöfische Tiere herangezogen, indem sie z.B. mit *Örone så lång som en Åßna* ausgestattet sind, die dem Mittelalter ein Narrenattribut waren. Die Beschreibungen stellen eine Verhöhnung des Bauern und seiner Frau dar, die sich mit ihrer äußeren Erscheinung vor dem König lächerlich machen. In diesem Sujet kommen Aggressionen zum Ausdruck, die einerseits von den Ministerialen und Adeligen ausgehen. Andererseits sind es aber die Städter und Handwerker, die hinter der Entwicklung des Genres der selbständigen Bauerngraphik stehen. Die Handwerker sind die Produzenten dieser Artefakte, und man fragt sich, wie diese Schicht, die ebenfalls in den Veränderungsprozeß des Spätmittelalters einbezogen ist, zu einem solchen Diffamierungsschema kommt.

Der Stadt und ihrer Bevölkerung als relativ junges soziales Gebilde konnte keine eindeutige Stellung innerhalb des auf drei Stände begrenzten Modells zugewiesen werden.[410] Da es für Bürger, also für Handwerker und Kaufleute, darin keinen natürlichen Platz gab, drohte dieser Stand das alte Schema zu sprengen. Man strebte nach einer Position, die mehr den

---

[408] Frankfurt/M. u. New York 1996, S. 212. Er führt dabei eine ähnliche Überlegung über Identität an, wie sie hier eingangs beschrieben wurde. Offensichtlich geht auch er von der Voraussetzung aus, daß die Situation einer Person dessen Identität eher prägt als das, was man heute als Widerspruchslosigkeit des Charakters bezeichnen würde. Indem diese standesüberheblichen Bauern sich des Bruchs der von Gott geschaffenen sozialen Ordnung schuldig machen, geraten sie gleichzeitig in eine, wie Algazi es S. 206 nennt, „Verkennung ihres Selbst". Die Subjekte, von denen Algazi S. 203 spricht, sind wenn überhaupt „soziale Subjekte", die mit Hilfe von Ständeschelte, Predigt oder eben der Gewaltätigkeit der Herren dazu gebracht werden müssen, ihr Selbst, das über äußere Umstände und Situationen beschrieben wird, also ihr „sozial zugeschriebenes Selbst zu erkennen".

[409] Algazi, *Herrengewalt und Gewalt der Herren*, S. 211.

[410] Vgl hierzu Corti, Models and Antimodels.

Adeligen als den Bauern glich. Um diese Position auch äußerlich zu vertreten, war man bemüht, sich in moralischen Normen und Verhaltensregeln vor allem „nach unten" gegen die Bauern abzugrenzen und adaptierte adelige Repräsentationsformen genauso wie Vorurteile der oberen Schicht. Indem die Städter sich auf Kosten der Bauern profilieren, etablieren sie mit der Zeit ein Selbstverständnis von der Art eines Herrendenkens, das ihnen gleichzeitig zur Selbstbestätigung dient. Johannes Janota schreibt über die Bauerndarstellung der Literatur in Deutschland bezeichnenderweise:

> Die literarischen Bauerndarstellungen des Spätmittelalters sind zu einem Gutteil aus städtischer Sicht entworfen, und sie verraten damit über die Selbsteinschätzung des Städters meist mehr als über dörfliche und bäuerliche Lebensweise.[411]

Der adelige Stand wehrte sich zwar seinerseits gegen die aufstrebenden Bemühungen der bürgerlichen Schicht, doch kann für die Literatur, die vom Adel ausgeht, ebenso von einer deutlichen Bauernfeindlichkeit gesprochen werden, einer Aversion, „in der sich Landadel und Stadtbürgertum aus statussicherndem Interesse treffen."[412] Natürlich muß berücksichtigt werden, daß die Gruppe der bürgerlichen Handwerker vornehmlich für adelige Rezipienten und Auftraggeber produzierte.

Man kann somit konstatieren, daß Meister Albert sich in bezug auf die Ikonographie der selbständigen Bauerndarstellungen auf der Höhe der Zeit befindet. Möchte man nun entscheiden, wie die markolfischen Darstellungen in einen politischen Rahmen einzuordnen sind, muß zunächst festgestellt werden, daß sich der Meister als gebildeter Handwerker und Städter bei der Adaption des Motivs eines Sujets annimmt, das von den kulturellen Normen eines Standes getragen wird, dem er nicht selbst angehört. Seine Bauerndarstellung an den Wänden in Husby-Sjutolft und die so geschaffene Beschreibung dieses Standes darf keinesfalls als Innenansicht der bäuerlichen Gruppe und damit als Selbstbeschreibung bewertet werden. Wie festgestellt werden konnte, führt der seiner Zunft vorstehende Meister Albert mit seiner Sichtweise das Sujet aus dem Blickwinkel des kontinentalen Städters fort und etabliert es in Schweden. Da die Darstellung dieses Motivs nur durch die satirische Brechung legitimiert werden konnte, ist heute schwer zu entscheiden, ob Meister Albert und seine Auftraggeber das bäurische oder das satirische Moment in den Vordergrund stellen wollten. Man frage sich deshalb noch einmal, woher der Anstoß zu dieser satirischen Konvention in der Darstellung des Niedrigen stammte. Stilistisch wurde diese Frage bereits unter Hinweis auf das Decorum für das Mittelalter prinzipiell beantwortet. Für Schweden muß wieder an den Umstand erinnert werden, daß Meister Albert seine Vorlagen in der Regel aus der deutschen

---

[411] Janota, Johannes, Städter und Bauer in literarischen Quellen des Spätmittelalters, in: *Die alte Stadt* 6 (1979), S. 225-242, S. 225.

[412] Janota, Städter und Bauer, S. 233.

Illustrationskunst nahm. Gerade in Deutschland aber ist der Anlaß für das steigende Interesse an selbständigen Bauerndarstellungen im ausgehenden Mittelalter auf die oben beschriebenen sozialen Veränderungen zurückzuführen.

Die satirisch-didaktische Darstellungsweise, in der das Niedrige überhaupt nur abgebildet werden konnte, muß erst einmal wahrgenommen werden, bevor man sich über seine politische Funktion im klaren sein kann. Das in diesem Zusammenhang in der Forschung immer wieder zitierte Argument, die Darstellung des Bauern an den Wänden diene lediglich der Unterhaltung, muß vor dem Hintergrund der politischen Ereignisse der Zeit als vereinfachend zurückgewiesen werden. Die Markolfdarstellungen an den Wänden in Husby-Sjutolft verraten eigentlich mehr über die Ziele der führenden Gruppe, die an der Fertigstellung dieser Gemälde beteiligt war, als über den Bauernstand selbst.[413] Zwar appelliert das hier präsentierte Bild des Bauern an die darstellende wie die dargestellte Schicht gleichermaßen, doch fragt man sich, was für Probleme die herrschende Schicht mit dem freien Bauern hatte, daß sie es für nötig befand, ihm diesen Platz an den Wänden einzuräumen.[414]

In die 80er Jahre des 15. Jahrhunderts fielen die fruchtbarsten Jahre der Zusammenarbeit zwischen dem Uppsaliensischen Bischof und dem Reichsverweser Sten Sture. Die Forschung hatte die Entstehung der künstlerischen Ausschmückungen in Husby-Sjutolft auf die 80er Jahre datiert. Blickt man

---

[413] Die in der Entstehung begriffene Staatsform wurde traditionell lange alleine von den Bauern getragen. Die im 13. Jahrhundert aufkommenden adeligen Stände (Alsnö stadga), die den *frälse*, den ehemaligen Großbauernsippen entstammten, waren von Abgaben befreit. Das Aufkommen der Steuerbauern reichte bei den aufblühenden Streitigkeiten der einzelnen Parteien untereinander und gegen die Union nicht aus. Das führte zu ständigem Streit um die Steuern und der Absetzung einzelner Könige wegen deren permanenter Geldnot. Obwohl sich das Steuersystem bis zum Ende des 15. Jahrhunderts veränderte, lag die fiskale Hauptlast auf den Bauern. Die hohen Besteuerungen führten häufiger zu Unruhen, wie die unter Engelbrekts Leitung. Klagen waren während des 15. Jahrhunderts üblich, und 1463 kam es unter den uppländischen Bauern zu einem offenen Aufstand gegen die von Unionskönig Christian I. erhobenen Steuern. Die Bauern trugen ihren Mißmut dem Vorgänger im Amt des für Meister Albert wichtigsten Auftraggebers, Erzbischof Jakob Ulfsson, nämlich dem damaligen Erzbischof Jöns Bengtsson Oxenstierna, vor, der sich für ihre Sache einsetzte. Das führte dazu, daß er selbst gefangen genommen und der Aufstand niedergeschlagen wurde. Vgl. Lindkvist u. Ågren, *Sveriges medeltid*, S. 30-37 u. Lindkvist, Världen rättvänd och felvänd, S. 19f.

[414] Hier sei noch ein anderes Motiv aus Alberts Material genannt, das eine wichtige Parallele zum Bauern Markolf und seiner Frau darstellt. In der berühmten Kirche in Härkeberga brachte der Meister an der Decke im Waffenhaus ebenfalls ein Bauernehepaar an, nämlich den im spätmittelalterlichen Norden bekannten Bauern Lali und seine Frau. Vgl. Nilsén, *Kyrkmålningar i Mälarlandskapen*, S. 93-96. Die beiden Figuren sind der Henrikslegende entnommen und mehrere Ähnlichkeiten mit dem Markolf-Stoff sind auffällig. Genauso wie im *Dialogus* widersetzt sich ein Bauer einem mächtigen Mann, der sich seiner Macht als unwürdig erweist. Diese Figuren sind wieder der mündlichen Kultur entnommen und bieten eine gewisse Offenheit in der Funktions- und Deutungswahl, die, wie die verschiedenen Versionen zeigen, von der mündlichen Kultur auch genutzt wurde.

auf das Bildprogramm im Lichte der politischen Ereignisse und bedenkt die Bedeutung des uppländischen freien Bauern, versteht man, daß es wichtig gewesen sein mußte, ihn als einen Machtfaktor in diesen Streitigkeiten über das Medium der Malerei anzusprechen und zu beeinflussen. Weil den Bauern eine wichtige Rolle im Machtspiel um die Vormachtstellung im Landschaftsbund und in dessen Folge um die Union zukommt, haben also in Schweden andere soziale Veränderungen das Sujet geprägt. Seiner sozialen Stellung nach zählt der Bauer nicht, wie etwa auf dem Kontinent, zum unteren Rand der Gesellschaft, an dem sich die Armen und Eigentumslosen befinden. Der freie Bauer besaß den Boden, den er bestellte, auch selbst und erhielt ein dementsprechendes soziales Prestige. Im Gegensatz zum Bild des Bauern in der kontinentalen Kunst, das meistens von dem oben beschriebenen Moment der Irritation geprägt war, war die soziale Position des schwedischen Bauern eine grundsätzlich andere.

Der schwedische Bauer ist also nicht in einem sozialpolitischen, sondern in einem machtpolitischen Zusammenhang wichtig. Gleichzeitig befindet sich der Städter Albert im Prozeß der Identitätsfindung, denn für ihn als Bürger existiert das gleiche Problem wie für die deutschen Bürger und Handwerker. Da die Anzahl der Städte und der in ihnen wohnenden Bevölkerung allerdings noch relativ gering war, kommt dem für den Kontinent beschriebenen Veränderungsprozeß in Schweden nicht die gleiche Bedeutung zu. Das schließt jedoch nicht aus, daß sich der Städter Albert durch das Markolfsujet zu positionieren suchte. Wenn auch im *Dialogus* keine eindeutige Stoßrichtung vom König gegen den Bauern oder umgekehrt ausgemacht werden kann, ist der lachende Dritte in diesem Spiel der darin nicht erwähnte Bürger.

Durch die Einsicht in die Brisanz des Bauernthemas für Schweden im ausgehenden Mittelalter erklärt sich der Befund der stilistischen Untersuchungen zum Sujet, der gezeigt hatte, daß Meister Albert dem gängigen Muster der Bauernikonographie nicht genau folgte. Dieses sieht vor, daß der Bauer z.B. mit einem, seine Standesüberheblichkeit andeutenden Schwert dargestellt wird, das dabei noch in einer kaputten Scheide steckt.[415] Obwohl auch dem schwedischen Bauern das Waffentragen aufgrund der immer wieder aufflammenden Unruhen verboten war,[416] wird Markolf in Husby-

---

[415] Dieses Motiv etabliert sich gegen Ende des 15. Jahrhunderts innerhalb der selbständigen Bauerngraphik, die in Holzstich- und Einblattdruckdarstellung den Marktbauern mit diesem Attribut versieht. Raupp, *Bauernsatiren*, S. 57 schreibt, daß „zwischen etwa 1470 und 1500 am Rhein und in Nürnberg der Marktbauer, und nur dieser, regelmäßig zerlumpt und zum Schutz seiner kärglichen Waren mit einem großen Schwert in zerfledderter Scheide aufftritt". In Verbindung damit müssen die Titelbilder zu den volkssprachlichen Übersetzungen des *Dialogus*, die ihn so darstellen, gesehen werden.

[416] Genauso wie dem deutschen Bauern war auch dem schwedischen das Waffentragen verboten: „Efter Engelbrektsfejden förbjöds bönderna att bära vapen." (Nach dem Engelbrektkampf war es den Bauern verboten, Waffen zu tragen.) Lindkvist, Världen rättvänd och felvänd, S. 28.

Sjutolft mit einem Dolch abgebildet, der allerdings in erster Linie als phallische Andeutung und nicht als Zeichen der Standesüberheblichkeit Verwendung findet. In dem Zusammenhang muß nochmals hervorgehoben werden, daß es vor allem die kontinentale Haltung der Städter den Bauern gegenüber war, die Meister Albert bei seiner Suche nach Vorlagen in den Einblattdrucken und Holzschnitten zu Gesicht bekam. In der Forschung ist darum behauptet worden, daß Meister Albert bei der Abbildung des Bauern Markolf und seiner Frau nach einem deutschen Holzschnitt als Vorlage gearbeitet hat. Cornell und Wallin heben das Illustrationsprogramm Zainers hervor und schreiben dazu:

> Bilderna av Marcolfus och hans gumma är förmodligen utförda efter tyska träsnitt. Säkerligen har sådana funnits vid den tid då målningarna i Husby-Sjutolft utfördes. De äldsta vi kan peka på ingår i en bok om Salomo och Marcolfus, tryckt av Johannes Zainer i Ulm 1496 och försedd med en serie träsnitt. Marcolfus framställs med fult ansikte och oborstat hår och skägg.[417]

Vergleicht man nun vereinzelte Arbeiten Alberts mit seinen Vorlagen,[418] erscheint es nicht wahrscheinlich, daß die Holzschnitte der ersten Frühdrucke die Vorlage gewesen sind, denn eine eindeutige Ähnlichkeit ist m.E. nicht auszumachen. Das „oborstat hår", von dem die Autoren sprechen, sind in dem Bildprogramm die im Text erwähnten Igelhaare, die der Meister nicht übernommen hat.[419] Die Ausstattung und Einkleidung der Figuren entspricht allgemein derjenigen der Bauernschicht. Dazu hat Albert auch nicht die zerrissene Kleidung aufgegriffen, die im Text deutlich hervorgehoben ist und sowohl bei manchen Bildern des Druckprogramms wie den meisten selbständigen Graphiken zu sehen ist. Besonders deutlich fällt auf, daß der Bauer kein Schwert trägt, das ja innerhalb der selbständigen Bauerngraphiken ein fester Bestandteil des Sujets ist.

An dieser Stelle muß die mögliche Verbreitung des Textes in der von Cornell und Wallin vorgeschlagenen deutschen Fassung in Schweden wäh-

---

[417] (Die Bilder von Marcolfus und seiner Alten sind vermutlich nach deutschen Holzschnitten entstanden. Solche hat es sicherlich zu der Zeit, als die Malereien in Husby-Sjutolft ausgeführt wurden, gegeben. Die ältesten, auf die wir hinweisen können, befinden sich in einem Buch über Salomo und Marcolfus, von Johannes Zainer in Ulm 1496 gedruckt und mit einer Serie von Holzschnitten versehen. Marcolfus wird mit häßlichem Gesicht und ungekämmtem Haar und Bart dargestellt.) Sie weisen auf Schramm, *Bilderschmuck der Frühdrucke*, Bd. 5, Taf. 81 hin. Cornell u. Wallin, *Albertus Pictor*, S. 96, Anm. zu S. 43.

[418] Vgl. allgemein Cornell u. Wallin, *Albertus Pictor*.

[419] Die Igelhaare erinnern an die Ikonographie des Teufels und lassen sich in dem Illustrationsprogramm der hochdeutschen Drucktradition wiederholt finden. Zur Ähnlichkeit der Darstellung des Markolf mit dem Teufel vgl. Röcke, Werner, *Die Freude am Bösen. Studien zu einer Poetik des Schwankromans im Spätmittelalter*, München 1987 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 6). Zu den Illustrationen des Markolf und seiner Frau in Deutschland des 15. u. 16. Jhs. vgl. Curschmann, Michael, Markolf tanzt, in: *FS Walter Haug u. Burghart Wachinger*, hg. v. Johannes Janota u.a., Tübingen 1992, Bd. 2, S. 967-994.

rend des 15. Jahrhunderts noch einmal diskutiert werden. Wie gesagt, beginnt die Drucküberlieferung in Deutschland in den 80er Jahren, so daß man sich fragt, ob der Meister wirklich nach einer schriftlichen deutschen Vorlage gearbeitet hat. Die uns überlieferten deutschen Drucke, die mit einem Bildprogramm ausgestattet sind, liegen im Verhältnis zu der frühen Datierung der Ausgestaltung der Kirche relativ spät. Es ist also zweifelhaft, ob sie als Vorlage in Frage kommen, da auch eine deutliche Ähnlichkeit zwischen der Beschreibung im Text und dem Wandgemälde meiner Meinung nach nicht auszumachen ist.

Mir erscheint es wahrscheinlicher, daß Albert sich hier auf die lateinische Tradition bezieht, die in der Regel unbebildert war. Der einzige sichere Zeuge aus der Überlieferungsgeschichte des lateinischen *Dialogus*, der für eine mögliche Verbreitung des Markolf in Skandinavien stehen könnte, ist Steffen Arndes unbebilderter *Slesvig*-Druck von 1486.[420] Falls Albert von einer schriftlichen Fassung mit Illustrationsprogramm inspiriert wurde, muß es eine verlorene sein. Daß mindestens der Erzbischof mit Sicherheit den lateinischen *Dialogus* gekannt hat, legt sein kontinentaler Bildungsweg nahe. Darüber hinaus kann noch von der mündlichen Verbreitung der Markolfgeschichte ausgegangen werden, da es ja nur Sinn macht, eine Figur in der Kirche abzubilden und als Identifikationsangebot anzubieten, wenn sie allgemein bekannt ist.

Abschließend noch ein Vorschlag zur Deutung des Markolf an den Wänden in Husby-Sjutolft: Über die Funktion spätmittelalterlicher Kalkgemälde läßt sich allgemein sagen, daß sie in erster Linie an Gott direkt gerichtet sind und erst in zweiter Linie mit einer didaktischen Funktion im Rahmen der Predigt verbunden waren. Die Bildprogramme Meister Alberts sind inhaltlich und strukturell genau durchdacht, die Motive gelehrt und mit Inschriften auf Latein versehen, so daß man zum Verständnis eine theologische Bildung voraussetzen muß. Diese war weder bei der ländlichen Bevölkerung noch in größerem Umfang bei den Pfarrern gegeben. Insofern die Bilder ein gottgefälliges Werk darstellten, konnte dies nur von Gott selbst und von der gebildeten Elite vollends verstanden werden. Das schließt aber keineswegs die Kommunikation mit der Gemeinde aus. Betrachtet man die Bilder, die der Gemeinde während des Gottesdienstes sichtbar waren, so erkennt man auch in Husby-Sjutolft die für das späte Mittelalter übliche Wertschätzung von Darstellungen, die auf die *compassio* des Betrachters zielen. Die benachbarten Motive des Bauernehepaares fallen durch ihre Funktion als Nachahmungs- und Andachtsmotive auf und verstärken so den Kontrast zu den profanen Motiven.

---

[420] Vgl. Collijn, Isak, Boktryckerikonstens uppfinning och guldålder, IV. Sverige, in: *Boktryckeri-Kalendern* 1910, S. 1-72, S. 10ff. Diese Meinung wird auch von Seelow, *Die isländischen Übersetzungen*, S. 272, Anm 38 vertreten. Vgl. dazu auch weiter oben das Kapitel zur Überlieferung.

Darüber hinaus attestierte die Forschung dem Meister früh ein besonderes Talent für das Groteske. Man war der Meinung, daß Albert z.B. in Martyrienszenen die Täter gelungener zeichnet als die Opfer,[421] und wies darauf hin, daß der Hl. Erasmus, dem unter der Folter die Gedärme mit einer Winde herausgedreht werden, abstrakter dargestellt ist als die Folterknechte. Tatsächlich sind auch die Kriegsknechte in der Szene >Jesus an der Martersäule< realistischer geschildert als Jesus selbst, der eher entrückt erscheint. Der Anlaß des Kontrastes zwischen der Grausamkeit der Folterer und der entrückten Heiligkeit der Opfer liegt m.E. darin, daß es dem Meister wichtiger war, genau diesen Kontrast zu schildern als dem realen Leiden Ausdruck zu verleihen. Um trotzdem die *compassio* nicht auszuschließen, ist er bestrebt, die Bosheit der Peiniger durch extreme Gebärden und ein besonders widerliches Äußeres hervorzuheben. Das groteske und abstoßende Äußere einer Figur dient der Darstellung des Bösen und Verdammenswerten und korrespondiert mit vereinzelten anthropomorphischen Teufelsdarstellungen. Im Mittelalter ist das Häßliche prinzipiell negativ besetzt und verweist, wenn es aus tierischen und menschlichen Elementen zusammengesetzt ist, fast immer auf das Dämonische.

Das erinnert wieder an die dämonische Herkunft des Markolf,[422] auf die schon die Tradition der talmudischen und kabbalistischen Salomonsagen hingewiesen hatte. Wenn auch Markolfs Äußeres und das seiner Frau ohne Zweifel plump und grotesk erscheint und eine Ähnlichkeit mit der Grobschlächtigkeit der Folterknechte durchaus gegeben ist, so erinnern sie mehr an Darstellungen von Vertretern des einfachen Volkes und ihrer Kultur, die im Mittelalter so selten sind. Sie ähneln eher den Räubern aus dem Motiv >die Heilige Familie bei den Räubern< als den Teufeln, ihr Äußeres wirkt eher grotesk-häßlich als angsteinflößend häßlich wie das der Folterknechte. Hinzu kommt die markante Armhaltung der beiden Figuren, die als ein Hinweis auf die Grobschlächtigkeit des Paares gedeutet werden kann. Es ist aber auch denkbar, daß Meister Albert hier auf die skandinavische Sagentradition anspielt, in der die Verbindung einzelner Personen mit übernatür-

---

[421] Die ältere Sekundärliteratur hatte seine Vorliebe für höfische, fabelhafte und groteske Motive hervorgehoben. Sylwan, Otto, Kyrkomålningar i Uppland från medeltidens slut, in: *Antiqvarisk tidskrift för Sverige* 14, hg. v. Hans Hildebrand, Stockholm 1899, S. 1-203. Vgl. z.B. die Bemerkung über die Geißelung Christi S. 94f., daß zwar die Christusfigur sehr mißglückt ist, daß „de tre bödlarne däremot utmärkta, karakteristiska figurer" (die drei Folterknechte dagegen ausgezeichnete, charakteristische Figuren) sind, und zum Martyrium des Hl. Erasmus: „De båda bödlarna äro bland Alberts bästa verk" (die beiden Folterknechte gehören mit zu Alberts besten Werken), S. 95. Vgl. auch Nilsén, *Kyrkmålningar i Mälarlandskapen*, das Kapitel 2. H Profana motiv. Legend. Saga. Verklighet, S. 443f.

[422] Dazu ausführlich Röcke, *Die Freude am Bösen*. Daß Häßlichkeit ein Hinweis auf Boshaftigkeit ist, illustriert auch Dante an einer Stelle im Inferno der *Divina Commedia*, in der es heißt, daß Luzifer, als er sich gegen Gott wandte, sein Engelsgesicht verlor und darauf so häßlich wurde, wie er einst schön war (Inferno, XXXIV, 34).

lichen Kräften mit dieser Armhaltung beschrieben wird.[423]

Eingangs wurde von der uns befremdenden Unbefangenheit ausgegangen, mit der im Mittelalter Weltliches und Geistliches nebeneinander in den Kirchenraum gestellt wurden. Diese Vermischung wird, was Husby-Sjutolft angeht, schon vom architektonischen Konzept durch den kombinierten Glocken- und Verteidigungsturm der Kirche angedeutet.[424] Sie bietet einen Fingerzeig auf die ikonographische Präsenz des Bauern und seiner Frau an so exponierter Stelle wie den beiden Pfeilern zum Chor hin. Die spirituelle Bedeutung der einzelnen architektonischen Bauteile einer Kirche kann vor dem Hintergrund der Schau der Simultaneität der Heilszustände innerhalb des kirchlichen Gebäudes verstanden werden.[425] Diese mittelalterliche Einstellung würde es eigentlich nahelegen, auf dem Platz, an dem der Bauer und seine Frau angebracht sind, die Apostel als die Pfeiler des Glaubens abzubilden. Vergleicht man die Plazierung des grotesken Paares mit dem Bildprogramm anderer Kirchen Meister Alberts, stellt man fest, daß dort am

---

[423] Diese Beobachtung machte Ettmüller, Ernst Moritz, *Altnordischer Sagenschatz in neun Büchern*. Übersetzt und erläutert von Ernst M. Ettmüller, Leipzig 1870, S. 71.

[424] Während der Kalmarer Union wurden die schwedischen Kirchen mit neuen Ausschmückungen und baulichen Zusätzen versehen, die auch der Verteidigung dienen konnten. In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts errichtete man in Husby-Sjutolft einen Turm, der gleichzeitig als Glockenturm und als Verteidigungsturm gedacht war. Vgl. Kilström, *Husby-Sjutolfts Kyrka*, S. 4f.

[425] Ohly, Friedrich, Die Kathedrale als Zeitenraum. Zum Dom von Siena, in: *Frühmittelalterliche Studien* 6 (1972), S. 94-158, wieder in: ders.: *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt 1983, S. 171-273. Das Denken dieser Zeit legt es nahe, sich die alttestamentlichen Bauwerke, allen voran die Arche Noahs und den Tempel Salomons, als biblische Präfiguration der mittelalterlichen kirchlichen Bauten vorzustellen. Ohly sieht in deren architektonischen Ausformung „ein Bild der Heilsgeschichte des Alten und des Neuen Bundes sowie der anagogischen Verheißung des Zukünftigen" und erkennt damit das Kirchenbauwerk als Zeitenraum. „Als ein Zeitenraum die Arche, die Stiftshütte, den Tempel, die Kirche und das Himmlische Jerusalem in sich verbindend, wäre sie ein architektonisches, nur durch seine in biblische Stufen ausgeprägten F o r m e n sprechendes Bild der Heilsgeschichte wie anders die Weltchronik in der Literatur und das gemalte Weltbild." Ohly S. 193. Schaut man sich unter der von Ohly geschilderten Gestaltwerdung mittelalterlichen Denkens in Form der steinernen Kathedrale in Siena die Landkirche in Husby-Sjutolft an, können wir ähnliche Gedankengänge in sehr vereinfachter Form ausmachen – nur, daß hier das Bildprogramm das architektonische in der Prägnanz der Aussage ersetzt. Man erkennt die Absicht, im Kirchchenraum die heilsgeschichtliche Zeit als Bildprogramm zum räumlich gemalten Zeitenraum zu gestalten. So präfigurieren in Husby-Sjutolft Szenen aus dem Alten Testament Situationen der Heilsgeschichte, die mit Bildern der allgemeinen Vergänglichkeit vermischt sind. In der ikonographischen Repräsentation verschiedener Zeitebenen im Kirchenraum von Husby-Sjutolft kann aufgrund der Beschädigungen der Kalkmalereien die Simultaneität der Zeiten *ante legem*, *sub lege* und *sub gratia* heute nur unvollständig betrachtet werden. Hugo von St. Victor beschreibt diese Verschränkung der drei Heilszustände in *De arca Noe mystica*: „Der Raum zwischen Adam und den Patriarchen ist die Zeit des natürlichen Gesetzes (*tempus naturalis legis*), der Raum von den Patriarchen bis zu Christus ist die Zeit des geschriebenen Gesetzes (*tempus scriptae legis*), der Raum von der Mittelsäule Christus an ist die Zeit der Gnade (*tempus gratiae*)", nach Ohly S. 246.

selben Ort im allgemeinen Propheten, Apostel und Märtyrer des christlichen Glaubens auf Säulen angebracht werden.[426] Es scheint mir nun, als wäre Meister Albert von dieser Vorgabe gerade in Husby-Sjutolft aus politischen Gründen abgewichen: Die Aufgabe, Träger des Glaubens zu sein, wird hier dem schwedischen Bauern angegeben, indem man ihm Markolf und seine Frau als Identifikationsfiguren anbietet. Diesem Deutungsvorschlag scheint allerdings die satirische Brechung des Sujets zunächst einmal zu widersprechen.

Dem freien Bauern und seiner Frau den Platz einer selbständigen Darstellung in der uppländischen Kirche eingeräumt zu haben, kann als sujetmäßige Neuerung Alberts hervorgehoben werden. Bedenkt man, daß dieses Sujet in der bildenden Kunst überhaupt erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts in Deutschland z.B. in Form der Bauerngraphik als selbständiges Motiv zum tragen kommt,[427] erkennt man Meister Alberts Darstellung als durchaus modern für seine Zeit. Zwar sind Drôlerien und Marginalgrotesken ein bekannter Zug der mittelalterlichen Ikonographie, doch ist Meister Albert in der Wahl des Platzes des Bauernehepaares, sowie der Größe und der Raumanordnung ausgesprochen progressiv. Gleichzeitig muß man bedenken, daß die Motivwahl ihn auf bestimmte Formen der Ausstattung festlegte. Die dem Markolfsujet eigene Naturnähe und hervortretende Körperlichkeit wird durch das Decorum auf das Niedrige und Vulgäre festgelegt. Erst in diesem festen Code ist es möglich, das Unheilige, Unhöfische und Grobe, überhaupt die niedrige Welt, durch diese fiktiven und nach literarischem Vorbild geschaffenen Gestalten abzubilden. Das war nur im Gewand des satirischen Genus und als Marginalzeichnung möglich, denn um das Niedrige an den Wänden abbilden zu können, *mußte* Meister Albert es mit dem Komisch-Satirischen koppeln. Die Bildelemente, die diesem Genus zugerechnet werden, sind neben der Sitzstellung des Bauern, die eine Persiflage auf das Thronen eines Herrschers darstellt, auch die schlecht sitzende, grobe Kleidung und die groben Gesichtszüge. Ein deutlicher Indikator des satirischen Genres und ein beständiges Element satirischer Dichtung ist das Erotisch-Unzüchtige, das bei beiden Figuren durch

---

[426] Das Bildformat einer Säule eignet sich für Personendarstellungen und kleinere weltliche Motive. Hier findet man z.B. in Härnevi, zwischen 1485-90 entstanden, die hl. Margareta und die hl. Apollonia, Johannes den Täufer oder Anna Selbdritt. Auch Alberts Selbstbildnis findet sich in Lid an dieser Stelle. In Sala, aus dem letzten Drittel des 15. Jahrhunderts, begegnet man auf Säulenflächen einer besonderen Anhäufung banaler Motive. Neben einer weiteren Signatur Alberts ist ein Krokodil, eine Hauskatze, dann Judas, der sich erhängt, oder ein Drache, der sich in den eigenen Schwanz beißt, gezeichnet. Aber auch ein Männerkopf mit Beinen und Schwanz samt einem phallusähnlichen Gebilde im Gesicht. Vgl. die Abb. bei Nilsén, *Kyrkmålningar i Mälarlandskapen*, S. 452, Fig. 301 und allg. das Kapitel 2.H.d. Drolerier. Blasfemiska motiv. Skändmotiv, S. 450ff.

[427] Vgl. Raupp, *Bauernsatiren*, S. 35f. u. S. 37: „(...) die Darstellung bäuerlicher Figuren auf graphischen Blättern kleinen Formats, wie sie seit etwa 1470 zu einer Werkkategorie sui generis geworden ist (...)".

die drastische Hervorhebung der Geschlechtsteile gegeben ist.

Zieht man auch die Anbringung des Bauernehepaares mitten im Langhaus sowie deren Größe und selbstbewußte Haltung in betracht, stellt man fest, daß das nicht zu der satirischen Darstellungsform paßt. Denn die beiden Figuren erscheinen mindestens genauso groß wie die sie umgebenden Personen in den Andachts- und Erzählmotiven. Stellt man sich vor, die beiden erheben sich von ihrer halbsitzenden resp. brütenden Stellung, würden sie die benachbarten Personen beinahe um Kopfeslänge überragen. Diese kraftvollen Bauerngestalten werden jedoch von der architektonisch-funktionale Einrahmung der Kirche gebändigt, und es sieht so aus, als ob das Gewölbe, das buchstäblich auf ihren Schultern ruht, überhaupt nur verhindert, daß sie sich aufrichten. Diese starke Gestik steht in subtilem Kontrast zu dem vom Sujet auferlegten Klischee und führt zu der heute empfundenen Verwirrung oder Widersprüchlichkeit in der Aussage: Auf der einen Seite die sicherlich (zwingend) komisch gemeinten grotesken Züge in der Körperlichkeit, die auf der anderen Seite in direktem Kontrast zu der Dignität der Personen stehen, die sowohl durch die Wahl des Platzes, an dem sie abgebildet sind, wie deren Größe angedeutet wird.

Als Fazit können wir darum festhalten, daß Meister Albert diese komisch-groteske Hülle für den Markolf und seine Frau hat wählen müssen, wollte er sich überhaupt des Sujets des freien Bauern annehmen. Offensichtlich war er bemüht, an den Wänden von Husby-Sjutolft über die Verbindung von dogmatischen Bildern mit solchen, die auf Entspannung der Rezipienten angelegt sind, bei den Rezipienten sympathische Gefühlen zu erzeugen.[428] Diese Gefühle sollen bei dem freien uppländischen Bauern über die markolfischen Figuren erreicht werden, um ihn für die christlichen Dogmen aufnahmebereit zu stimmen.[429] Diese Vorgehensweise war in kirchlichen Kreisen üblich und findet sich auch im Zusammenhang mit dem anderen wichtigen suggestiven Mittel der Beeinflussung, der Rhetorik, wieder. Die Rhetorik und, mit ihr untrennbar verbunden, die *memoria* standen der Kirche zunächst uneingeschränkt als Mittel der Einflußnahme auf den Men-

---

[428] Entspannung war dem Mittelalter kein beiläufiger Gedanke, sondern fügt sich in das „System der >Summa philosophiae<„ ein. „*Necessitas* oder *commodum* sind nämlich Heilmittel gegen die *infirmitas*, eines der drei Übel des Menschen (neben *ignorantia* und *concupiscentia*)." Suchomski, *<Delectatio> und <Utilitas>*, S. 82.

[429] Zu solchen Strategien vgl. Abrahams, Roger D., Introductory Remarks to a Rhetorical Theory of Folklore, in: *Journal of American Folklore* 81 (1968), S. 143-158, S. 149: „Expressive folklore not only provides pleasure and catharsis but also attempts to guide effectively. This is achieved by allying sympathy and strategy with movement." Kulturelle Äußerungen einer Gemeinschaft sind darauf ausgerichtet, ihre Rezipienten zu beeinflussen. Bei Artefakten der Zeitstufen, um die es hier geht, kann man damit rechnen, daß die gegenseitige Versicherung kultureller Normen allen kulturellen Anstrengungen zugrunde liegt. Dieser Prozeß der Identitätsschaffung und Identitätssicherung der Gruppe, oder, um es systemtheoretisch auszudrücken, die autopoietische Reproduktion ihrer kulturellen Strukturen, läuft über die Kontinuierung ihrer Werte und ist auf Erziehung ausgerichtet.

schen zur Verfügung, indem sie den Betrachter oder Rezipienten durch seine Emotionen zu bewegen und dann zu überzeugen versuchen.[430]

Die Funktion des Markolf während der Großmachtzeit

Kommen wir nun wieder auf die schwedische Übersetzung des lateinischen *Dialogus* zu sprechen. Dazu kann als erstes ein schriftlicher Hinweis auf die Verbreitung und Bekanntheit des Textes vorgestellt werden. In einem Brief Gustav Vasas an den Stadthalter von Västergötland vom 17. Juni 1544 findet sich ein direkter Bezug auf den *Dialogus*-Text. Es geht darin um die Suche der Bürger nach einer geeigneten Stelle zur Gründung der Stadt Lödesse, die offensichtlich nicht sehr ergiebig war, so daß der König an den Stadthalter Gustaf Olsson Stenbock til Torpa folgenden Brief schreibt:

> Wij förnimme och käre her Göstaff, att j medt några flere gode menn, och en parr aff Borgerene, haffwe beseet thenn platz ther på klippen. Och ther ingen godt lägenhet ware will, att läggie thenn By. Tesligeste ther hart vnder Slottet, will icke häller duge för thenn höge clippe skuld, jcke häller Lindholmen för thenn annen orsak skuld. Så kunne wij tänckie the Borgere göre nu lijke som Marcolphus gjorde, att hann icke kunne finne något trä ther hann hade lust hängie vdi. Och synes oss, att hwar Slottet och Staden icke måge bliffwe något när tilhope på en platz, då haffwe wij icke lust, att lathe göre ther någen fast stadt, vtan see dåå fast heller, att the bliffwe på thenn platz the nu äre, Sedenn må thee ståå theris eget effwentyre.
> Dat. vt supra.[431]

---

[430] Dieser ursprünglich aristotelische Gedanke, daß Gefühle mit Hilfe von Vorstellungen evoziert werden, war nicht nur dem Mittelalter durch Thomas von Aquino geläufig, sondern auch noch den Philosophen des 17. Jahrhunderts selbstverständlich. Vgl. dazu James, Susan, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford 1998. Die Initialzündung für den in der Menschheitsgeschichte immer wieder auftauchenden Ikonoklasmus war die Einsicht, daß die Inbesitznahme von Bildern und Symbolen mit der Übernahme der letztendlich semantisch bedingten Macht einhergeht. *Imago* und *historia* bedingen einander und sind maßgeblich an der Herstellung der kollektiven Identität beteiligt. Dazu grundsätzlich Belting, Hans, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München ^{2}1991. Auf der individuellen Ebene schafft die reflexive Wahrnehmung das Gewahrwerden des Ichs, die Individualität und damit das Individuum, das Un-teilbare, und das ist wiederum die Voraussetzung für den Nationalstaat.

[431] (Auch vernehmen wir, lieber Herr Göstaff, daß sie mit noch mehr vortrefflichen Männern und einigen Bürgern den Platz auf den Felsen besehen haben, und daß da keine gute Lage ist, diese Stadt anzulegen. Auch eignet sich für euch genausowenig (die Stelle) sehr nahe unterhalb des Schlosses, wegen des hohen Felsens, und wegen dieser anderen Ursache auch Lindholmen nicht. So können wir meinen, die Bürger tun nun genauso wie Marcolphus tat, daß er keinen Baum finden konnte, an dem er Lust hatte zu hängen. Und es scheint uns, daß, wenn weder Schloss und Stadt zusammen an einen Platz kommen mögen, dann haben wir keine Lust, dort eine feste Stadt anlegen zu lassen, sondern sehen es da viel lieber, daß sie an dem Platz bleiben, an dem sie nun sind. Dann können sie machen, was sie wollen.) Vgl. Hildebrand, Nyfunna medeltidsmålningar, S. 765. Zitat aus: *Historiska Samlingar* 4, hg. v. Carl Adlersparre, Stockholm 1812, S. 1f.

Die Erwähnung des unflätigen Bauern in diesem Zusammenhang sollte als eine gelehrte Anspielung verstanden werden, die, nicht ohne Humor gemeint, ein Hinweis auf die Bildung des Königs darstellt. Daß seine Bemerkung eine beliebte Anspielung unter damaligen Gelehrten darstellt, illustrieren die von Griese zusammengetragenen literarischen Zeugnisse zum Markolf.[432] Hier läßt sich etwa ein ähnlich angelegter Kommentar aus den Schriften des Thomas Murner hervorheben. In *Ein christliche vnd brüderliche ermanung zu(o) dem hochgelerten doctor Martino luter* (Bij^{v}), [Straßburg] ^{2}1521 findet sich folgende Bemerkung:[433]

> So [...] du allenthalben richterlich zu(o) erscheinen besorgest/ vnd dir kein geistlich recht/ kein Concilium es sei dan deines gefallens/ kein heiliger lerer zu(o) halten sein will/ der vff dein meinung geschriben hab/ Als auch marcolffus nie kein baum finden kundt doran er begeret zu(o) hangen.

Anspielungen auf den Markolf begegnet man bei Luther und seinen Zeitgenossen häufig, denn ihnen ist das Motiv der Baumsuche als Redensart bekannt gewesen,[434] so daß der Ausspruch den König weniger als Spaßmacher denn vielmehr als Gelehrten ausweist. Genauer gesagt, als deutschen Gelehrten, denn die Anspielung zeigt auch, wie stark man zu dieser Zeit von der deutschen Kultur beeinflußt war. Der König war selbst mit einer deutschen Fürstin, Katharina von Sachsen, verheiratet, die besagter Gustav Olofsson Stenbock 1531 zur Heirat nach Schweden begleitet hatte.[435]

Die schwedische Übersetzung des lateinischen *Dialogus* erschien bezeichnenderweise erst knapp hundert Jahre nach der gelehrten Anspielung des Königs. Erst im Zusammenhang mit dem Anstieg der weltlichen Übersetzungswerke der 20er und 30er Jahre des 17. Jahrhunderts wurde diese nun verstärkt auf Kosten der geistlichen Literatur gedruckt. Über die Produktion von Übersetzungswerken weltlichen Charakters schreibt Stina Hansson in ihrer Untersuchung zur schwedischen Übersetzungsliteratur, daß diese

> vid seklets början nästan enbart bestod av verk med andligt innehåll. Den världsliga produktionen kommer dock i gång under det andra decenniet, och 1630-talets nedgång i produktionen drabbar propotionellt den andliga litteraturen

---

[432] Griese, *Salomon und Markolf*, S. 298ff.

[433] Vgl. dazu Curschmann, Marcolfus deutsch, S. 225 und Griese, LZ Nr. 28. Das Zitat nach Curschmann.

[434] Vgl. Luthers Brief an Nikolaus von Amsdorf, Wittenberg, 11. März 1534, aus: *D. Martin Luthers Werke, WA, Briefwechsel*, Bd. 7, Weimar 1937, S. 35. Den Hinweis bei Curschmann, Marcolfus deutsch, S. 225, Anm. 108. Griese, LZ, Nr. 42. Das Zitat nach Griese, *Salomon und Markolf*.

[435] Stiernman, Anders Anton von, in: *Swea och Götha Höfdinga-Minne*, Bd. 1, Stockholm ^{2}1836, S. 231. Infolge dieser Heirat bevölkerte sich sein Hof mit deutschem Personal. Er verpflichtete einen deutschen Schreiber für seine Kanzlei und deutsche Baumeister für die zu errichtenden Schlösser und Städte. Mit deutschem Einfluß ist hier vornehmlich Norddeutschland gemeint, mit dem man aufgrund der Reformation stark verbunden war.

> mera än den världsliga. [...] Detta kan tolkas som att världslig översättningslitteratur, från 1630-talet och framåt, ingår som en självklar och nödvändig del av översättningslitteraturen.[436]

Mit Übersetzungsliteratur weltlichen Charakters ist eine Art „Unterhaltungsliteratur" gemeint, zu der man auch die Übersetzung des *Dialogus* rechnete. Sie galt als „nutzlose" Literatur – eine Bezeichnung, die allerdings mit Einschränkung verwendet werden muß, da nicht der Anschein erweckt werden soll, daß es in dieser Zeit eine eindeutige Trennung zwischen weltlichen und geistlichen Büchern gab. Eine solche Trennung würde eine Grenze zwischen übergeordneten Kategorien wie Religion und Politik suggerieren, die man für diese Zeit noch nicht voraussetzen kann. Die christliche Religion war immer noch die Grundlage allen menschlichen Denkens und Handelns, auch und besonders des politischen Handelns.

Darum wird der Kommentar der Frau Lusta in Stiernhielm *Hercules* und die Erwähnung des Bauern von Gustav Vasa als ein Rezeptionskommentar verstanden, der einen Hinweis darauf gibt, was der gebildete Adelige zur Bildung und Zerstreuung liest. Was für einen Stellenwert der Markolf als lustige Figur in den Augen der Adeligen hatte, illustriert beispielsweise auch das Tagebuch des Petrus Magni Gyllenius, der zwischen 1648 und 1652 in Åbo studierte. Hierin berichtet er mehrmals von Schauspielen, die die Studenten in der königlichen Akademie von Åbo zu Ehren des Rektors oder anderer wichtiger Personen aufführten. Im Eintrag zum 31. Juli 1649 erwähnt Gyllenius, daß die Studenten eine neue Komödie „om Echtenskapz Ståndet" (über den Ehestand) von Jacobus Petri Chronander gespielt haben, in der er die „Personam rustici" übernahm.[437] In seinem Tagebucheintrag werden die übrigen Schauspieler mit derselben Rolle aufgezählt, wie diejenigen, die die Rollen der „Larvatores" spielten, und daß ein Johannes P. Osthgothus „Marcolphus Narren" darstellte. Die sorgfältige Auflistung der Männer, die solche Rollen innehatten, läßt den Schluß zu, daß sie darin etwas Ehrenhaftes sahen.[438]

Aus dem Tagebuch geht deutlich hervor, daß die Unterhaltung für ein adeliges Publikum gedacht war. Gyllenius betont, daß zur Vorstellung

---

[436] Hansson, *Afsatt på swensko*, die Übersicht über die chronologische Verteilung von 265 geistlichen und 116 weltlichen Übersetzungen. Vgl. S. 20: (Die schwedische Übersetzungsliteratur bestand am Anfang des Jahrhunderts fast nur aus Werken geistlichen Inhalts. Die weltliche Produktion kommt doch im zweiten Jahrzehnt in Gang, und der Rückgang in der Produktion trifft proportional die geistige Literatur mehr als die weltliche. [...] Das kann dahingehend gedeutet werden, daß die weltliche Übersetzungsliteratur, von 1630 und darüber hinaus, als ein selbstverständlicher und notwendiger Teil in die Übersetzungsliteratur mit eingeht.)

[437] *Bele-snack, eller Een ny comoedia, innehållandes om gifftermåhl och frijerij åthskilleliga lustige diskurser och domar*, Åbo 1649. Vgl. Colljin, *Sveriges bibliografi 1600-talet*, Sp. 164.

[438] Vgl. Gyllenius, Petrus Magni, *Diarium Gyllenianum eller Peturs Magni Gyllenii dagbok 1622-1667*, Helsinki 1882, S. 139f.

„tillijka medh hanss Excellens Greffve Per Brahe ganska myckit Adelss folck, såsom och annat förnämbligit folck“ kamen.[439] Bei den erwähnten Rollen handelt es sich um Charaktere aus den Bauernszenen solcher Stücke. Diese hatten normalerweise

> en helt självständig utformning och var löst infogade i handlingen. De var komiska mellanspel, som författaren säkerligen i allmänhet inte ägnade stor möda; han överlät gärna åt skådespelarna („Larvator“, Marcolphus etc.) att hitta på infall och upptåg.[440]

Solche Bauernszenen waren ohne Zweifel beim adeligen Publikum beliebt:

> Bondeakterna var säkerligen de mest publikdragande beståndsdelarna i dramat, och om författarna själva i likhet med Chronander kunde dra sig för att trycka dem – kanske med tanke på sitt litterära anseende – så hade boktryckarna inga betänkligheter, eftersom det var roande och säljbar läsning.[441]

Bücher, die man in der modernen Zeit dem Volksbuchkanon zurechnete, galten im Schweden des 17. Jahrhunderts als Literatur der gehobenen Schicht.[442] Um das zu verdeutlichen, muß ein Blick auf die Übersetzungsliteratur dieser Zeit im allgemeinen geworfen werden, die nicht zuletzt aus erziehungspolitischem Kalkül von seiten der Regierung zustande kam. Die wichtigsten Schulbücher wurden übersetzt, so daß die Schüler und Studenten nicht den Umweg über die fremden Sprachen nehmen mußten.[443] Folgerichtig begreift ein Übersetzer seine Aufgabe als eine pädagogische. Im Vorwort oder in der Dedikation wird immer wieder hervorgehoben, wie didaktisch nützlich und wissensvermittelnd der einzelne Übersetzungstext sei.[444] Als sich allerdings im Laufe des 17. Jahrhunderts die Schul- und

---

[439] Ebd. (zusammen mit seiner Exzellenz Graf Per Brahe ziemlich viele Adelige und andere vornehme Leute kamen.)

[440] (eine völlig selbständige Ausformung und waren lose in die Handlung eingefügt. Sie waren komische Zwischenspiele, auf die der Verfasser im allgemeinen sicherlich keine große Anstrengung verwendete. Er überließ es gerne den Schauspielern, Einfälle und Streiche zu erfinden.) Ståhle, Carl Ivar, *Vers och språk i vasatidens och stormaktstidens svenska diktning*, Stockholm 1975, S. 160.

[441] (Die Bauernszenen waren sicherlich die publikumswirksamsten Bestandteile im Drama, und wenn der Verfasser selbst, genauso wie Chronander, sich davor zurückhalten konnte, sie zu drucken – vielleicht im Hinblick auf sein literarisches Ansehen – so hatten die Buchdrucker keine Bedenken, denn es war unterhaltsame und verkäufliche Lektüre.) Ståhle, *Vers och språk,* S. 161.

[442] Vgl. Hansson, Stina, *Svenskans nytta, Sveriges ära. Litteratur och kulturpolitik under 1600-talet*, Kungälv 1984 (Skrifter utg. av Litt.vet. inst. v. Göteborgs univ. 11), S. 10.

[443] „Viktiga målgrupper var den studerande ungdomen och damerna av högre stånd.“ (Wichtige Zielgruppen waren die studierte Jugend und Damen von höherem Stand.) Hansson, *Svenskans nytta*, S. 10.

[444] Vgl. die Argumente für die Übersetzung von Andachtsliteratur bei Hansson, *Afsatt på swensko*, S. 72: sie sei absolut notwendig in dieser letzten und gefährlichen Zeit. Glaubenslehren dienen dazu, den rechten Weg im Glauben zu finden, genauso Postillen und Predigtsammlungen, besonders für die Leute, die nicht direkt an der kirchlichen Unterweisung teilnehmen können. Die geistliche Dramatik hingegen dient als „Gudfruchtigt Tijdzförd-

Universitätsausbildung sowie die Fremdsprachenkenntnisse derjenigen, die eine höhere Ausbildung genossen hatten, verbesserten, sank deren Bedarf an Übersetzungswerken.

Gleichzeitig stieg aufgrund der pädagogischen Bemühungen der Reformatoren die Lesefähigkeit der einfachen Bevölkerung, die mit der Zeit zumindest den Katechismus und eventuell die Bibel selbst lesen konnten. Trotzdem öffnete sich die Übersetzungsliteratur in diesem Jahrhundert noch nicht dem allgemeinen Gebrauch, und obwohl die Werke auf Schwedisch verfaßt sind, bleiben sie eine Angelegenheit für gebildete Menschen.[445] Die Übersetzungen von „nutzlosen" Werken wurden für ein Publikum angefertigt, das nicht nur Zugang zu Büchern hatte, sondern für Bücher auch Geld ausgab. Es handelt sich um Menschen, die zwar im Prinzip Lesen konnten, aber die „gebildete" Sprache nicht oder nur unzureichend beherrschten. Diese Merkmale trafen auf Schüler, zum Teil auch auf Pastoren, hauptsächlich aber auf Frauen zu, so daß nun eine sozial gut gestellte, aber sehr inhomogene Gruppe eingekreist ist.

Die Übersetzungstätigkeit sank und verlagerte sich in dem Takt, in dem die Fähigkeit der Auszubildenden, Fremdsprachen zu lesen, zunahm. Gleichzeitig wurde die Druckertätigkeit als Hilfsmittel der staatlichen Propaganda stark in Anspruch genommen. Auch der Zensor spielte eine gewisse Rolle bei der Frage, was übersetzt werden sollte. Trotz dieser Faktoren wurden aber weiterhin Übersetzungen von „nutzloser" Literatur angefertigt. Um deren Verwendbarkeit aus der Sicht der Zeit zu verstehen, kann ein Blick in das Vorwort, die Dedikation oder den Titel dienlich sein. Oftmals beinhaltet gerade der Titel profaner Übersetzungstexte eine Art Gebrauchsanweisung, wie das Werk gelesen werden soll und gibt einen Hinweise auf den Anwendungszusammenhang. Es muß allerdings damit gerechnet werden, daß, wie im Fall der satirischen Literatur gezeigt wurde, die einfachsten, allgemein bekannten Rezeptionsumstände darin nicht oder nur beiläufig erwähnt werden.

Als Rechtfertigung für die Übersetzung oder als Leseargument findet sich z.B. der bereits erwähnte Sprachaspekt. Bei einem historischen Werk etwa wird der Vorteil hervorgehoben, daß man kein Latein können muß, um sich den Inhalt des wichtigen Buches anzueignen. Dies wird mitunter mit der Bemerkung kombiniert, daß eine Übersetzung angefertigt wurde, weil man dabei an die Jugend gedacht habe, „som ännu inte är tillräckligt skickliga i språken".[446] Historische Schriften wiederum können zur politischen Meinungsbildung eingesetzt werden. Hansson zählt solche Beispiele auf, wie etwa die Versuche, die Menschen gegenüber den Aufopferungen des Krie-

---

riff" (gottesfürchtiger Zeitvertreib) der Jugend und die weltliche Sittenlehre schließlich wird als Tugendlehre übersetzt.

[445] Vgl. Hansson, *Afsatt på swensko*, S. 73. Das folgende ebd. S. 74.

[446] (die noch nicht geschickt genug in den Sprachen ist.) Hansson, *Afsatt på swensko*, S. 72, das folgende ebd.

ges positiver einzustellen. Oder die Warnungen vor der Listigkeit der Dänen, mit denen man bekanntlich um die Abstammung von den Göten stritt und um das Recht, drei Kronen im Wappen zu tragen. Hierbei muß beachtet werden, daß die politische Meinungsbildung mit Hilfe der Übersetzungsliteratur eher die Ausnahme war, da man als wichtigstes Mittel dafür die Predigt verstand und einsetzte.[447]

An Fabeln und anderen „Unterhaltungswerken" heben die Übersetzer deren pädagogische Wirksamkeit hervor. Denn, wie es in einer Vorrede zu einer Ausgabe von Äsops Fabeln von 1603 heißt, diese Literatur sei „Vngdomen vthi wårt kära fädernesland Swerige til öffning/ rättelse och lärdom" und somit effektiv bei der Unterweisung des „otamda och obendiga folket".[448] Über Werke mit eindeutigem Unterhaltungscharakter weiß man, daß die „Übersetzungen mit Zerstreuungscharakter nur selten mit einem Vorwort und niemals mit einer Dedikation versehen sind", doch kann es vorkommen, daß bei einzelnen Werken, wie z.B. der *Grisilla*, das Argument der nützlichen Lektüre zu finden ist.[449] Die Haltung gegenüber Übersetzungen komischer Literatur ist von dem allgemeinen Nutzen, den die lustigen Geschichten bei der Vertreibung von Sorgen spielen können geprägt.[450] Läßt sich für das vorliegende Werk kein augenscheinlicher Nutzen finden, wird eine Begründung ganz weggelassen. Man kann sich aber fragen, inwiefern das jeweilige Werk damit indirekt diskreditiert und die Legitimität einer solchen Übersetzung bezweifelt wird.[451]

---

[447] Vgl. hierzu Hansson, *Afsatt på swensko*, S. 96 und die weiterführende Literatur zu dem Thema in Anm. 6. Meurer stellt z.B. 1629 eine Schrift her, die den Eintritt Schwedens in den Krieg motivieren soll. Vgl. bei Hansson, Bilaga 1: Förteckning över de tryckta översättningarna från 1600-talet, Nr. 248. Als Gründe für den Gebrauch von medizinischen Werken und Reisebeschreibungen werden wieder praktische Erwägungen angeführt. Ersteres diene der ländlichen Bevölkerung, wenn der Arzt nicht greifbar ist, so daß man nicht die Quacksalber („trollpackor") benötige und zweiteres, um etwas über fremde Länder zu lernen, ohne Latein zu können. Vgl. S. 72.

[448] (der Jugend in unserem lieben Vaterland Schweden zur Übung, Verbesserung und Gelehrsamkeit) und (ungezähmten und ungebändigten Volkes). Stockholm, Anund Olufson 1603, Hansson, Bilaga 1, Nr. 13 und S. 72. Vgl. auch Nr. 333, wo Fabeln, ähnlich der handschriftlichen Überlieferung des Markolf in Deutschland (vgl. etwa die Hs München BSB Cgm 3974), zweisprachig zum Zweck des Lateinlernens geboten werden. Die Fabeln des Aesop gehören mindestens seit dem Mittelalter zur Grundstufe der Wissensvermittlung, indem sie neben der Sprache auch die typologische Denkweise und damit moralisches Handeln vermitteln.

[449] Hansson, *Afsatt på swensko*, S. 72.

[450] Hansson, *Afsatt på swensko*, gibt als Beispiel eine Übersetzung der Facetien von 1641 (Nr. 354) und den *Till Ulspegel* von 1661(Nr. 379) an.

[451] Erasmus von Rotterdam etwa hebt die Nützlichkeit unterhaltsamer Werke und geistvoller Aussprüche für den Unterricht hervor. Er rät allerdings vom Gebrauch obszöner Erzählungen ab. Das bestätigt unsere Theorie, daß es zu dieser Zeit üblich war, solche Geschichten im Unterricht zu verwenden. Vgl. Trümpy, Hans, Theorie und Praxis des volkstümlichen Erzählens bei Erasmus von Rotterdam, in: *Fabula* 20 (1979), S. 239-248, S. 242.

Hansson bemerkt, die Zielgruppe weltlicher Übersetzungstexte betreffend, „daß die Frauen das Hauptpublikum der geistlichen Übersetzungsliteratur, vornehmlich der Andachtsbücher, zu sein scheinen, während die weltlichen Übersetzungen der Jugend gelten". Dies kann durch die Beobachtungen am *Marcolphus* bestätigt werden, dessen Inhaltsanalyse ergeben wird, daß sich die Witze an ein männliches Publikum richten, deren Literatur „in nahem Kontakt mit dem Ausbildungssystem" entstanden ist.[452] Für die Jugend ist das Argument wichtig, daß die Übersetzungsintention als ein Abkürzungsweg für mangelnde Lateinkenntnisse verstanden sein will. Für den schwedischen *Dialogus* wurde aber festgestellt, daß als direkte Vorlage eine hochdeutsche Druckfassung infrage kommt und die lateinischen Fassungen nur sekundär bei der Übersetzung herangezogen wurden. Man könnte also annehmen, daß die schwedische Übersetzung als Hilfe für mangelnde Deutschkenntnisse angefertigt wurde, doch waren Übersetzungen deutscher Texte hauptsächlich für junge und ungelehrte Priester vorgesehen. Aufgrund des Inhalts des *Dialogus* muß das aber ausgeschlossen werden, da die Pastoren verstärkt dazu angehalten wurden, in der Predigt keine Fabeln mehr zu erzählen,[453] sondern das Volk in dem neuen Glauben zu unterweisen. Es wurden zu dieser Zeit nun während der Predigt keine Witze mehr erzählt, so daß denjenigen, die daraufhin einschliefen, statt dessen Prügel angedroht wurden.

Die bewahrten Überlieferungsträger bestätigen den Verdacht, daß im 17. Jahrhundert mehr lateinische als deutsche Varianten des Textes in Schweden zirkulierten.[454] Der schwedische Übersetzer hat aber bei seiner Arbeit nicht auf die lateinischen Versionen zurückgegriffen, sondern die hochdeutsche Druckfassung als Vorlage gewählt. Die Ausstattung der schwedischen Übersetzung, bei der sowohl die Überschrifteneinteilung sowie der Titelholzschnitt die Nähe zur Lateinschule erkennen lassen, zeigt an, daß der Übersetzer den Lesern den lateinischen Text zugänglich machen wollte. Es ging ihm nicht darum, einer bestimmten Zielgruppe das Deutsch zu

---

[452] Hansson, *Afsatt på swensko*, S. 75. das folgende ebd, besonders über die Deutschkenntnisse der Schweden zu der Zeit Anm. 4.

[453] Vgl. hierzu z.B. die Einstellung des Erasmus: „Schon im *Lob der Torheit* (1508) kritisierte er, daß die Pfarrer auf der Kanzel läppische Geschichten aus Vincent von Beauvais oder aus den *Gesta Romanorum* erzählten." Trümpy, Theorie und Praxis des volkstümlichen Erzählens, S. 242.

[454] Magnus Gabriel de la Gardie war, wie das Siegel im Einband des Uppsaler Exemplars der *Collationes* zeigt, in Besitz eines *Dialogus*, den er übrigens durchaus an Stiernhielm ausgeliehen haben könnte. Über die Verbindung zwischen beiden vgl. Walde, Otto, Om Georg Stiernhielms bibliotek. Några anteckningar, in: *Donum Grapeanum* (Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis) 5 (1945), S. 107-141. Daß Stiernhielm während der Fertigstellung des *Hercules* vermehrt unterhaltsame schwedische Übersetzungen zu Gesicht bekam, zeigen die verschiedenen erhaltenen Versionen des *Hercules*. In der ersten Auflage von 1658 ist die Aufzählung noch nicht so umfangreich. Vgl. J. Nordström, De olika Hercules-versionerna. Några textkritiska anteckningar med anledning af ett handskriftsfynd, in: *Samlaren* 37 (1916), S. 199-203.

ersparen, sondern mit Hilfe der Übersetzung eine breite Gruppe von Rezipienten anzusprechen. Dies hatte der deutsche Übersetzer bereits vor ca. 150 Jahren getan. Daher passen die dabei vorgenommenen Veränderungen dem volkssprachlichen Publikum in Deutschland in ähnlicher Weise wie in Dänemark und Schweden. Während der lateinische Text m.E. auf ein junges männliches Publikum ausgerichtet ist, das Latein und Rhetorik lernen soll, wenden sich die volkssprachlichen Übersetzungen also unzweifelhaft an ein breiteres Publikum.

Diese Beobachtung stimmt mit dem persönlichen Hintergrund des Druckers überein, der den Text 1630 herausgab. Soweit man über Ignatius Meurer unterrichtet ist, gehörte er zu den wichtigsten Druckern seiner Zeit und hatte ein umfangreiches Repertoire anzubieten. Meurer, der 1589 in Thüringen geboren wurde, ging zunächst für Universitätsstudien nach Erfurt. 1605 machte er eine Buchdruckerlehre und wurde 1608 Geselle in Greifswald. Von dort aus begab er sich 1610 nach Stockholm und wurde von Andreas Gutterwitz angestellt, der der königlichen Druckerei vorstand. Indem er die Witwe des Druckers Anund Olofsson Helsing heiratete, wurde er 1613 Besitzer der einzigen anderen Druckerei Stockholms. Während seiner Tätigkeitszeit, die sich über 60 Jahre erstreckte, gab er Werke aus den verschiedensten geistlichen und weltlichen Bereichen heraus. Er edierte Psalmbücher, Katechesen, Andachtsbücher und Postillen, bereits 1620 Johannes Magnus *Swea och Götha crönika* sowie andere historische Werke und druckte 1655 eine Bibeledition. Er war bahnbrechend in vielerlei Hinsicht: Er druckte als erster ein schwedisches Buch in Antiqua, das *Stadslag* von 1628, und gab Schwedens erste Zeitung heraus, *Ordinari post tijdender*, von der sich das älteste erhaltene Exemplar auf 1645 datieren läßt. Neben seinem Privileg als königlicher Buchdrucker, das er 1614 erhielt, besaß Meurer auch das Buchbinderprivileg. Das gab ihm die Möglichkeit, seine Bücher selbst zu verlegen und zu verkaufen.[455]

Die *Marcolphus*-Ausgabe muß vor diesem Hintergrund gesehen werden. Meurer kann einer der ersten schwedischen Verleger gewesen sein, der eine Übersetzung auf Gewinn angefertigt hat. Dafür sprechen die folgenden drei Auflagen des Textes aus dem 17. Jahrhundert, von denen bei Meurer die zweite Auflage bereits 16 Jahre nach der ersten erschien. Seine deutsche Abstammung mag auch erklären, warum er nicht von einem der zirkulierenden dänischen Druck ausging, sondern von einem deutschen, den er selbst mitgebracht haben könnte. Als guter Geschäftsmann – er versah lange auch Finnland mit gedruckten Büchern, sogar nachdem dort in Åbo 1642 die erste Druckerei eingerichtet wurde – erkannte er vermutlich die Vorteile der Ausgabe eines schwedischen *Dialogus*, die er außer im Unterhaltungswert vielleicht auch in der politischen Korrektheit des *Marcolphus*-Textes sah.

---

[455] Vgl. zu diesen Angaben Åhlén, Bengt, Ignatius Meurer – Sveriges förste tidningstryckare, in: *Nordisk Boktryckarekonst* 49 (1948), S. 210.

Denn als königlicher Drucker wird er sich in keiner Weise gegen die Anweisungen der Kanzlei des Königs gestellt haben.

Hieran knüpft sich die Überlegung, inwieweit Staat oder Kirche an so einer Übersetzung Interesse gehabt haben könnten, und sie wenn auch nicht initiierten, so auf jeden Fall aber geduldet haben.[456] Das Erscheinungsjahr der Übersetzung des *Dialogus* fällt mit dem Eintritt Schwedens in den Dreißigjährigen Krieg zusammen. Die Jahrzehnte davor sind ausbildungspolitisch dadurch gekennzeichnet, daß der Staat bemüht war, seinen Mangel an ausgebildeten Verwaltungsbeamten und Handelsleuten mit einem spezifischen Ausbildungsweg auszugleichen, der auf Kosten der Priesterausbildung ging. Schließlich wurde in den 20er Jahren des 17. Jahrhunderts eine Reformierung des Ausbildungswesens „von selten gesehenem Umfang"[457] durchgeführt. Diese brachte bald das von der Regierung gewünschte Resultat, und den Studenten stand nun auch ein weltlicher Studiengang zur Wahl offen.[458] 1622 wurde dafür ein *politicus,* Johan Skytte, als Universitätskanzler eingesetzt und Stellen und Fächer mit weltlicher Einrichtung wie Beredsamkeit, Politik und Staatswissenschaft für Universität und Gymnasium geschaffen. Johan Skytte ist es auch, der „die staatliche Ausbildungspolitik mit der staatlichen Übersetzungstätigkeit verbindet", indem er die Zusammenarbeit zwischen den Druckern/Übersetzern und der Regierung initiiert. Doch in „welchem Ausmaß die Übersetzungsliteratur in der Ausbildung angewendet wird, ist beinahe unmöglich festzustellen".[459] Bei der schwedischsprachigen Übersetzungsliteratur handelt es sich um eine gebrauchsspezifische Spezialklasse, die im Vergleich zur gesamten Literaturproduktion dieser Zeit gesehen werden muß.

Was für eine Rolle mag der schwedische *Dialogus* für die Ausbildung gespielt haben? Bei der Beantwortung der Frage bieten die überlieferten Schulordnungen nur sehr oberflächliche Hinweise. Die Übersicht über die Werke, die etwa Skyttes wichtigster Übersetzer, der *translator regius* Ericus Schroderus, übersetzte, geben kein eindeutiges Bild, obwohl er in den 30er

---

[456] Daß barocke Texte von „politischer Korrektheit" geprägt sind, hebte zuletzt wieder Mats Malm hervor: „För att kunna ge ut en bok behövde man stöd från kungen, kyrkan eller någon annan makthavare, och den som betalade kontrollerade att boken verkligen var nyttig: moraliskt, politiskt, religiöst o.s.v.". (Um einen Text herausgeben zu können, brauchte man Unterstützung vom König, der Kirche oder einem anderen Machthaber, und wer bezahlte, kontrollierte, daß das Buch auch wirklich nützlich war: moralisch, politisch, religiös etc.) Aus: Barocken och textens auktoritet, in: *Om barocken i Norden*, hg. v. Kristina Malmio, Helsinki 1999 (Meddelanden från avdelningen för nordisk litteratur), S. 28-61, S. 30. Der König und seine Kanzlei waren bemüht, gegen die Haltung der Humanisten, Schwedisch auch als offizielle Schriftsprache durchzusetzen. Vgl. dazu das Vorwort zu Stiernhielms Programmschrift *Gambla Swea och Götha-måles fatebwr* von 1643 oder die anonyme Schrift *Thet swenska språketz klagemål* und die Analysen dazu von Hansson in: *Svenskans nytta*.

[457] Hansson, *Afsatt på swensko*, S. 79.

[458] Vgl. dazu Hansson, *Afsatt på swensko*, S. 80f.

[459] Hansson, *Afsatt på swensko*, S. 82 u. 87.

Jahren auch als Inspektor für Stockholm fungierte.[460] Trotzdem läßt sich mit einiger Sicherheit die These vertreten, daß die oben geschilderte Ausbildungspolitik auch die Entstehung weltlicher Übersetzungswerke für Schul- und Universitätszusammenhang günstig beeinflußt hat. Es ist aber nicht ganz klar, ob der *Marcolphus* zur ersten Kategorie gerechnet wurde, in der z.B. Übersetzungen der Sagas vorkommen konnten. Gleichwohl hatte Schroderus nichts dagegen, daß dieses „nutzlose" Werk 1630 gedruckt wurde.[461] Das muß allerdings nicht viel bedeuten, da er mit einer hohen Arbeitsbürde belastet war und seinem Auftrag als *censor librorum* kaum ernsthaft nachkommen konnte.[462]

Kommen wir darum wieder auf Fru Lustas Empfehlung an den jungen Hercules zurück. Der Adel war bemüht, sich sein Vorrecht auf die Besetzung hoher Verwaltungsämter durch eine gründliche Ausbildung zu sichern, da der Staat nicht immer auf deren Privilegien Rücksicht nahm und gelehrte Leute unabhängig von Stand einstellte. Es lag also im Interesse des Adels, seinen jungen Männer eine gute weltliche Ausbildung zu ermöglichen. Da dieser Unterricht meistens privat erfolgte, sind wir leider über seinen Lehrplan noch weniger unterrichtet als über den der Gymnasien. Wenn die männlichen Abkommen des Adelsstandes dann als Jugendliche auf die Universität kamen, waren sie in den Fremdsprachen noch nicht sicher. Das macht sie zu potentiellen Rezipienten eines Textes vom Schlage des *Marcolphus*.[463]

Ab den 50er und 60er Jahren verringert sich dann die Produktion von weltlicher qualifizierter Übersetzungsliteratur, die auf staatliche Initiative zurückzuführen ist, da der Bedarf an gut ausgebildetem Personal gedeckt war. Aufgrund der Zusammenarbeit zwischen dem Universitätskanzler Magnus Gabriel de la Gardie und dem Nachfolger Schroderus', ein Johan Sylvius, kommt ab 1664 diese Art der Übersetzungen an der Universität durch die Einrichtung der Exerzitieninstitutionen wieder in Gang. Zu diesem Zeitpunkt war die dritte Auflage des *Marcolphus* bereits erschienen, die 1661

---

[460] Hansson, *Afsatt på swensko*, S. 87, Anm. 7. Zu den Schulordnungen der Zeit vgl. *Årsböcker i svensk undervisningshistoria* IV och VII, sowie Schück, Henrik, *Bidrag till svensk bokhistoria*, Stockholm 1900, S. 85f.

[461] Obwohl eine wesentliche Schärfung „av sanktionerna mot sedlighetsbrott" (der Sanktionen gegen Sittlichkeitsverbrechen) in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts vorgenommen wurde. Doch nach 1653, als Königin Christina neue Regelungen einführte, kam es zu einer Milderung. Vgl. Ödman, Per-Johan, Pedagogik inpå kropp och själ. Folkuppfostran och disciplinering i 1500- och 1600-talets Sverige, in: *Tänka, tycka, tro*, S. 79-101, S. 94.

[462] Vgl. dazu Hansson, *Afsatt på swensko*, S. 89, Anm. 1. Übrigens kümmerte sich die Zensur zu der Zeit sowie während der Reformation fast hauptsächlich um religiöse und staatskritische Schriften, denen man kaum Einhalt gebieten konnte, so daß man dieser „nutzlosen" Literatur wohl nicht sehr viel Aufmerksamkeit entgegen brachte. Vgl. dazu Åhlén, Bengt, *Ord mot ordningen. Farliga skrifter, bokbål och kättarprocesser i svensk censurhistoria*. Red. Agneta Åhlén, Stockholm 1986, S. 32f.

[463] Hansson, *Afsatt på swensko*, S. 90ff. u. 93, Anm. 9, zum folgenden ebd.

besorgt wurde.[464] Obwohl ab den 60er Jahren die Zensur verstärkt wird, ist der schwedische *Dialogus* davon nicht betroffen, sondern erscheint sogar 1684 noch in einer weiteren Auflage. Ab diesem Jahrzehnt ist es den Buchproduzenten verstärkt erlaubt, auf den Inhalt der meisten gedruckten Werke Einfluß zu nehmen – außer auf die ökonomisch rentable Unterhaltungsliteratur. Sollte der Einfluß der Zensoren hier eine Rolle gespielt haben, spricht das für die Ausnahmestellung des *Marcolphus*. Daß der schwedische *Dialogus* trotzdem gedruckt werden durfte, gibt einen Hinweis darauf, wie akzeptiert der Text in den Augen der Zeitgenossen dennoch war.

Dem widerspricht allerdings die Einstellung der damaligen Gelehrten zum *Marcolphus*, die ihn sicherlich als nutzlose Unterhaltungsschrift betrachteten. Die Meinung eines Zensors, die Schück publiziert hat, mag das illustrieren: In einem Schreiben vom 13. Januar 1693 beklagt sich der Zensor, daß die Drucker nach Belieben Psalmbücher und Bibeln druckten, ohne dies mit ihm abzusprechen. Dadurch seien von der selben Schrift sehr uneinheitliche Texte im Umlauf: „Tryckjarne här i Stockholm och flerestädes, som tryckja myckit ocenserat, jämwäl och otuchtige och förargelige dichtade Historier, wijsor, gåtor, samtal och annat slijkt". Indem er seine Verachtung solcher Texte ausdrückt,[465] teilt er die negative Einstellung, die den *Dialogus* seit seiner Verbreitung begleitet hat, und man fragt sich, inwieweit das eine jeweils zeittypische, also epochenbedingte literaturkritische Meinung darstellt.

Neben der verächtlichen Bemerkung Notker Labeos aus dem 10./11. Jahrhundert, die bereits weiter oben angeführt wurde, wird schon früh erwähnt, daß der Markolf als Erzählstoff bei Hofe rezipiert wurde. Der Hinweis findet sich bei einem französischen Chronisten, der im Jahre 1194 von der Vorliebe des jungen Grafen Arnold von Guýnes für historische Stoffe berichtet. Bei den Erzählungen, die dieser sich vortragen ließ, werden Namen und Stoffe von bekannten romanischen, keltischen und germanischen Sagen und Erzählungen genannt, wie just Merlin und Markolf (*Merlino et Merchulfo*), die sich „zu einem Gesamtinventar derzeit und in diesen Regionen bekannter und verfügbarer Stoffe und Thema" zusammenfinden.[466]

---

[464] Sie wurde aufgrund von Palmskjölds Aufzeichnung rekonstruiert, so daß nicht geklärt werden kann, ob diese (wie die folgende von 1684) von Meurer oder von seinem Nachfolger Johan Georg Ebert stammt.

[465] (Drucker hier in Stockholm und vielenorts, die viel Unzensuriertes drucken, genauso wie ungezogene und verdrießliche gedichtete Geschichten, Lieder, Rätsel, Gespräche und ähnliches.) Schück, *Bidrag till svensk bokhistoria*, S. 89.

[466] Curschmann, Michael, Höfische Laienkultur zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Das Zeugnis Lamberts von Ardres, in: *>Aufführung< und >Schrift< in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Jan-Dirk Müller, Stuttgart u. Weimar 1996, S. 149-169, S. 161. Um welche Version des Erzählkomplexes zum Markolf es sich hier handelt, ist nicht eindeutig auszumachen. Curschmann vertritt die Meinung, daß es sich um „eine (verlorene) anglonormannische Fassung der Spruch- und Schwankdichtung von Salomon und Marcolfus"

Aus dieser Perspektive heraus wirkt die Aufzählung der Fru Lusta in Stiernhielms *Hercules* merkwürdig rückwärtsgewandt. Vergleicht man sie allerdings mit der intertextuellen Präsenz des *Dialogus* in anderen Werken der Großmachtzeit, läßt sich das Bild präzisieren. Im ersten Teil des *Morsus diaboli* des J. Nicolai Heldvader von 1629, einem gelehrten Werk des dänischen 17. Jahrhunderts, das ca. 40 Jahre später auch ins Schwedische übersetzt wurde, wird der *Dialogus* zusammen mit anderen sog. „Lügengeschichten" erwähnt:

> En anden slags Løgn/ er til Tids fordriff paafundet/ som Fabulæ Æsopi, Reinicke Fuchs/ Fincke Ridderen / Marcolphi Historia, oc deslige/ huilcke ere kortvillige / der intet Menniske kand hafue skade/ skam eller vanære aff/ men giffuer lystig Recreation, hvor om jeg vidtløfftiger haffuer skreffuet i min Fortale offuer den Bog Schimpff vnd Ernst. [467]

In diesem dänisch-lateinischen Werk ist nach einem Abschnitt über Schmähschriften, *De libellis famosis*, von Lügen die Rede, die hier in drei Arten, *Mendacium triplex*, eingeteilt sind:

> I. Mendacium necessarium, en Nød-Løgn/ eller hielplig Løgn. II. Mendacium jocosum, en kortzvillig Løgn. III. Mendacium pernitiosum, en ærrørig/ skadelig oc fordømmelig Løgn/ som mand oc kalder en Fandens Løgn.[468]

Wie aus dem Kontext zu schließen ist, könnte mit *Marcolphi Historia* durchaus die deutsche Übersetzung gemeint sein. Der Text wird der zweiten Gruppe von Lügen zugerechnet, in der Markolf als Lügner dargestellt ist, dessen Aufgabe es ist, durch seine Lügen zur „lystig Recreation" zu verhelfen. Diese Einstellung ist durch Luthers Texte sanktioniert.[469] Ähnlich wie in Hedvaders *Morsus diaboli* spricht er in seinen Tischreden von der „fürnehmste(n) Anfechtung" des Teufels, dem Glaubenszweifel, der

---

handelt. Curschmann, ebd. S. 163.

[467] (Eine andere Art Lüge ist zum Zeitvertreib erfunden, wie die Fabeln des Æsop, Reinecke Fuchs, Ritter Finck, Marcolphi Historia und dergleichen, die unterhaltend sind, an denen kein Mensch Schaden nimmt, Scham oder Unehre. Sie geben aber lustige Erholung, über die ich ausführlich in meinem Vorwort über das Buch Schimpf und Ernst geschrieben habe.) *Morsus diaboli: Eller Den bittere Sandhed/ om Judas Jscharioths Christi Forraeders Compagni oc Gildehus*, Kopenhagen, Henrich Waldtkirch 1629, S. 47ff., Zitat S. 49. Heldvader war Pastor und königlicher Astronom, er starb 1634.

[468] (I. Mendacium necessarium, eine Notlüge oder Hilfslüge. II. Mendacium jocosum, eine unterhaltsame Lüge. III. Mendacium pernitiosum, eine ehrenrührige, schädliche und zu verurteilende Lüge, die man eine Lüge des Teufels nennen kann.)

[469] Vgl. Schmitz, Heinz-Günter, Sophist, Narr und Melancholievertreiber. Zum Eulenspiegelbild im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Hermann Bote. Städtisch-hansischer Autor in Braunschweig 1488-1988. Beiträge zum Braunschweiger Bote-Kolloquium 1988*, hg. v. Herbert Blume und Eberhard Rohse. Tübingen 1991 (Frühe Neuzeit 4), S. 212-229. Zu Luthers Markolfbild vgl. S. 225. Siehe auch Curschmann, Marcolfus deutsch, S. 232: „Erfindung und Lüge, das sind die Vorstellungen, unter denen Markolfs Reden und Streiche zumindest bei Luther und seinen Gesinnungsfreunden laufen."

wirkungsvoll mit „kortvillige“ Lügengeschichten bekämpft werden kann.[470] Der Markolf-Text wird schon von Luther der *ars iocandi* zugerechnet, die als Hilfsmittel gegen Melancholie und religiöse Zweifel einzusetzen ist. Bei der schwedischen Übersetzung *Morsus diaboli eller Then skarpa och bittra Sanningen/ om Judas Jscharioths/ Christi Förrädares Compagnie och Gille-Stuga* von 1674, „förswenskat aff Nils Krook“, fällt die Aufzählung des Markolf dann allerdings weg.[471] Auch hier werden die drei Arten der Lüge aufgezählt, und zu der zweiten Art, „Mendacium jocosum, En Lögn til Tijdz fördrijff och Roligheet“, werden nur noch die *Fabulae Æsopi* und Johannes Paulis *Schimpf und Ernst* genannt:

> Then Andra slagz Lögn kallas Tijdz Fördrijff/ eller then som til Förlustan påfinnas kan/ hwar igenom wår Nästa medh Lust warder vpwäckt til goda Seder / såsom Fabulae Æsopi, hwilka medh härliga Lärdomar slutas/ wackre Gåtor/ och annat sådant lostigit Skämt/ hwar igenom ingen Menniskia blifwer attaqverat eller skadat/ mindre til någons Skam eller Wanähra/ Vtan gifwer en lijten Ehrqwickelse/ hwar om iagh något widlyfftigare hafwer skriwit i mitt Företaal öfwer then Book Schimpff vnd Ernst.[472]

Nils Krook schildert diese Werke positiver als seine Vorlage; sie dienen dem Nächsten dazu, daß er „medh Lust warder vpwäckt til goda Seder“ (mit Lust zu guten Sitten erweckt wird). Dieser Anwendungszusammenhang wird dem *Marcolphus* offensichtlich nicht zugetraut, so daß Krook ihn hier neben dem *Reinicke Fuchs* und dem *Fincke Ridderen* in der Aufzählung wegläßt.

Auch das folgende literarische Zeugnis wird das Bild ergänzen. Der Übersetzer und Stiernhielmepigone Ericus Wennaesius, ein schwedischer Gelehrter des 17. Jahrhunderts, fertigte eine Übersetzung des *Christus agonizans* von Josua Stegmann an,[473] die 1684 erschien, dem Jahr der vierten Auflage des *Marcolphus*. Hier schreibt er in seinem Vorwort:

> Marcolphus/ Vlspegel/ Planet- Dröm- och hwariehanda Tijd-fördriffzböcker och Kärlekszhistorier skaffa Bokföraren oftare Penningar/ och läsas aff oss snarare

---

[470] Martin Luthers Tischrede Nr. 1089, in: *D. Martin Luthers Werke, WA, Tischreden*, Bd. 1, Weimar 1912, Nachdr. Graz 1967, S. 547f. Vgl. auch Griese, LZ, Nr. 40.

[471] *Morsus diaboli eller Then skarpa och bittra Sanningen/ om Judas Jscharioths/ Christi Förrädares Compagnie och Gille-Stuga*, Göteborg, Amund Grefwe 1674, S. 28. Vgl. Collijn, *1600-talet*, Sp. 369.

[472] (Die andere Art Lüge wird Zeitvertreib genannt, oder die zur Zerstreuung erfunden wird, durch die unser Nächster mit Freude zu guten Sitten gebracht wird, wie die Fabeln des Æsop, die mit herrlichen Lehren abschließt, schönen Rätseln und anderen lustigen Scherzen. Dadurch wird kein Mensch angegriffen oder geschadet, noch beschämt oder entehrt. Sondern gibt eine kleine Ermunterung, worüber ich etwas ausführlicher in meiner Vorwort über das Buch Schimpf und Ernst geschrieben habe.)

[473] Vgl. Hansson, *Afsatt på swensko*, S. 103f. Der genaue Titel der Übersetzung lautet: *Christus Agonizans. Thet är, Betrachtelse af Herrens Och Frälsarens Jesu Christi Bittre Dödzkamp i örtegården, eller inwärtes lijdande.* Das Werk wurde 1684 von J. Georg Eberdt in Stockholm gedruckt. Vgl. Collijn, *1600-talet*, Sp. 880f.

(som man ty wärr fruchtar) med mycket större Hog och efftertänckiande/ jämwäl då wij äre krancke och siuke/ til at roa oss med/ än Historien om Herrans Pijna/ Christi Kors och annat som länder til Saligheten.[474]

Wieder trifft man auf diese Einschätzung des *Salomon und Markolf,* die für das 16. und 17. Jahrhundert in Deutschland typisch ist,[475] wo man ihn als unterhaltsame Geschichte und „Narrenlegende" gelesen hat.[476]

Zur weiteren Illustration sei ein ähnliches Beispiel zur Rezeptionsgeschichte des 17. Jahrhunderts vorgestellt, eine Bemerkung von Wolfhart Spangenberg,[477] der in seinem Werk *EselKönig* von 1625, das er unter dem Pseudonym Adolph Rosen von Creutzheim herausgegeben hatte, in der „Vorrede an den Gu(e)nstigen Leser" folgendes über den Bauern schreibt:

(...) bevorab weil es zu keines einigen Menschen / Hohes oder Niderstandes Personen verkleinerung und nachtheil gemeinet: sondern allein umb einiger ergetzung unnd Kurtzweil willen viel nu^{e}tzlicher zulesen / als die a^{e}rgerlichen / schandbare unnd scha^{e}dliche Bu^{e}cher vom Eulenspiegel / Marcolpho / Katzibori / Pfaffen vom Kalenberg und dergleichen / wie auch Schand und Schmachkarten: welche mehr zu zerrittung dann zu ergetzlichkeit dienen.[478]

Diese drastische Abneigung des Markolf kann so eindeutig in Schweden und Dänemark dieser Zeit nicht belegt werden, wenn auch, wie gesagt, besonders von gelehrter Seite Mißmut gezeigt wurde. Die zitierte Beurteilung des *censor librorum* liegt 60 Jahre nach dem ersten Erscheinen des Markolf in Schweden und ca. 100 Jahren nach dessem ersten schriftlichen Transfer nach Skandinavien. Wenn also der schwedische Markolf zunächst als Übungs- oder Unterhaltungsbuch für Schüler und Studenten vorgesehen war, bevor er eine größere Rezeptionsschicht erreichte, kann auf jeden Fall der Schluß gezogen werden, daß ihm gegen Ende des 17. Jahrhunderts vom Drucker ein ökonomischer, von den Rezipienten ein erbaulicher Gewinn zugeschrieben wurde. Dabei steht der Aspekt der Unterhaltung und Entspannung im Vordergrund, der die Lektüre eines komischen und unanständigen

---

[474] (Marcolphus, Eulenspiegel, Planeten-, Träum- und allerlei Unterhaltungsbücher und Liebesgeschichten bringen dem Buchhalter öfter Geld und werden von uns [wie man leider fürchtet] eher mit größerem Sinn und Nachdenken gelesen, desgleichen, wenn wir hinfällig oder krank sind, um uns damit eher zu unterhalten, als mit Geschichten über die Qualen des Herrn, Christi Kreuz und anderes, das zur Seligkeit führt.)

[475] Vgl. wieder Griese, LZ.

[476] Diese Einschätzung bei Hieronymus Rauscher, einem lutherischen Theologen aus dem 16. Jahrhundert, in seinem Werk über *Papistische Lügen.* Vgl. Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 71 und Griese, LZ, Nr. 69.

[477] Der Hinweis zur Erwähnung des Markolf in diesem Werk bei Kemble, *Salomon and Saturnus*, S. 68, der den Verfasser hinter dem Pseudonym nicht nennt. Vgl. dazu dann Griese, LZ, Nr. 86.

[478] Spangenberg, Wolfhart, Sämtliche Werke, III/2, hg. v. Andreás Vizkelety, Berlin u. New York 1978, S. 6. Der *EselKönig* ist eine „[s]atirische Tierfabel in dt. Prosa; kritisierte die religiösen und politischen Mißstände der damaligen Zeit". Aus: Personalbibliographien zu den Drucken des Barock, hg. v. Gerhard Dünnhaupt, 2. verb. u. wesentl. verm. Aufl., Stuttgart 1990, S. 3924.

Textes durchaus erlaubte.

Nun können die 40er Jahre des 17. Jahrhunderts als die Blütezeit dieser Literatur bezeichnet werden.[479] Betrachtet man die Unterhaltungstexte, die zu diesem Zeitpunkt gedruckt wurden, fällt auf, daß Meurers Offizin für die beiden einzigen weltlichen Werke der 30er Jahre und für zwei des folgenden Jahrzehnts verantwortlich ist. Erstere sind der *Marcolphus* und die *Grisilla*, letztere *Echtenskaps kärleeks ähre-crona* von 1641, sowie eine Übersicht über den Inhalt von Senecas Tragödie über den rasenden Hercules von 1648. Darüber hinaus gehen zwei weitere der anonym übersetzt erschienenen Drucke dieses Jahrzehnts ebenfalls auf das Konto des Markolfdruckers, nämlich ein *drömmebok* und der *Riddar Finke*. In den 50er Jahren druckte dieser dann auch den *Fortunatus*.

Hansson vermutet, daß die Produktion dieser weltlichen Werke aufgrund der schwächer werdenden Tätigkeit des Inspektors Schroderus in den 40er Jahren anstieg. In der Zensur sieht sie aber nicht den wichtigsten Anlaß für den An- bzw. Abstieg der Produktion, sondern führt ihn auf den steigenden Einfluß der Produzenten zurück, die einen kommerziellen Vorteil darin sahen, solche Werke zu drucken. Hier erinnert man sich vielleicht an die Aussage Schücks, die Literatur des 17. Jahrhunderts sei „eine Staatsangelegenheit" und wurde „darum sozusagen von der Regierung besorgt". Hanssons Meinung nach sollte auch die Dynamik zwischen Staatsengagement und den Kommerzialisierungstendenzen mit berücksichtigt werden.[480] Der *Marcolphus* befriedigte natürlich die Bedürfnisse eines sich etablierenden literarischen Marktes und ließ sich gut absetzen,[481] es sprechen m.E. aber auch Gründe dafür, daß er dabei durchaus den ideologischen Bemühungen der Regierung entgegen kam.

Der Text entsprach in vielerlei Hinsicht den damaligen ideologischen Anforderungen. Zunächst einmal war das alttestamentliche Thema aktuell. In der Reformierung von Gottes Wort war besonders das Alte Testament ins Zentrum des Interesses gelangt, und während des 17. Jahrhunderts dienten die mosaischen Gesetze als Vorlage für Rechtsreformen. Damit verbunden verbreitete sich eine alttestamentliche Menschensicht und Fürstenideal. Schon 1571 hatte der Erzbischof Laurentius Petri im Vorwort zu der nach jahrzehntelanger Vorarbeit erschienenen Kirchenordnung den König zur Sorge um das Wohl der Untertanen verpflichtet. In diesem Vorwort wird dem Pfarrer geboten, Gottes Wort ungestört und frei in der Weise zu verkünden, „wie die ‚frommen jüdischen Könige' es damals getan haben".[482]

---

[479] Vgl. Hansson, *Afsatt på swensko*, Tabelle 21, S. 100, das folgende ebd.

[480] Hansson, *Afsatt på swensko*, S. 104. Schück, Henrik, *Ur gamla papper VI*, Stockholm 1904, S. 198f. Hansson, *Afsatt på swensko*, S. 192.

[481] Vgl. hierzu vor allem Hansson, *Svenskans nytta*, S. 11.

[482] Montgomery, Ingun, Die *cura religionis* als Aufgabe des Fürsten. Perspektiven der Zweiten Reformation in Schweden, in: *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation"*, hg. v. Heinz Schilling, Gütersloh

Die innere Unabhängigkeit der Kirche gegenüber dem Staat, wie sie von Petri geforderte wurde, erfüllte sich nicht, denn religiöse Argumente waren zu dieser Zeit hauptsächlich politische Argumente. In Gustav Adolf war die Personalunion von König und *custos ecclesiae* erreicht und die Kirche vollständig in den Dienst des Staates gestellt.

Darüber hinaus wurde das wichtigste Instrument der Indoktrination die dem lutherischen Katechismus beigefügte *hustavla*.[483] Hilding Pleijel, der auch die Rolle der Bibel und des Katechismus in der Volksbildung untersucht hat, hebt weiter hervor, daß der Bevölkerung während des Gottesdienstes vor allem aus dem Alten Testament vorgelesen wurde und schreibt dazu, daß

> der Inhalt der Bibel der Bevölkerung auch über andere Wege vermittelt wurde. Besonders während des 17. Jahrhunderts ließ man sog. Manuale drucken. Sie bestanden, wie Aksel Andersson gezeigt hat, aus erweiterten Psalmbüchern mit Auszügen aus dem Alten Testament und besonders aus den apokryphischen Schriften und wurden ursprünglich zum Gebrauch für die Soldaten in den Heeren herausgegeben.[484]

Pleijel betont also die besondere Stellung des Alten Testamentes im Frömmigkeitsleben dieser Zeit, in der man sich sogar mit dem Schicksal des jüdischen Volkes identifizierte.[485] Sowohl die Bücher des Alten Testamentes

---

1986 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Bd. 195), S. 266-290, S. 271.

[483] Vgl. Pleijel, *Hustavlans värld.* „Diese Schrift der lutherischen Orthodoxie, eine Ansammlung von Bibelsprüchen, war der schwedischen Bevölkerung seit dem 16. Jahrhundert zusammen mit dem Psalmbuch zugänglich. Sie teilt das gesellschaftliche Leben in drei funktionelle Stände (Lehr-, Wehr- und Nährstand) ein. Mit der Zuordnung zu einem Stand waren bestimmte Gehorsamkeitspflichten verbunden, die den Menschen eingeprägt werden sollten. Dadurch wurde ein patriarchalisches, obrigkeitsstaatliches Denken trainiert, das dem Staat als abstraktes Gebilde zuträglich war. Es war die Pflicht des Lehrstandes (*kyrkoståndet),* die Menschen zu unterweisen, deren Pflicht war es, zuzuhören. Der Wehrstand (*politiska ståndet*) sollte die Menschen beherrschen, die zu gehorchen hatten, und schließlich der Nährstand (*hushållsståndet)* die Bevölkerung ernähren, während es die Pflicht und Schuldigkeit der Familienmitglieder und des Hausstandes war, dem Hausvater zu gehorchen. Eine Mißachtung dieser Hierarchien wurde durch Bestrafung von Seiten der Autoritäten verfolgt, deren Pflicht es war, diese Ordnung aufrecht zu erhalten. Diese Einteilung hat nichts mit den kammeralen Ständes des Reichstages zu tun, denn ein Christ gehörte mehr oder weniger allen drei Ständen an. „Der König z.B. gehörte der Obrigkeit im politischen Stand an, aber war Zuhörer im Kirchenstand und Hausherr/Hausvater im Hausstand. Der Priester war Lehrer und Hausherr, aber nur Untertan, und der Bauer war sowohl Zuhörer wie Untertan, aber Hausherr und Hausvater." Pleijel, Hilding, Patriarkalismens samhällsideologi, in: *Historisk tidskrift* 107, 1987, S. 221-234, S. 223.

[484] Hilding Pleijel, *Husandakt, husaga, husförhör och andra folklivsstudier*, Stockholm 1965, S. 129f.

[485] Zu dieser Zeit kam der ehemalige Feldprediger des Königs, Rudbeckius, als Professor nach Uppsala, während der Bischof von Strängnäs die bereits erwähnten *husförhör* zu organisieren begann. Dem führenden Vertreter des sog. *göticism,* Olof Rudbeck, dessen pathetische Predigten „von alttestamentlichem Vorsehungsglauben geprägt" waren, setzte sich auch stark für die Ausweitung des Schulwesens ein und verstärkte den Einfluß der von ihm wieder eingerichteten Domkapitel als kirchliche Institutionen. Er war es, der die Kirchen-

wie die Apokryphen, allen voran der im Agrarland Schweden besonders beliebte Jesus Sirach, erfüllten nach Pleijel die Funktionskriterien, die ein Volksbuch ausmachten: Lebensratschläge und Seelentrost kombiniert mit spannender historischer Unterhaltung.[486] Bedenkt man die Bedeutung und den Bekanntheitsgrad des Alten Testamentes in dieser Zeit, wird der hohe Unterhaltungswert des *Marcolphus* ersichtlich. Aus dem weiter oben angefügten Anmerkungsteil zum schwedischen *Marcolphus* geht hervor, daß eine große Anzahl von Zitaten dem Alten Testament, besonders den Salomonischen Schriften entnommen sind.[487] Da für diese wohl allgemein bekannten Zitate in der Regel König Salomon selbst steht, muß in der ironischen und bäurischen Verkehrung dieser Sprüche durch den Bauern ein besonderer Reiz gelegen haben.

Um die Aktualität des Textes für das schwedische 17. Jahrhundert weiter zu erläutern, soll auf das Ergebnis der Analyse des folgenden Kapitels vorgegriffen werden. Dieses wird zeigen, daß die Äußerungen des Bauern weniger als individuelle Kritik am König gemeint sind. Vielmehr muß der Text funktionell in Hinblick auf die Textgattung, der er entsprungen ist, verstanden werden. Daß seine kompositorische Ordnung auf den antiken Aufsatzübungen beruht, wurde bereits gezeigt.[488] Dazu dürfen die Äußerungen und Handlungen des Markolf nicht als persönliche Kritik verstanden werden, da diese funktionell dem fürstenspiegelhaften Charakter der Text zugerechnet werden muß.

Bei der Charakterisierung barocker Literatur werden im allgemeinen Eigenschaften hervorgehoben, die die Texte als „traditionsfixiert" und geprägt von „rhetorischer Technik" beschreiben.[489] Im Sinne eines Anfängertextes trifft das auf den *Marcolphus* zu. Darüber hinaus paßt die dialektische Tendenz der Schrift gut zu der politischen Situation Schwedens zum Zeitpunkt des Eintritts in den großen europäischen Krieg. Wie Kurt Johannesson betont, hatte man während des 17. Jahrhunderts die *eloquentia*

---

bücher und andere Statistiken neben einer strengen Kirchenzucht mit Hilfe von Geld und körperlichen Strafen einrichtete. Er ließ prächtige Kirchen bauen, „die zu einem markanten Ausdruck des Selbstverständnisses dieser Großmachtzeit wurden." Lindhardt, Poul Georg, *Kirchengeschichte Skandinaviens*, Göttingen 1983, S. 51. Pleijel, *Husandakt*, S. 130. Der Protestantismus und die mit ihm verbundenen gesteigerten Bibelkenntnisse haben dazu beigetragen, daß der Humor des Markolf in immer breiteren Bevölkerungsschichten verstanden wurde.

[486] Pleijel, *Hustavlans värld*, S. 133, betont in Kap. 5, daß diese Schriften zu der Zeit noch nicht als Bücher in der Bevölkerung verbreitet waren; das könne allenfalls für den Katechismus gelten.

[487] Über die Bedeutung der Salomonischen Schriften als Intertexte für den *Hercules* vgl. die Studie Stiernhielms visdom och Salomos vishet von Olsson, in: *Skaldekonstens fader*, S. 108-122.

[488] Vgl. weiter oben das Kapitel zu den Progymnasmata.

[489] Die Begriffe zur Charakterisierung barocker Texte bei Storstein, Eira, u. Sørensen, Peer E., Den barokke teksts erkendelsesstruktur, in: *Om barocken i Norden*, hg. v. Kristina Malmio, Helsinki 1999, S. 7-26, S. 13.

als das wichtigste Mittel erkannt, die Bevölkerung zu leiten, um so die religiöse und soziale Ordnung aufrecht zu erhalten.[490] Es wurde bereits dargestellt,[491] daß die Logik von alters her das gelehrte Mittel der Wahrheitsfindung war. Sie galt als Teilsdisziplin der Dialektik, deren Arbeitsmittel die Disputation war, das „planvolle Gespräch" zweier Gegenspieler, „die Auseinandersetzung zwischen Opponenten und Respondenten".[492] Dieses Gespräch verlief nach äußerst durchdachten Regeln, nach der Praxis des Elenchus,[493] die spätestens ab der Mitte des 16. Jahrhunderts an den Universitäten als wichtigstes Instrument im Konfessionalismusstreit gelehrt wurde. Kontroversen oder Meinungsverschiedenheiten wurden bewußt theatralisch angelegt.[494] Für den schwedischen Gelehrten läuft die tägliche Debatte zwischen dem was gut und böse, rechtgläubig oder ketzerisch ist in dieser Art der Kontoverse und in ihrer dramatisch inszenierten Form ab. Bezeichnenderweise hatte schon Gustav Vasa auf dem Reformationsreichstag zu Västerås 1527 seinen religiösen Standpunkt in Form einer öffentlichen Disputation durch seinen Prediger verteidigen lassen.[495]

---

[490] Johannesson, Kurt, Gustav II Adolf som retoriker, in: *Gustav II Adolf – 350 år efter Lützen*, Uddevalla 1982, S. 11-30, S. 13.

[491] Vgl. weiter oben den Exkurs zur *ars memoria.*

[492] Nach Petrus Hispanus, dem führenden Logiker des Mittelalters, zitiert nach Gierl, Martin, *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts,* Göttingen 1997 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 129), S. 125.

[493] Vgl zum Elenchus, der *theologia elenchtica*, Gierl, *Pietismus und Aufklärung*, besonders S. 60ff.: „Ursprünglich bezeichnet das lateinische ‚elenchus' ein Register. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist jedoch die mittellateinische Ableitung vom Griechischen ‚ελεγχος': der Beweis, das Beweismittel, die Überführung, Widerlegung, Prüfung, Untersuchung, aber auch Schande, Vorwurf und Beschimpfung. (...) Unter ‚Elenchus', so heißt es, versteht man ein vor allem im Gespräch sich vollziehendes Beweisen mit negativem Einschlag, ein Überführen durchaus mit der Konnotation eines Beschämens und Zurechtweisens."

[494] Der Begriff der Theatralität in Anlehnung an Stephen Greenblatt, der *theatricality* als Grundlage der frühneuzeitlichen Kultur erkannte. Greenblatt, Stephen, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago u. London 1980, S. 162. Über die Auswirkung dieses Konzeptes auf die barocken Texte schreiben darum Storstein u. Sørensen: „Teksterne er retorisk bevidste og konfrontativt rettet mod deres læsere, hvis affektliv, de agter at sætte i hæftig bevægelse. De barokke tekster er derfor også gestiske og teatralske." Und: „teksten er et simuleret teater". (Die Texte sind rhetorisch bewußt und konfrontativ an ihre Leser ausgerichtet, deren Affekte in heftige Bewegung gesetzt werden sollte. Die barocken Texte sind darum auch gestisch und theatralisch.) (Der Text ist ein simuliertes Theater.) In: Den barokke teksts erkendelsesstruktur, S. 13.

[495] In der übrigens im Prinzip dieselben Argumente gegen die katholische Kirche vorgebracht wurden, mit denen sich bereits Luther 1520 von Rom absagte. Montgomery, Die cura religionis, S. 269. Diese Art der Selbstinszenierung ist in Wahrheit ein Zeichen des Verfalls der mittelalterlichen Legitimation von Macht; „Simulation, Inszenierung und Spiel sind wesentlich die Konsequenz eines Verbindlichkeitsverlustes". Siehe dazu Kablitz, Andreas, Der Fürst als Figur der Selbstinszenierung – Machiavellis >Principe< und der Verfall mittelalterlicher Legitimation der Macht, in: *Aufführung und Schrift*, Stuttgart u. Weimar 1996, S. 530-561, S. 532.

Mithilfe der Rhetorik wurde die Meinungsbildung der Bevölkerung bewußt gesteuert. Dabei hatte die führende Schicht keine moralischen Skrupel, denn man sah es als gefährlich, ja unmenschlich an, den Leuten ihre Meinungsbildung selbst zu überlassen. Man hielt das für grausam, weil man die Menschen so ihren „individuellen Vorurteilen und Fehlern" auslieferte. Insofern hatte sicherlich Gustav Adolf keine moralischen Bedenken in der systematischen Anwendung dessen, was man heute mit negativem Beiklang als „Staatspropaganda" bezeichnen würde.[496] Im Gegenteil sah er es als seine Pflicht an, als guter Landesvater, als *caput corporis rei publicae*, der Bevölkerung unter anderem auch in Glaubensfragen den rechten Weg zu weisen. In dieser Hinsicht muß man die Argumente verstehen, die von ihm sorgsam für den Rat vorformuliert und dann als Propaganda, „um den Bauernstand zum Gehorsam zu bewegen oder zu zwingen", genutzt wurden.[497]

Zwar wurde von den Untertanen vor allem Gefolgschaft und Gehorsam erwartet, doch war der König durchaus bemüht, ihnen seine Beschlüsse verständlich zu machen: „Uthtyden saken til bästa", schreibt er vor seiner Abreise in den Krieg an seine Ratsherren, „hoos ungdom och gamblom, at alla undersåter blifva saken affectioneredhe".[498] Gleichwohl wird von ihm erwartet, daß er, den mittelalterlichen Herrschertugenden gemäß, das Gemeinwohl und die Gerechtigkeit im Auge behält und ein Vorbild an Weisheit darstellt. Hinzu kommt während des Spätmittelalters und des Humanismus noch der Anspruch des Herrschers als Gelehrtem. Daß nur der gelehrte Herrscher als weiser Herrscher gilt, hatte schon Johan von Salisbury für das Mittelalter mit dem markanten Satz formuliert: quia rex illitteratus est quasi asinus coronatus.[499] Diesem Ideal des Renaissancefürsten als *imperator litteratus* zu entsprechen, war Gustav Adolf gerne geneigt.

Eine ähnliche Vorstellung äußert auch der Salomon der Bibel in 1. Reg. 6ff., und im *Dialogus Salomonis et Marcolfi* wird darauf nicht nur ange-

---

[496] Vgl. Johannesson, Gustav II Adolf som retoriker, S. 20: „Från och med kröningen får propagandan i Gustav Adolfs Sverige en allt mer systematisk karaktär". (Von der Krönung an bekommt die Propaganda in Gustav Adolfs Schweden einen immer systematischeren Charakter.)

[497] Vgl. dazu etwa Gustav Adolfs Rede vor den Ständen von 1630, die bei Johannesson, Gustav II Adolf som retoriker, ausführlich beschrieben wird. Siehe besonders S. 21.

[498] (Verdeutlicht die Sache bei Jung und Alt aufs beste, so daß alle Untertanen von der Sache ergriffen werden.) Gustav Adolf zitiert nach Johannesson, Gustav II Adolf som retoriker, S. 22.

[499] Nach Curtius, *ELLMA*, S. 185, Anm. 4. In der Zeit vom 9. bis zum 13. Jahrhundert gab es ausschließlich Geistliche und Mönche als Schriftkundige, während Adelige, inklusive des Königs, kaum lesen konnten. Das änderte sich erst ab dem 12. und 13. Jahrhundert, als mit den religiösen Volksbewegungen die Volkssprachen aufgewertet wurden. Grundmann, Herbert, Litteratus – illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 40 (1958), S. 1-65. (Weil ein ungebildeter König ein gekrönter Esel ist.)

spielt, sondern in Form des narrativ ausgeführten Salomonischen Urteils direkt verwiesen. Der Paraphrasierung dieser Bibelstelle mußte gemäß des Lutherischen *sola-scriptura*-Prinzips eine besondere Bedeutung in Schweden zu Gustav Adolfs Zeit zukommen. Der schwedische König nahm seine Aufgabe, sein *officium* ernst, mit dessen Hilfe er aufrichtig bemüht war, die seiner Meinung nach beste Ordnung für das Land zu stärken und aufrecht zu erhalten. Um es noch einmal zu betonen, die Einstellungen und Ansichten des Königs waren keine plötzlichen Eingebungen, sondern sorgfältig erwogen und als Wahrheit erkannt. Mithilfe des umständlichen pro-und-contra-Verfahren in der Art des Elenchus werden sie dann in der Weise der Umgebung angetragen, wie Kurt Johannesson es geschildert hat.

Die Analyse des folgenden Kapitels wird spezifischer zeigen, inwieweit der *Marcolphus* diese Herrschertugenden trainiert und den König wenn, dann im Sinne eines Fürstenspiegels kritisiert, oder genauer: belehrt. In dieser an sich an Ehrekränkungen reichen Zeit wird die Macht des Herrschers vor allem über sein zur Schau gestelltes Handeln begründet. Sein Handeln ist insofern immer Selbstdarstellung und braucht, damit es nicht belanglos wird, das Publikum.[500] Seit der frühen Neuzeit wird die Legitimierung des Machtanspruchs des Herrschers jedoch immer problematischer – im Zuge dessen aber der *Dialogus* immer aktueller.[501] Im folgenden Kapitel wird die Ansicht vertreten, daß der Text in seiner ursprünglichen Intention den Herrscher in seinem Verhalten belehren will. Möglicherweise wird das aber im 17. Jahrhundert teilweise schon als Kritik aufgefaßt, wie etwa einer der beiden Zusätze Meurers zur schwedischen Ausgabe des Markolf, das Gedicht *Hielp Gudh hwad ömkelighit Sätt*, nahelegt.[502]

Der lateinische Text hat m.E. im Mittelalter der Ausbildung von adeligen jungen Männern gedient. Als dann im schwedischen 17. Jahrhundert die Literalisierung größerer Teile der Gesellschaft beginnt, wandelt er sich zu einem aktuellen Unterhaltungsbuch, bei dessen Verbreitung erstmalig auch ökonomische Erwägungen eine Rolle gespielt haben. Auch wenn dabei dem *censor librorum* solche Unterhaltungstexte im Prinzip nicht gepaßt haben, wurde der *Marcolphus* gleichwohl nicht verboten, da er die politischen Absichten der Obrigkeit zumindest nicht gefährdete. Für die Verbreitung des Textes spielt unzweifelhaft die Komik eine entscheidende Rolle, derenUntersuchung nun als Einstieg in die Analyse des Textes dienen soll.

---

[500] Kablitz, Der Fürst als Figur der Selbstinszenierung, S. 532f.

[501] Über die Veränderung des Legitimationsparadigmas vom Mittelalter zur frühen Neuzeit vgl. etwa Schiera, Pierangelo, Benehmen, Staatsräson und Melancholie in der frühen Neuzeit. Christian Thomasius zwischen Mittelmeer und Nordeuropa, in: *Staat, Politik, Verwaltung in Europa, GS für Roman Schnur*, hg. v. Rudolf Morsey, Berlin 1997, S. 180-201.

[502] Die erste Geschichte scheint eine weit verbreitete *fabula* gewesen zu sein. Vgl. z.B. bei Erasmus die Anekdote aus Adagia 4824 (wiedergegeben bei Trümpy, Theorie und Praxis des volkstümlichen Erzählens, S. 245f.). Das folgende Gedicht hingegen klagt über die Schwierigkeiten des einfachen Mannes, vor Gericht Recht zu bekommen.

III. Der *Dialogus Salomonis et Marcolfi* – ein Text *âne uuârheit*

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.[503] Wie man aus den lusterfüllten Obszönitäten schließen kann, die auch aus den Werken eines Luther, Shakespeare oder Rabelais unverhüllt hertreten, 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 einreiht 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

---

[503] 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 ausgerichtete 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,[504] 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.[505]

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 entzünden sich hier an Salomons biblisch verbürgtem Ruf als Frauenfreund.[506]

Humor basiert auf bestimmten regulativen Komponenten, die die Verbindung zum Körper herstellen und häufig, wie auch in diesem Text, funktionell an misogyne 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-

---

[504] 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.

[505] 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."

[506] 1. 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.[507]

Die äußere Körperhülle und Ich-Grenze wird zum Schlagfeld, auf dem die einzelnen Verbote und Normen über Folter und leibliche Strafen manifestiert werden.[508] 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.[509] Diese auf dem Gebiet des Grobianismus spezialisiert Narren sind mit plattem Humor und einem Beigeschmack an Inferioriät verknüpft, der dieser Literatur einen

---

[507] *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.

[508] 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. [7]1996, S. 197: denn „erst im Jenseits sollten die Seeligen einer unverweslichen Körperlichkeit und eines gegenseitigen Genusses ihrer Schönheit in voller Reine teilhaftig werden."

[509] 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.[510] 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 Erfahrensbereiche über das körperliche Empfinden des Lachens.[511]

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 paradoxale 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.[512] 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.[513]

---

[510] Bataille, Georges, *Die Erotik*, neuübers. u. m. einem Essay versehen v. Gerd Bergfleth, München 1994.

[511] Hier wäre Bachtin wieder mit einzubeziehen, der ja ebenfalls das Karnevalslachen 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.

[512] Le Goff, Laughter in the Middle Ages, S. 46.

[513] 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."[514]

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 unterscheide: „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 „geregelte 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.

[514] 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."[515] 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-mentalen Konventionen und deren Erlernung Stigmatisierungen vorgenommen werden, in deren Folge bestimmte Personengruppen aufgrund kultureller Signifikationen unterminiert werden.

Der „enormous impact of these influences"[516] 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 Progymnasmataübungen kam,[517] 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.

---

[515] Le Goff, Laughter in the Middle Ages, S. 49.

[516] Bremmer u. Roodenburg, *Humor and History*, S. 6.

[517] Vgl. Clark, The Rise and Fall of Progymnasmata. Mit dem Bildungsgut übernahmen und verbreiteten die Humanisten die in der Antike als elitistisch begriffene misogame 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:[518] „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.[519]

---

[518] 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.)

[519] 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.[520]

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,[521] wieder als

---

[520] (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."

[521] 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*[522] 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 unglaubwürdig 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.[523] 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.[524] 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/ hwad 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.)

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

[523] (Ein Gefäß mit Milch, wohl bedeckt von ihrer besten Kuh.)

[524] 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.[525] 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.

[525] 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 héllenistique 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.[526]

Der König befiehlt nach diesem Scherz den Bauern hinauszuwerfen, 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".[527] 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.[528] 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

---

[526] (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.

[527] (Nun sage ich fürwahr, daß das ein schlechter Hof ist, wo es kein Recht gibt.)

[528] 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.[529] 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 handlungmäßigen Elementen sollen hier die Progymnasmata als kompositionelle und didaktische Grundmuster des Textes betont werden, die dem Mittelalter offensichtlich als Strukturierungskriterien dienen konnten.[530]

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 chrienkettenhaften 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.[531] 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 übte. 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

---

[529] Ebd.

[530] 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.

[531] Es wurde die Ausarbeitung der theoretischen Erörterung von Rechtsfällen angestrebt, bei deren Übungen vom Leichteren 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:[532] „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 Håår på."[533]

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-

---

[532] 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.)

[533] (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".[534] 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".[535] Dieses Versprechen wird er nicht einhalten und

---

[534] (Gott hat mir die Weisheit gegeben, so daß niemand mir gleicht.)

[535] (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".[536] 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.*[537] Auf diese Umkehrung läuft jede Wette und jedes Rätsel sowie die einzelnen Chrienketten 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 Markolffigur unterminiert?[538] 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.[539] 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?[540]

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.)

[536] (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.)

[537] Siehe hierzu Röttgers, Kurt, *Sozialphilosophie: Macht, Seele, Fremdheit*, Essen 1997, S. 115.

[538] 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 [2]1978, S. 175-198. Dagegen schon Röcke, *Die Freude am Bösen* und Curschmann.

[539] 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.

[540] 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 system*de*stabilisierend 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,[541] 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 Moralssatire *Mundus alter et idem* durch Carl Nyrén.[542]

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

---

[541] 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.

[542] Vgl. zu Nyrén und seinem Werk *Mappa Geographica* die Fußnote 218.

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

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.[545] Dabei wird der Schüler mit anderen frauenfeindlichen Argumenten versorgt als im Florilegium, denn in den Frauenlob- und scheltereden wird ein neuer argumentativer Komplex errichtet.[546] 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.[547] 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

---

[543] Die meisten stammen aus den Prov.: 8a, (9b), 10a, 11a, 13a, 15a. Siehe auch den Kommentarteil.

[544] 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).

[545] „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.

[546] 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*.

[547] 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.[548]

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",[549] 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",

---

[548] 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.

[549] (Sollte ich mein Leben verlieren, so will ich dich doch nicht verraten.)

und sein Gegenspieler quittiert rustikal mit „Vthur en full Maga fiertar Röfwen".[550] Stellt man sich vor, daß dieser Schultext gemäß dem Programm der Progymnasmata auswendig gelernt wurde,[551] 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".[552] 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".[553] 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

---

[550] (Aus einem vollen Herzen spricht der Mund.) (Aus einem vollen Magen furzt der Hintern.)

[551] „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.

[552] (Wovon das Herz erfüllt ist, spricht der Mund.)

[553] (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 aussagelos. 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.[554] 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.[555] 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 *âne uuârheit*, 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".[556] 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

---

[554] 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.

[555] 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.

[556] Hunger, *Literatur der Byzantiner*, S. 157.

damaligen Zeit wieder. Beide Geschichten sind beispielsweise in die *Gesta Romanorum* aufgenommen[557] und passen in das gängige Repertoire frauenfeindlicher Geschichten, die besonders von der Geistlichkeit ausgingen.[558] 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,[559] 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 prometheusähnlichen 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.[560] 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

---

[557] Beachte vor allem den Hinweis Fausers im *HWBdR*: „Schließlich bestehen die Bücher des DIOGENES LAERTIOS zum größten Teil aus Chrien", Sp. 191.

[558] 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.

[559] Curschmann, Marcolfus deutsch, S. 155.

[560] „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".[561] 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".[562] 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.[563]

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.[564]

Weder die Referenz auf Genesis noch das Wortspiel überwinden den Bauern völlig, sondern er erwidert: „Hon må wäl kallas en week Förargelse".[565] 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.

---

[561] (Du darfst wohl sagen, daß sie bewegend und schwach sind.)

[562] (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.)

[563] 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.

[564] Moser-Rath, „Frau", Sp. 105.

[565] (Man mag sie wohl ein weiches Ärgernis nennen.)

Nach Salomons Auslegung gibt der Bauer nach und dem König scheinbar recht.[566] 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.[567] 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.[568] Die nun folgende

---

[566] „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.

[567] „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."

[568] 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 rådhslågho 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 öfwerföllo Konungen/ och gofwo honom skamligh och skittin Ord/ vthan måtto".[569] 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.[570] 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.[571]

Der König fühlt sich durch den Angriff keinesfalls bedroht, sondern findet die rhetorischen Fähigkeiten der Frauen unterhaltend und die organisatorischen erstaunlich.[572] 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.

[569] (schlugen Türen und Fenster ein, überfielen den König und gaben ihm und seinen Räten schändliche und schmutzige Worte ohne Maß.)

[570] „Ty thet är ingen Furste/ Riddare eller Grefwe/ Adel eller Oadel/ som så mächtigh 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.)

[571] Man denke etwa an das problematische Bild des Juden Shylock in Shakespeares *Der Kaufmann von Venedig*.

[572] „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 kostelighit ting".[573]

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.

---

[573] (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 Seit wird aber den Figuren durch die sie begleitende Geschichte ein bestimmter außerprogrammatischer 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.

Anhang

Die Übersetzung des *Marcolphus* nach dem Druck von 1630

MARCOLPHUS,

Das ist: Eine wunderliche und seltsame Geschichte von König Salomon und einem, genannt Marcolphus. Mit allerlei Fragen, Sprichworten und lustigen Geschichten, ziemlich heiter zu lesen.

Wer auch immer Freude daran haben will, ein lustiges Spiel zu lesen, von Ernst und sehr viel Scherz, der kaufe mich und komme nicht zu spät.

Gedruckt im Jahr 1630.

Als König Salomon im Saal König Davids, seines Vaters, stand und voller Weisheit und Reichtum war, sah er einen Menschen vor sich stehen mit Namen Marcolphus. Der war vom Aufgang der Sonne gekommen, sehr unhöfisch und häßlich, aber redegewandt. Seine Hausfrau war mit ihm da, die auch sehr häßlich und bäurisch war. Als der König sie vor sich rufen ließ, standen sie und sahen einander an. Und die Person des Marcolphus war kurz und grob, hatte einen großen Kopf, eine breite Stirn, schreckliche und behaarte Ohren, rote, hängende Backen, große, fließende Augen, die Unterlippe wie ein Kalbmaul, einen übelriechenden Bart wie ein Bock, grobschlächtige Hände, kurze Finger, dicke Füße, eine spitze Nase wie ein Habichtschnabel, große Zähne, ein Eselgesicht, Haare wie ein Esel, große Bauernschuhe und ein Schwert mit zerrissener Scheide umgebunden. Sein Mantel war aus Haar geflochten und mit Hirschgeweih besetzt. Seine Kleidung hatte eine üble Farbe von sehr erbärmlichen Tuch. Sein Mantel reichte ihm bis auf den Hintern, zerrissene Strümpfe. Seine Hausfrau war jung und sehr grobschlächtig, mit großen Brüsten, darauf große Warzen, große Augenbrauen wie ein Schwein. Sie hatte einen Bart hinten im Nacken wie ein Bock, Ohren so lang wie ein Esel, rinnende Augen, ein Gesicht wie ein Frosch, einen runzeligen Körper, eine große, hohe Brust, mit einer Bleispange geschmückt, dicke und kurze Finger, mit Eisenringen geschmückt, große Oberschenkel, kurze Kniescheiben, große, dicke und behaarte Beine wie ein Bär, einen Rock von grauem und haarigem Tuch, das ziemlich zerschlissen und überall zerschnitten war.

Als der König sie vor sich stehen sah, sprach er: Was seid ihr für Leute und von welcher Familie seid ihr? Marcolphus antwortete: Nenne uns zuerst deine Anverwandten, Väter und Vorväter, so wollen wir dir dann von unseren Anverwandten sagen. Salomon sprach: Ich bin von der Familien der zwölf Patriarchen: Judas gebar Parez, Parez gebar Hezron, Hezron gebar Aram, Aram gebar Aminadab, Aminadab

gebar Nahasson, Nahasson gebar Salmon, Salmon gebar Boas, Boas gebar Obed, Obed gebar Jesse, Jesse gebar David, David gebar Salomon, und derselbe König bin ich.

Da antwortete Marcolphus: So bin ich von den zwölf Familien der RUSTICORUM: Rusticus gebar Rustibaldus, Rustibaldus gebar Rußhardus, Rußhardus gebar Rusticellus, Rusticellus gebar Tartas, Tartas gebar Tarcol, Tarcol gebar Farsi, Farsi gebar Farfutz, Farfutz gebar Marcol, Marcol gebar Marcolphus, und ich bin derselbe Marcolphus. Aber meine Hausfrau ist von den zwölf Familien LUPITANORUM geboren: Lupitana gebar Lupitan, Lupitan gebar Ludibruck, Ludibruck gebar Bonstrut, Bonstrut gebar Boledruck, Boledruck gebar Polidrut, Polidrut gebar Lordan, Lordan gebar Tartan, Tartan gebar Curiclas, Curiclas gebar Policam, Policam gebar Policans, die da steht und meine Ehefrau ist.

Hier spricht König Salomon mit Marcolphus.

3 Salomon sprach: Ich habe gehört, daß du sehr klug, listig und spitzfindig bist.

4 Ungeachtet, daß du ein Bauer und ein plumper Geselle bist, will ich dir doch einige Fragen stellen. Kannst du sie mir beantworten, so will ich dich mit großer Ehre und Reichtum belohnen. Marcolphus sprach: Der Arzt verspricht einem oft Gesundheit, die er doch nicht in seiner Gewalt hat.

6 Salomon: Gott hat mir die Weisheit gegeben, so daß niemand mir gleicht. Marcolphus: Wer böse Nachbarn hat, der lobt sich selbst.

7 S: Der Ungerechte weicht, wenn man seinen Namen verfolgt. M: Wenn die Gans fliegt, ragt der Hintern heraus.

8 S: Eine fromme und schöne Hausfrau ist des Mannes Ehre. M: Einen Topf mit süßer Milch soll man vor den Katzen verstecken.

9 S: Eine fromme Hausfrau ist über allen Dingen, aber einer böse Hausfrau soll man nicht glauben, auch wenn sie tot wäre. M: Zerbrich ihre Arme und Beine und wirf sie in einen Graben, so weißt du, daß du sie los bist.

10 S: Eine weise Hausfrau baut das Haus auf, aber eine unkundige zerbricht das, was gebaut ist. M: Ein Topf, der wohl gebrannt ist, hält desto länger.

11 S: Eine gottesfürchtige Hausfrau soll man loben. M: Eine Katze, die ein gutes Fell hat, soll man häuten.

12 S: Eine bescheidene Hausfrau soll man gern haben. M: Eine Kuh, die viel Milch gibt, soll der Arme haben.

13 S: Wo findet man eine starke und beständige Hausfrau? M: Wo findet man eine treue Katze über der Milch? S: Nirgendwo. M: So gibt es keine Standhaftigkeit bei den Frauen.

14 S: Eine sich schickende und tugendhafte Hausfrau ist über alle Güter und Besitz. M: Eine große, fette Hausfrau scheint eine gute Ernährerin zu sein.

15 S: Hüte dich vor einer schwatzhaften Frau. M: Hüte deine Nase vor einem stinkenden Dreck.

16 S: Ein weißes Kopfkleid steht dem Haupt einer schönen Frau gut. M: Es steht geschrieben, daß Ärmel nicht wie Pelze sind. Unter einem weißen Kopfkleid

ist oft der Schorf verborgen.

17 S: Wer Ungerechtigkeit sät, erntet das Böse. M: Wer Spreu sät, erntet böses Korn.

18 S: Wer steht, siehe zu, daß er nicht fällt. M: Wer sich stößt, blickt im allgemeinen zurück zu dem Stein, an dem er sich gestoßen hat.

19 S: Lehre und Weisheit sollen im Mund der Klugen sein. M: Ein Esel soll immer auf der Weide sein, denn wo er frißt, da wächst es nach, und wo er scheißt, da düngt es, und wo er pißt, da wässert es, und wo er sich wälzt, da zerdrückt er die Schollen auf dem Acker.

20 S: Ein anderer soll dich loben und nicht dein eigener Mund. M: Wenn ich mich selbst tadele, so gefalle ich niemand.

26 S: Mit Bösen und Guten wird das Haus gefüllt. M: Mit Dreck und Arschwischen wird das Scheißhaus gefüllt.

27 S: Ein heimlicher Schaden ist viel besser als eine offenbare Schande. M: Der wünscht Dreck zu trinken, der den Hundehintern küßt.

29 S: Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb. M: Wer das Messer ableckt, gibt seinem Knecht wenig.

32 S: Zwölf Grafschaften machen ein Fürstentum. M: Zwölf Fürze machen einen Schiß.

33 S: Zwölf Fürstentümer machen ein Königreich. M: Zwölf Schisse machen einen Dreck.

34 S: Zwölf Königreiche machen ein Kaisertum. M: Zwölf Drecke machen eine Karrenfuhre.

35 S: Lehre deinen Sohn in der Jugend. M: Wer seiner Kuh Futter gibt, ißt oft von der Milch.

36 S: Der Diener, den man zu sehr verwöhnt, widerspricht oft seinem Herrn. M: Ein lügnerischer Knecht hat eine stinkende Ehre.

38 S: Vier Elemente halten diese Welt aufrecht. M: Vier Pfosten halten das Scheißhaus aufrecht.

41 S: Dem Meister und denen, die die Jugend erziehen, soll man Ehre erweisen. M: Wer dem Richter die Backe schmiert, macht seinen Esel mager.

43 S: Gegen einen mächtigen Mann und einen starken Strom sollst du nicht streiten. M: Wer einen Mäusebussard schlägt, hat einen ausgehungerten Vogel.

46 S: Hör auf mit deinem Spott, und es vergehen Streit und Zank. M: Hör auf zu scheißen und es vergeht der Unrat und hört auf zu riechen.

47 S: Gib dich nicht mit Verleumdern ab. M: Wer sich unter die Kleie mischt, den essen die Schweine.

50 S: Es gibt viele, die Böses für Gutes tun. M: Wer seinem eigenen Hund Brot gibt, der verliert seinen Lohn.

51 S: Der ist kein Freund, dessen Freundschaft in der Not nicht besteht. M: Ein Kalbdreck stinkt nicht lange.

52/53 S: Der suche einen Anlaß, der von seinem Freund weichen will. Item: Die Rede des Königs soll nicht unschlüssig sein. M: Man ackert nicht immer mit

einem Wolf.

54 S: Rettich ist gut, aber er riecht in Gesellschaft. M: Wer Rettich ißt, der kann sowohl mit dem Mund wie mit dem Hintern husten.

57 S: Wenn derjenige, der seine Ohren vor den Rufen der Armen verschließt, Gott ruft, so hört er ihn nicht. M: Wer vor dem Richter weint, vergießt seine Tränen vergebens.

60 S: Ich habe Bauchschmerzen. M: So geh zum Scheißhaus.

59 S: Den Tod und die Armut kannst du nicht verbergen. M: Wer den Dreck verbirgt, dem wächst er je länger je größer.

61 S: Wer von sich aus ein Schalk ist, mit wem kann er verglichen werden? M: Wem der Dreck wohl gefällt, der mag wohl ein Kloputzer werden.

63 S: Wenn du am Tisch eines reichen Mannes sitzt, sollst du genau merken, was dir vorgesetzt wird. M: Das gehört alles zum Bauch.

74 S: Ärzte und treue Freunde werden in der Not geprobt. M: Hilfe schadet nicht. Wer mit dem Kellerdiener befreundet ist, darf oft trinken.

75 S: Aufrührerische Verleumder und die, die gerne streiten, soll man aus der Gesellschaft vertreiben. M: Eine böse Hausfrau und eine kaputte Pfanne sind schädlich im Haus.

76 S: Wer das Kleine verachtet, ist das Große nicht wert. M: Ein alter Hund begibt sich mißtrauisch zur Ruhe.

77 S: Du sollst einen Spötter nicht bestrafen, so daß er dich nicht verspottet. M: Je mehr man im Dreck rührt, desto mehr stinkt er.

78 S: Du sollst dich nicht loben, wenn du etwas Gutes tust. M: Der verliert seine Arbeit, der den Hintern eines fetten Schweins schmiert.

79 S: Auf Geheiß Gottes soll man alle Menschen lieb haben. M: Wenn du den lieb hast, der nicht auf dich acht gibt, verlierst du deine Arbeit.

80 S: Du sollst deinem Freund morgen nicht etwas versprechen, was du ihm nicht heute geben kannst. M: Ich will dir bald das geben, was ich dir nicht jetzt geben kann.

83 S: Viele begehren Reichtümer, die doch arm sind. M: Iß, was du hast, und sieh, was übrig bleibt.

86 S: Zorn hat keine Barmherzigkeit. M: Du sollst nicht schlecht von deinem Freund reden, so daß du es nicht bereust.

87 S: Deine Feinde sagen dir nicht die Wahrheit. M: Wer dir nicht glaubt, verspottet dich.

92 S: Du sollst so viel schlafen, wie nötig ist. M: Wer Dreck ißt, ungeachtet, daß er nicht schläft, schadet ihm sein Müßiggang dennoch nicht.

93 S: Wenn ihr satt seid, dankt Gott. M: Die Drossel singt und der Häher antwortet. Der Satte und der Hungrige singen nicht gleich.

94 S: Eßt und trinkt! Morgen werden wir sterben. M: Der Satte stirbt genauso wie der Hungrige.

95 S: Wenn ein Mensch ißt, kann er nicht gut sprechen. M: Wenn ein Hund scheißt, kann er nicht gut bellen.

96 S: Es reicht, wir wollen zu Bett gehen. M: Der schläft schlecht, der nicht ißt.

104 S: Wer vor einem Wolf davonläuft, trifft einen Löwen. M: Von dem einen Übel zum anderen, vom Koch zum Bäcker.

105 S: Hüte dich, daß man dir nichts Übles tut. M: Stillem Wasser und schweigsamen Menschen sollst du nicht trauen.

106 S: Es gibt niemand, der alles vermag, außer Gott allein. M: Es steht geschrieben, wer kein Pferd hat, geht zu Fuß.

108 S: Ein frommes, gottesfürchtiges und keusches Herz fürchtet sich nicht. M: Wer einen gesunden Finger verbindet, bindet ihn auch wieder heil auf.

110 S: Verflucht sei das Kind, das hundert Jahre alt ist. M: Ein alter Hund ist schlecht an eine Koppel zu gewöhnen.

111 S: Wer was hat, dem wird noch was dazu gegeben. M: Gott verbarme sich dem, der Brot hat und keine Zähne, mit denen er essen kann.

112 S: Vor dem Backofen wachsen keine Kräuter, und wenn sie schon darin wüchsen, so wären sie dennoch von der Hitze verbrannt, die da rausgeht. M: Im Hintern wachsen keine Haare, und auch wenn sie doch schon darin wüchsen, so würden sie dennoch von dem heißen Dreck verbrannt, der da rausgeht.

113 S: Wehe dem, der viele Sünden begangen hat. M: Wer zwei Wege gleichzeitig gehen will, muß den Hintern und die Hose zerreißen.

116 S: Aus einem vollen Herzen spricht der Mund. M: Aus einem vollen Magen furzt der Hintern.

118 S: Eine schöne Hausfrau ist die Krone des Mannes. M: Am Hals ist sie weiß wie eine Taube, aber im Hintern schwarz wie ein Maulwurf.

120 S: Die Armut führt oft dazu, daß der Gerechte Unrecht tut. M: Wenn man einen Wolf fängt, will er scheißen oder beißen.

121 S: Hüte dich, daß du deinem Freund nicht eine schlimme Gabe gibst! M: Gibst du deinem Freund nicht gerne, verlierst du ihn mit der Gabe.

122 S: Ich hätte gerne genug, wenn Gott mir alles gegeben hätte. M: Man soll dem Hund nicht so viel geben, wie er mit dem Schwanz verlangt.

126 S: Einem Toren passen nicht die Worte eines weisen Mannes. M: Ein Hund soll keinen Sattel tragen.

128 S: Wenn sich der Himmel bewölkt, will es regnen. M: Wenn der Hund sich krümmt, so will er scheißen.

129/30 S: Alle Pfade gehen zu einem Landweg. Item: Ein frommer Mann hat gerne eine fromme Hausfrau. M: Von einer guten Mahlzeit kommt ein großer Dreck.

132 S: Ein gutes Schwert steht wohl an meiner Seite. M: Ein großer Dreck steht wohl an meinem Holzzaun.

133 S: Je höher du bist, desto bescheidener sollst du sein. M: Der spricht wohl, der mit seinesgleichen spricht.

134 S: Ein fröhlicher Mensch soll sich immer fürchten. M: Der ruft zu spät um Hilfe, dem der Wolf die Kehle durchgebissen hat.

136 S: Ein weiser Sohn erfreut den Vater, aber ein unkluger Sohn ist seiner Mutter ein Betrübnis. M: Der Fröhliche und der Traurige singen sehr

ungleich zusammen.

138 S: Tue Gutes dem Gerechten, so bekommst du Vergeltung. Geschieht dies nicht von den Menschen, so geschieht es doch von Gott. M: Pflege gut den Bauch, so mußt du es doch rauslassen. Kommt es nicht aus dem Mund, so kommt es aus dem Hintern.

141 Da sprach Salomon: Ich bin müde vom Reden und will mich ausruhen gehen. Marcolphus antwortete: Ich höre nicht auf zu reden.

142 Salomon: Ich kann nicht mehr reden. Marcolphus: So gib dich geschlagen und das, was du mir versprochen hast.

Wie der Steuereintreiber des Königs mit Marcolphus sprach und was er antwortete.

Da sagten die Weisen des Königs, Benaja und Sebud, Jojoda und Adoniram und der Steuereintreiber Abda zu Marcolphus: Meinst du, daß du der Dritte in unserem Königreich werden sollst? Eher sollen dir deine Augen ausgestochen werden. Es paßt dir besser, bei den Schweinen zu sein, als daß man dir solche Ehre erweisen sollte. Marcolphus: Warum hat es der König mir denn versprochen? Da sprachen die zwölf Befehlsmänner des Königs: Warum schändet Marcolphus unseren König? Warum prügelt man ihn nicht und schmeißt ihn hinaus? Da sagte Salomon: Nicht so! Man soll ihm genug zu essen und zu trinken geben und ihn dann in Frieden gehen lassen. Als Marcolphus das hörte, sagte er zum König: Ich darf mich damit zufrieden geben und wahrhaftig sagen, wo kein König ist, da ist kein Recht.

Wie König Salomon zur Jagd ritt und seine Diener ihm Marcolphus Haus zeigten und wie sie miteinander sprachen.

Dann ritt der König einmal zur Jagd, und die, die bei ihm waren, zeigten ihm Marcolphus Haus. Da ritt Salomon zur Tür hin, sah hinein und fragte, wer darinnen war. Marcolphus saß beim Feuer und hatte einen Topf mit Bohnen aufgesetzt. Und er antwortete dem König und sprach: Hierin sind anderthalb Mann und ein Pferdekopf. Je mehr sie aufsteigen, desto mehr steigen sie nieder. Salomon sprach: Was meinst du damit? Marcolphus: Der ganze Mann bin ich, der hier innen sitzt, aber der halbe bist du, der auf dem Pferd sitzt, eine Hälfte hier drinnen, eine Hälfte vor dem Haus, und der Pferdekopf ist der Kopf deines Pferdes, auf dem du sitzt. Salomon: Welche sind die, die auf und niedersteigen? Marcolphus: Das sind die Bohnen im Topf beim Feuer, die kochen und gehen auf und nieder. Salomon: Wo sind dein Vater und Mutter, dein Bruder und Schwester? Marcolphus: Mein Vater macht aus einem Schaden zwei, aber meine Mutter macht für ihre Nachbarin das, was sie ihr nicht noch einmal machen kann, und mein Bruder sitzt vor dem Haus, und was er findet, tötet er. Meine Schwester sitzt in ihrer Kammer und weint über das, worüber sie im vorigen Jahr gelacht hat. Salomon: Was bedeutet das, was du sagst? Marcolphus: Mein Vater ist draußen auf den Feldern und schützt einen Weg, der durch das Korn geht, mit Dornen. Wenn nun Leute kommen, so treten sie einen

neuen Weg durch das Korn, und er hat zwei Schäden aus einem gemacht. Da sprach Salomon: Was macht denn deine Mutter? Marcolphus: Meine Mutter macht ihrer Nachbarin die Augen zu, denn diese will sterben. Sie kann ihr darum dasselbe nicht noch einmal tun. Da lächelte der König und sagte: Wo ist denn dein Bruder? Mein Bruder ist draußen hinter dem Haus und hat seine Kleider ausgezogen und entlaust sie. Alle, die er findet, schlägt er tot. Salomon: Was macht denn deine Schwester? Marcolphus: Meine Schwester hat vor einem Jahr einen jungen Mann lieb gehabt, den sie oftmals umarmt und geküßt hat, so daß sie schwanger wurde. Darum ist sie traurig und weint, worüber sie letztes Jahr gelacht hat.

Da sprach König Salomon: Woher kommt dir doch solche Schlauheit? Marcolphus: Zu deines Vaters Davids Zeit, als du jung warst, da nahmen die Ärzte deines Vaters dir zur Arznei einen Geier. Und als sie die erforderliche Arznei für alle deine Glieder gemacht hatten, da nahm deine Mutter Bersabea das Herz aus dem Geier und legte es auf eine Brotkruste, briet es auf der Kohle, gab es dir zu essen und warf die Kruste weg. Da war ich in der Küche, hob die Kruste auf und aß sie, denn sie war ganz fett von dem, was beim Braten aus dem Herzen kommt. Davon bekam ich meine Schlauheit, so wie deine Weisheit nämlich vom Herzen kam. Und sprach weiter: Der wird für weise gehalten, der sich selbst für einen Narren hält. 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. Da lächelte Salomon und sprach zu ihm: Meine Leute warten vor dem Haus auf mich, darum kann ich hier nicht länger bleiben. Sondern sage deiner Mutter, daß sie mir ein Gefäß mit Milch schickt, wohl bedeckt von ihrer besten Kuh, und du trage es zu mir. Marcolphus: Das will ich gerne tun. Da ritt Salomon zurück nach Jerusalem in seinen Palast. Dann kam Marcolphus Mutter Florentina nach Hause, und Marcolphus sagte ihr von dem Befehl des Königs. Da nahm sie gleich einen mit Milch gesalbten Eierkuchen und bedeckte ein mit Milch gefülltes Milchgefäß damit und schickte es zum König.

Wie Marcolphus ein Gefäß mit Milch zum König trägt.

Da nahm Marcolphus, ihr Sohn, die Milch, die mit einem Eierkuchen bedeckt war, und wollte sie zum König tragen. Und als er über eine Wiese gegangen und sehr erhitzt und trocken war, da sah er einen Kuhfladen liegen. Er stellte sein Gefäß mit Milch ab, aß den Eierkuchen auf und legte den Kuhfladen stattdessen darauf.

Und als er mit dem Gefäß vor den König kam, da sprach der König: Warum ist das Milchgefäß so bedeckt? Marcolphus antwortete: Hast du, König, nicht so befohlen, daß die Milch von derselben Kuh bedeckt werden sollte, ist nicht der Dreck von derselben Kuh? Da sagte der König: Ich habe nicht so befohlen. Marcolphus sprach: Ich habe es so verstanden. 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. Darum aß ich ihn auf und legte den Kuhfladen auf das Gefäß. Da sprach Salomon: Hör mir mit dem Unsinn

auf, aber kannst du nicht mit mir heute Nacht wachen, so hast du deinen Kopf verwirkt. Marcolphus: Ich bin zufrieden. Und als die Nacht kam, saßen Salomon und Marcolphus zusammen und wollten miteinander wachen.

Wie König Salomon und Marcolphus miteinander in der Nacht wachten.

Da begann Marcolphus zu schlafen. Salomon sprach: Schläfst du? Marcolphus: Nein, ich schlafe nicht, sondern ich phantasiere. Salomon: Was phantasierst du? Marcolphus: Ich denke, daß ein Hase so viele Gelenke im Schwanz wie im Rücken hat. Salomon: Das mußt du beweisen oder du sollst sterben. Als Salomon schwieg, begann Marcolphus zu schnarchen. Salomon sprach: Schläfst du? Marcolphus: Nein, ich schlafe nicht, sondern ich überlege. Salomon: Was überlegst du? Marcolphus: Ich denke, daß die Elster so viele weiße Federn wie schwarze hat. Salomon: Das mußt du beweisen oder du mußt sterben. Nicht viel später begann Marcolphus zu schlafen. Salomon: Schläfst du? Marcolphus: Nein, sondern ich denke. Salomon: Was denkst du? Marcolphus: Daß nichts auf der Erde weißer ist als der lichte Tag. Salomon: Das glaube ich nicht, denn die Milch ist weißer. Marcolphus: Der Tag ist viel. Salomon: Das steht zu beweisen. Schwieg Salomon und wachte, begann Marcolphus zu schnarchen. Salomon: Schläfst du? Marcolphus: Nein, ich denke. Salomon: Was denkst du? Marcolphus: Ich denke, daß man keiner Frau glauben soll. Salomon: Das mußt du beweisen oder du sollst leiden. Salomon wachte und Marcolphus schlief. Salomon: Schläfst du? Marcolphus: Nein, ich überlege, daß die Natur besser als die Kunst ist. Salomon: Das mußt du beweisen oder du mußt sterben.

Dann, sobald die Nacht vorbei war, wurde Salomon müde vom Wachen und legte sich nieder in sein Bett. Marcolphus ließ ihn schlafen und lief nach Hause zu seiner Schwester Fudasa und verhielt sich, als ob er traurig wäre und sagte zu ihr: Der König ist wütend auf mich geworden, und ich kann seine Drohung und Unrecht nicht ertragen. Ich werde ein Messer zu mir nehmen und ihn heimlich ermorden und bitte dich, liebe Schwester, daß du mich nicht verraten willst, sondern das in aller Treue verschweigst und das nicht meinem Bruder Bufreido sagst. So sagte seine Schwester Fudasa: Lieber Bruder, zweifle nicht daran! Sollte ich mein Leben verlieren, so will ich dich doch nicht verraten. Dann ging Marcolphus heimlich zum Hof, und als die Sonne aufging, war der Hof voller Leute.

Wie Marcolphus dem König bewies, was er in der Nacht gesagt hatte.

Dann erhob sich König Salomon von seinem Bett, ging in seinen Palast und ließ sich einen Hasen bringen. Da zählte Marcolphus genauso viele Gelenke in dessen Schwanz wie in dessen Rücken. Dann wurde eine Elster vor den König gebracht, und es wurden so viele weiße Federn wie schwarze gezählt. Dann nahm Marcolphus eine Schüssel voll mit Milch und stellte sie heimlich unter die Tür seiner Kammer, verstopfte alle Fenster, so daß kein Licht darinnen zu sehen war, und rief den König. Und als der König in die Kammer gehen wollte, trat er in die Milchschüssel und

wäre so beinahe gefallen. Da wurde er wütend und sprach: Ach, daß du verdorben bist! Was hast du getan? Marcolphus sprach: Du mußt nicht zornig sein, König. Hast du nicht gesagt, daß Milch heller als der Tag ist? Warum hast du dann nicht die Milch wie den Tag gesehen? Ich habe dir die Wahrheit gesagt. Salomon: Daß dir Gott verzeihe! Meine Kleider sind von der Milch bespritzt. Ich hätte mir so beinahe meinen Kopf verletzt, und du hast mir unrecht getan. Marcolphus: Paß hiernach besser auf! Setzt dich und gib mir ein Urteil in dem, was ich nun klagen will. Und als der König sich hinsetzte, da sagte Marcolphus: Ich habe eine Schwester mit Namen Fudasa. Sie ist eine Hure und schwanger. Damit entehrt sie meine Familie und will dennoch ihr Erbteil haben. Salomon sprach: Bring dein Schwester her vor uns, so daß wir hören können, was sie sagt, denn niemand soll verurteilt werden, ohne daß er selbst da ist.

Wie Marcolphus seine Schwester anklagte.

Und als sie kam, lächelte der König und sprach: Das kann wohl Marcolphus Schwester sein. Denn sie war dick und kurz, hinkte auf beiden Seiten und hatte Augen und Mund genau wie Marcolphus. Da sagte König Salomon: Sage nun schnell, Marcolphus, was hast du für eine Klage gegen deine Schwester? Da sprach er: Oh König, meine Schwester ist eine Hure, entehrt meine Familie Rusticus und will ihr Erbteil haben. Darum bitte ich dich, daß du es ihr verbietest, so daß sie kein Erbteil nimmt. Als seine Schwester das hörte, wurde sie wütend und sprach: Oh du böser Schalk, warum sollte ich nicht erben, ist doch Florentina sowohl meine Mutter wie deine? Marcolphus: Du sollst keinen Erbteil haben, weil dich deine Schuld verurteilt. Fudasa sagte: Meine Schuld verurteilt mich nicht, obwohl ich gesündigt habe, so will ich mich bessern. Aber ich sage dir, darf ich nicht in Frieden sein, dann werde ich so viel vor dem König sagen, daß er dich am Galgen hängen lassen wird. Marcolphus: Oh du schlimme Hure, was willst du über mich sagen? Ich habe ja niemandem etwas zuleide getan. Fudasa: Du hast sehr schlimm gesündigt, weil du meinen Herrn König töten willst, und wenn man mir nicht glauben will, so sucht nach dem Messer unter seinen Kleidern. Und als die Diener suchten, fanden sie kein Messer. Da sagte Marcolphus: Habe ich dir, oh König, nicht richtig gesagt, daß man keiner Frau glauben soll? Und als alle lächelten, sagte Salomon: Marcolphus, das machst du alles mit List. Marcolphus: Wie meine Schwester es mit der Versuchung hält, so hält sie auch mit der Wahrheit. Salomon sagte: Warum hast du gesagt, daß die Natur mehr ist als die Kunst? Marcolphus: Warte eine Weile, bevor du zu Bett gehst, will ich es dir beweisen.

Wie Marcolphus drei Mäuse aus seinem Ärmel ließ und sie auf dem Tisch laufen ließ.

Als man zu Abend aß, setzte der König Salomon sich zu Tisch und Marcolphus, der heimlich drei Mäuse in seinem Ärmel hatte, setzte sich in einen anderen Raum. Da war eine Katze am Hof so gezähmt, daß sie zu jedem Abendessen ein Licht mit

ihrem Fuß hielt und zu Tisch leuchtete. Und als man gegessen hatte, ließ Marcolphus eine Maus aus dem Ärmel laufen. Und als die Katze diese sah, wollte sie ihr nachlaufen. Da drohte der König ihr und sie blieb sitzen. Dann ließ er die andere und die dritte laufen. Als die Katze die Mäuse so laufen sah, da wollte sie nicht länger das Licht halten, sondern ließ es fallen und lief den Mäusen nach. Als Marcolphus das sah, sprach er zum König: Siehst du, ich habe dir bewiesen, daß die Natur besser als die Kunst ist.

Salomon sprach zu seinen Dienern: Tragt ihn fort von meinen Augen, und wenn er noch einmal hereinkommt, so hetzt alle Hunde auf ihn. Marcolphus sprach: Nun sage ich fürwahr, daß das ein schlechter Hof ist, wo es kein Recht gibt.

Und als er hinausgejagt war, da dachte er dennoch, wie er wieder an den Hof des Königs kommen könnte, ohne daß die Hunde ihn zerreißen.

Wie Marcolphus mit einem Hasen in den Hof des Königs gelangte.

Und Marcolphus ging weg, kaufte einen lebenden Hasen, verbarg ihn unter seinen Kleidern und ging wieder zum Hof des Königs. Und da die Diener ihn sahen, hetzten sie die Hunde auf ihn und meinten, daß sie ihn zerreißen sollten. Da ließ Marcolphus den Hasen laufen. Die Hunde gaben ihn auf und liefen dem Hasen nach. So kam er vor den König. Als der König ihn sah, sprach er: Was jagen die Hunde? Marcolphus: Das, was vor ihnen läuft. Salomon: Was ist es, das vor ihnen läuft? Marcolphus: Das, nach dem sie jagen. Salomon: Hüte dich, daß du heute nirgendwo hin, außer auf die bloße Erde spuckst. Das tat er auch.

Wie Marcolphus einem alten Mann auf seinen kahlen Kopf spuckte.

In dem kam Marcolphus der Husten an, so daß er einen großen Klumpen im Mund bekam. Er sah sich überall um und sah keine bloße Erde, aber schließlich sah er einen kahlen Mann beim König stehen. Und wie er in großer Sorge war und keine bloße Erde sah, auf die er spucken konnte, da sammelte er seine Spuke im Mund und spuckte mit großem Lärm dem alten Mann an die Stirn. Gleich wurde der Alte rot im Gesicht und wischte sich erschreckt die Stirn, fiel zu Füßen des Königs aufs Knie und beklagte sich über Marcolphus. Da sprach der König zu Marcolphus: Warum hast du sein Gesicht beschmutzt? Marcolphus: Ich habe ihn nicht beschmutzt, sondern gedüngt, denn auf einer unfruchtbaren Erde legt man darum Mist, daß sie gut und fett werden mag. Salomon: Was geht das den kahlen Mann an? Marcolphus: Hast du mir nicht verboten, daß ich heute nirgendwo hin spucken sollte, außer auf die bloße Erde? Da sah ich seinen Kopf und daß da keine Haare drauf waren. Da dachte ich, daß das bloße Erde war und spuckte darauf. Darum darfst du nicht wütend auf mich sein, denn ich habe das zu seinem Besten getan. Und wenn sein Kopf immer so bewässert würde, würden darauf ohne Zweifel Haare wachsen. Salomon: Daß dich der Teufel schände. Die Alten sind mehr Ehre wert als die anderen. Da sagte der kahle Mann: Warum läßt man einen solchen Unflat hier rein, daß er uns verspotte? Salomon: Er soll schweigen, oder ich werde befehlen, ihn

hier rauszuschmeißen. Marcolphus sprach: Seid nun friedlich, so will ich schweigen.

Wie zwei Frauen mit einem lebenden und einem toten Kind kamen und Urteil vom König begehrten.

Und da kamen zwei leichtfertige Frauen mit einem toten und einem lebenden Kind vor den König, und die eine sagte: Oh König, gib uns ein Urteil über dieses Kind, denn wir beide haben zwei Kinder in einem Haus geboren. Und sie hat ihr Kind liegend erdrückt, ist dann aufgestanden, hat mein lebendes Kind genommen und ihr totes wieder ins selbe Zimmer gelegt. Da sagte die andere: Du lügst. Dein Kind ist tot und meins lebt noch. Da sprach Salomon: Nehmt ein Schwert und hackt das lebende Kind entzwei, so daß jede ihren Teil bekommt! Da die, der das lebende Kind gehörte, das hörte, sprach sie: Oh König, gib dieser Frau das lebende Kind, auf daß es nicht getötet werde, sondern lebe. Und sie war ziemlich bleich und erschreckt über ihr Kind. Da sagte die andere: Es soll weder dir noch mir gehören, sondern es soll zerhackt werden. Salomon sprach: Gebt der Frau das Kind, die Mitleid mit ihm hatte, denn sie ist seine Mutter.

Da stand Marcolphus auf und sagte: Wie kannst du erkennen, daß sie die Mutter ist? Salomon: An ihrem Verlangen, Veränderung der Haut und Tränen. Marcolphus: Du verstehst das nicht richtig. Glaubst du Frauentränen? Du bist weise und verstehst nicht die Kunst der Frauen. Eine Frau weint mit den Augen und lächelt mit dem Herzen und verspricht das, was sie nicht halten kann. Frauen wissen Künste ohne Zahl. Salomon: Sie haben so viele Künste wie Frömmigkeit. Marcolphus: Sie haben keine Frömmigkeit, sondern Betrügerei, denn sie betrügen die Weisen. Sie sind nicht alle betrügerisch oder Huren. Marcolphus: Die eine mehr als die andere. Ich Marcolphus sage, daß sie alle betrügerisch sind.

Salomon: Ich sage wahrlich, daß die eine Hure ist, die dich geboren hat, ja mehr als eine Hure. Marcolphus: Warum sagst du das? Salomon: Weil du alle Frauen entehrst, denn eine ehrliche Frau ist begehrlich und lieblich. Marcolphus: Du darfst wohl sagen, daß sie bewegend und schwach sind. Salomon: 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. Marcolphus: Man mag sie wohl ein weiches Ärgernis nennen. Salomon: Das lügst du, denn keiner, der schlecht von den Frauen spricht, ist ein besonderer Mann und auch nicht wert, ein ehrlicher Mann genannt zu werden, weil wir ja alle von Frauen geboren wurden. Was für eine Freude hat der Mensch an Reichtum, viel Gold, Silber, Edelsteinen, kostbaren Kleidern und Ähnlichem ohne Frauen? Wahrlich, der ist tot für die Welt, der von den Frauen getrennt ist. Frauen gebären Söhne und Töchter, nähren sie und haben sie lieb. Sie regieren das Haus und sorgen sich um ihre Männer und das Hausgesinde. Eine Frau ist eine Lust aller Dinge. Sie ist eine Süßigkeit der Jugend, ein Trost im Alter, eine Freude den Kindern, eine Freude am Tag und eine Wollust in der Nacht. Bewahrt Gott sie, so will ich sie auch bewahren. Bei ihnen ist mein Ein- und Ausgang.

Darauf antwortete Marcolphus: Du hast richtig gesprochen. Wovon das Herz erfüllt ist, spricht der Mund. Du hast die Frauen gern, darum rühmst du sie. Darin tust du recht, denn du sollst nicht das ausspucken, was du in den Mund nimmst. Dein Reichtum, dein Adel, dein Schmuck und Weisheit steht wohl bei den Frauen. Aber ich sage dir, König, nun hast du die Frauen lieb, aber bevor du dich heute Abend zu Bett begibst, wirst du anders von ihnen reden.

Salomon: Das lügst du, denn ich habe in allen meinen Tagen die Frauen, die gut sind, lieb gehabt. Gehe darum von mir und sprich hiernach nichts schlechtes über sie vor meinen Augen.

Da ging Marcolphus aus dem Palast und kam zu der Frau, der das lebendige Kind gegeben worden war und sprach zu ihr: Du weißt nicht, was der König gemacht hat und was heute in seinem Saal gesprochen wurde. Sie antwortete ihm und sagte: Nein. Meines ist mir zurückgegeben, aber was dann geschehen ist, das weiß ich nicht. Marcolphus sprach: Es hat den König gereut, daß er dir das Kind wiedergegeben und nicht zerhackt hat und hat befohlen, daß du und deine Streitschwester morgen gerufen werden. Da wird das Kind zerteilt und ihr die Hälfte gegeben. Da sagte die Frau: Oh welch ungerechter und tyrannischer König möge er in allen seinen Urteilen sein.

Da sprach Marcolphus weiter zu ihr: Ich will dir noch schrecklichere Dinge sagen, die niemals seit dem Beginn der Erde gehört wurden, nämlich, daß der König und seine Räte befohlen haben, daß jeder Mann sieben Hausfrauen nehmen soll, was kann man tun? Aber wenn das geschieht, so wird es niemals Frieden im Haus. Die eine wird lieb gehalten und die andere wird verachtet, und jene, die dem Mann am besten gefällt, muß immer bei ihm bleiben und die ihm schlecht gefällt, sie kommt nie zu ihm. Die eine wird wohl gekleidet, die andere schlecht. Die Liebste muß Gold und Silber tragen, Ringe und Edelsteine. Sie muß die Schlüssel haben und wird Hausfrau von allen genannt, und alles, was der Mann lieb hat, muß in ihrer Gewalt sein. Wenn nun die eine so lieb gehalten wird, was wollen dann die anderen sagen? Oder wenn auch zwei lieb gehalten würden, was wollen dann die anderen fünf machen? Wenn die Liebste umarmt, geküsst und zum Mann gelegt wird, was mögen die anderen darüber sagen? Sie sind Witwen und haben doch einen Mann, und es wird sie reuen, daß sie so ihre Jungfernschaft verloren haben. Und da wird immer Krieg, Zank, Streit und Prügelei zwischen ihnen sein. Und bevor dieses Gebot hinausgeht, so sprich dagegen. Ohne Zweifel, wenn es schnell geht, so vergiftet auch die eine die andere. Darum ist es mir nicht lieb. Und weil du auch eine Frau bist, so laufe und sage es den anderen Frauen in der Stadt Jerusalem. Sage ihnen, daß sie dem nicht zustimmen, sondern dem König sagen, daß er dieses, sein Gebot zurücknimmt.

Und wie er dieses ausgesprochen hatte, ging er schnell zum Hof des Königs und setzte sich in einen Winkel des Palastes. Die Frau glaubte seinen Worten und ging mit erhobenen Armen mitten durch die Stadt, schlug sich auf die Brust und offenbarte ihr [der Stadt, A.d.Ü.] die Sache. Also kam es dort zu einem großen Auflauf der Frauen. Die eine sagte dies, die andere das. 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. Sie gingen dann hinauf in den Palast, überfielen den König und widersetzten sich seinem Gebot.

Wie die Frauen an den Hof des Königs kamen und die Sache zurücktreiben wollten.

Da kamen ungefähr siebentausend Frauen und umringten den Palast des Königs, schlugen Türen und Fenster ein, überfielen den König und gaben ihm und seinen Räten schändliche und schmutzige Worte ohne Maß, die eine mehr als die andere. Und gingen alle zusammen vor den König und riefen zugleich mit lauter Stimme. Zuletzt brachte der König sie mit Mühe zum Schweigen und fragte, was sie für einen Anlaß für ihr Geschrei hätten. Da sagte eine von ihnen zum König: Gold, Silber und alle Reichtümer auf der Erde werden dir zugeführt. Von allem, was du dir vorgenommen hast, laß allein von dieser Sache und niemand widersetzt sich dir. Du hast eine Königin und willst noch mehr Frauen haben. Salomon: Gott hat mich nicht darum zu einem König in Jerusalem gemacht, daß ich meinen Willen vollziehe, sondern seinen. Die Hausfrau sagte: Vollziehe deinen Willen mit den Deinen und laß uns in Frieden. Wir sind Edle von Abrahams Abkunft und halten Moses Gesetz. Warum willst du unser Gesetz verändern, sollst du doch das Recht lieb haben? Salomon sprach mit Zorn: Was für ein Unrecht tue ich dir, du Unverschämte? Die Hausfrau sprach: Das ist das größte Unrecht, daß du willst, ein Mann soll sieben Hausfrauen haben. Wahrlich, das soll niemals geschehen. 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.

Da lächelte der König und sprach zu denen, die bei ihm waren: Sie spricht wohl für sich und ihre Begleiter. 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. Da begannen alle Frauen zum König zu rufen: Wahrlich, du bist ein böser und spöttischer König. Und sprachen außerdem: Dein Urteil und Recht, das du gegen uns Frauen hier in Jerusalem führst, ist vollständig gegen uns und falsch. Jetzt können wir deutlich sehen, daß es wahr ist, was unsere Vorväter vor langer Zeit gesagt haben, daß König Saul sehr schlecht über alle Leute in Jerusalem regiert hat. Und sagt man, daß da ein mächtiger, sehr weiser und gelehrter König namens David regiert hat, so hat dieser doch schlechter regiert, aber ein König Salomon am schlechtesten. Da sprach König Salomon mit Zorn: Kein Kopf ist listiger als der der Schlange und kein Zorn über Frauenzorn. Ich will lieber zwischen Löwen und Drachen wohnen, als zwischen bösen Frauen. Alles Schlechte ist gering gegenüber der Schlechtigkeit der Frauen. Der Zorn und die Unverschämtheit der Frauen ist eine große Schande. Wenn die Frau ihren Willen bekommt, da achtet sie ihren Mann gering.

Eine mißratene Frau ist ein untaugliches Herz, ein trauriges Gesicht und eine Todespein. Die Sünde, der Tod und alle Mühsal haben ihren Ursprung bei der Frau.

Eine böse Frau ist ihrem Mann ein Jammern des Herzens, Weinen und Klagen.

Eine untreue Frau ist eine schwere Geißel. Eine böse Frau ist über allem Bösen. Wer sie hat, der hat einen Skorpion. Eine trunkene Frau ist immer zornig, unhöflich und streitsüchtig und kann ihre Hinfälligkeit nicht verbergen. Ihre Untugend kann man an ihren Augen und Händen merken.

Als König Salomon diese Worte ausgesprochen hatte, stand Nathan auf und sprach zum König: Warum entehrt mein Herr und König so alle Frauen in Jerusalem? Salomon antwortete: Hast du nicht gehört, welche beschämende Rede sie gegen mich ohne Anlaß gebraucht haben? Da sprach Nathan: Wer seine Ruhe haben will, muß zuweilen taub, blind und dumm sein. Salomon: Man sollte zuweilen einem Toren nach seiner Torheit antworten. Da lief Marcolphus herbei und sprach zum König: Du hast auch in meinem Sinn gesprochen. Salomon: Warum? Marcolphus: Du hast heute die Frauen so viel gelobt, aber nun entehrst du sie, und das wollte ich, denn du gibst mir immer recht. Salomon: Was sagst du? Hast du nicht diesen Auflauf verursacht? Marcolphus: Nicht ich, sondern deren Kleinmütigkeit und Unstetigkeit. Du mußt nicht alles glauben, was du hörst.

Da wurde Salomon sehr wütend und sprach: Geh von mir und gib wohl acht, daß du nie wieder vor meine Augen kommst. Und so wurde er schnell aus dem Saal gestoßen und die anderen, die bei dem König standen, sprachen: Unser gnädiger König, sprich mit den Frauen und laß sie dann nach Hause gehen.

Da wandte sich der König den Frauen zu und sprach: Ihr sollt wissen, daß ich unschuldig vor euch bin. Der schlimme Schalk, den ihr gesehen habt, hat das alles sowohl gemacht, erfunden und verursacht. Und ich sage euch, daß jeder Mann eine Hausfrau haben und lieb haben soll. Und was ich über die Frauen gesagt habe, das habe ich nur über böse Frauen gesagt, die so etwas machen und vollbringen. Aber eine ehrliche und züchtige Frau ist eine kostbare Sache. Glückselig ist der Mann, der eine solche bekommt, denn sie ist sein Trost und seine Freude.

Gott segne euch und vermehre eure Familie von nun an bis in Ewigkeit. Da sprachen sie alle: Amen, amen und liefen davon.

Und Marcolphus wurde wütend, daß er nie wieder vor die Augen des Königs kommen durfte und überlegte vielmals, was er machen oder sich vornehmen wollte. Danach schneite es fest in einer Nacht. Da nahm Marcolphus ein Sieb in die eine Hand und einen Bärenfuß in die andere Hand, zog die Schuhe aus, wandte sie verkehrt herum und ging wie ein Tier auf allen Vieren mitten durch die Stadt. Da fand er einen Felsen, in den er kroch und sich versteckte.

Hier ging Marcolphus auf allen Vieren und machte eine wunderliche Spur.

Und als es Tag wurde, standen die Leute des Königs auf und fanden die Spur, die Marcolphus im Schnee gemacht hatte, mitten durch die Stadt. Sie hielten es für die Spur eines wunderlichen Wildtieres und sagten es dem König.

Als König Salomon das hörte, wurde er froh und meinte, daß es ein seltsames Wildtier sein sollte, nahm seine Leute und alle seine Hunde, machte sich auf die Spur, folgte ihr nach und kam vor das Loch, in dem Marcolphus sich versteckt hatte.

Und sie erkannten einleuchtend, daß die Spur ins Loch ging. Da unterredete sich der König mit seinen Dienern und Räten, was man tun sollte. Zuletzt wurde so beschlossen, daß der König von seinem Pferd absteigen sollte und dann nach aller Notdurft beschaue, was doch für ein Tier darinnen verborgen sei.

Wie König Salomon mit seinen Dienern vor das Loch kam, in dem Marcolphus lag.

Also stieg König Salomon ab, ging zum Loch und sah hinein. Marcolphus aber lag auf seinem Gesicht gekrümmt, hatte die Hosen heruntergezogen und der König sah ihm in den Hintern. Als der König ihn so liegen sah, sprach er: Wer liegt da? Marcolphus sprach: Ich bin Marcolphus. Salomon: Warum liegst du so? Marcolphus: Du hast mir ja verboten, daß ich dich niemehr mein Gesicht sehen lassen sollte. Wenn du mir darum nicht ins Gesicht sehen willst, so sieh mir in den Hintern. Da schämte sich König Salomon, ließ ihn fangen und befahl, ihn an einen Baum aufzuhängen. Und da Marcolphus gefangen war, sprach er zum König: Ich bitte dich um nichts, außer daß du mir die Barmherzigkeit erweisen willst, daß ich an dem Baum aufgehängt werden darf, der mir gefällt. Salomon sprach: Das soll geschehen.

Wie Marcolphus ausgeführt wurde, daß er gehängt werden sollte.

Und die Diener des Königs nahmen Marcolphus, führten ihn ins Tal Josaphat über den Ölberg, kamen nach Jericho und konnten keinen Baum finden, den Marcolphus wählen wollte, um daran zu hängen. Dann gingen sie zum Jordan und durch ganz Arabien und fanden keinen Baum, den er auswählen wollte. Da führten sie ihn über den Berg Karmel und in die Wüste Kampestri am Toten Meer, zwischen Pharan, Laban, Astarot, Kades und Moab und Marcolphus wollte keinen Baum wählen.

Hier führen die Diener Marcolphus wieder zurück zum König Salomon.

Da kamen sie zurück mit Marcolphus und gingen zum König und sagten, was sich mit Marcolphus ereignet hatte, wie sie keinen Baum hatten finden können, den er auswählen wollte, um daran zu hängen. Da sagte Salomon zu Marcolphus: Ob ich will oder nicht, so muß ich dich doch ernähren. Darum gebt ihm seine Notdurft. So will ich ihn und seine Frau als ewige Sklaven behalten, denn seine List hat mich überwunden. Und auf daß er mich hiernach nicht mehr erzürnen wird, so versorgt ihn und seine Hausfrau nach ihrer Lebens Notdurft und mit allem, was sie brauchen, so lange sie leben.

Geschichte eines Bischofs und eines nicht angestellten Dieners, der seinen Lohn forderte.

In Polen war ein Bischof, unter dessen Dienern sich einer eingeschlichen hatte, der nicht zum Dienst des Bischofs angenommen war. Das wurde deshalb verschwiegen und verborgen, weil es in Polen Sitte ist, daß man nicht so genau darauf achtet, wen man ernährt oder zu Essen gibt. Als aber die Zeit kam, da man die Leute zu entlohnen pflegte, trat der Erwähnte zusammen mit den anderen Dienern hervor. Untereinander begannen die darüber zu murren, so daß es der Bischof zu hören bekam, daß dieser nicht sein fester Diener war. Der Bischof wies ihn zurecht und fragte ihn, indem er sagte: Warum bist du so unverschämt, daß du dich unterstehst, Lohn zu fordern, obwohl du doch nicht in meinen Dienst aufgenommen bist? Darauf antwortete der gute Geselle: Ich bin hier einige Monate wie ein Diener gewesen. Was hast du da (sagte der Bischof) für einen Dienst erledigt? Er antwortete gleich: Genauso viel wie deine anderen Diener. Der Bischof fragte weiter: Was denn? Er antwortete: Ich habe gegessen und getrunken. Über dieses Geständnis wurde der Bischof ziemlich erheitert und sprach: Du sprichst nur die Wahrheit und ließ ihn genauso wie die anderen Lohn bekommen.

Hilf Gott in welcher erbärmlichen Weise
Man pflegt nun Recht zu sprechen.
Ein Armer, der zu Gericht geht,
Kommt niemals an einen Beschluß heran.
Seine Sache wird von Jahr zu Jahr aufgeschoben.
Darum vergießt er unglaublich viele Tränen.
Kommt zu Hofe ein armer Mann,
Seine Rede kann er kaum beginnen,
Man schaut, ob sein Arm krumm ist,
Ob er einen Geschenk darunter trage.
Dann darf er seine Rede beginnen,
Auch bekommt er einen guten Abschied:
Aber ist er gerade, wird er ausgewiesen,
Bevor er zu einem Beschluß kommt.

Literaturverzeichnis

Abkürzungen

AaTh: A. Aarne und S. Thompson, The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography, Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FF Communications 3), Translated and Enlarged by Stith Thompson, Sec. Rev., Third Printing, Helsinki 1973 (Folklore Fellows Communications 184).

ADB: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 1-55 (+ Reg.bd.), 1875-1912.

ATB: *Altdeutsche Textbibliothek*, Bd. 1ff. 1882ff.

BMC: *Catalogue of Books Printed in the XVth Century, now in the British Museum*, Part I-VIII. London 1908-1949.

C: W[alther] A[rthur] Copinger: *Supplement to Hain's Repertorium Bibliographicum. Or Collections towards a New Edition of that Work.* In Two Parts. London 1895-1902.

Coll. KB: Isak Collijn, *Katalog der Inkunabeln der Kgl. Bibliothek in Stockholm*, Teil 1 u. 2, Stockholm 1914 u. 1916.

Coll. UB: Isak Collijn, *Katalog der Inkunabeln der Kgl. Universitätsbibliothek zu Uppsala*, Uppsala 1907.

DNL: Joseph Kürschner (Hg.), *Deutsche National-Litteratur*, Bd. 1-164 (+ Reg.bd.), Berlin u. Stuttgart 1882-1899.

Duff: Edward Gordon Duff: *Fifteenth Century English Books. A Bibliography of Books and Documents printed in England and of Books for the English Market printed abroad,* London 1917 (Illustrated monographs 18).

DVjs: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Bd. 1ff., Stuttgart 1923ff.

ELLMA: Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern u. München [10]1984.

EM: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, hrsg. v. Kurt Ranke u. a. Berlin u. New York, Bd 1ff. 1977ff.

Euphorion: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft*, Bd. 1ff., Heidelberg 1894-1933, 1950ff.

Goff: *Incunabula in American Libraries. A Third Census of Fifteenth-Century Books Recorded in North American Collections*. Compiled and Edited by Frederick R. Goff, New York 1964.

Hain: Ludwig Hain: *Repertorium bibiographicum, in quo libri omnes ab arte typographica inventa usque ad annum MD. Typis expressi ordine alphabetico vel simpliciter enumerantur vel adcuratius recensentur.* Bd. I, 1-II, 2, Stuttgart u. Paris 1826-1838.

Heitz/Ritter: *Versuch einer Zusammenstellung der deutschen Volksbücher des 15. und 16. Jahrhundert nebst deren späteren Ausgaben und Literatur*, hg. v. Paul Heitz u. Friedrich Ritter, Straßburg 1924.

HwbdA: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* hg. v. Hans Bächtold-Stäubli, Bd. 1-10, Berlin u. Leipzig 1927-42.

HWBdR: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. v. Gert Ueding, Tübingen 1992- (noch nicht abgeschlossen).
IASL: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, hg. v. Wolfgang Frühwald, Georg Jäger u. Alberto Martino, Bd. 1ff., Tübingen 1976ff.
IB: *The Illustrated Bartsch*, hg. v. Walter L. Strauss, Bd.1ff., New York 1978ff.
ISTC: *The illustrated ISTC on CD-ROM. Primary Source Media in Association with the British Library*, 1996.
LexMA: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1-9 (+ Reg.), München 1977-1999.
LN: Lauritz Nielsen, *Dansk Bibliografi 1482-1600*, Bd. 1-4 von 5 (+ Suppl. v. Erik Dahl), Kopenhagen ^{2}1996.
Madsen: Victor Madsen, *Katalog over det Kongelige Biblioteks Inkunabler*, Bd. 1-3, Kopenhagen 1935-1963.
MGH: *Monumenta Germaniae Historica*, Bd. 1ff. 1826ff.
MOT: Stith Thompson: *Motiv-Index of Folk-Literature*. Bd. 1-6, Kopenhagen ^{2}1955-58.
NTBB: *Nordisk tidskrift för bok- och biblioteksväsen*, Stockholm u. Oslo, Bd. 1ff. 1914-1998.
PBB: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, Bd. 1ff. PBB Halle 1874-1979 und PBB Tübingen 1955ff.
RL: *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, 2. Aufl., neu bearbeitet u. hg. v. Werner Kohlschmidt u. Wolfgang Mohr, 4 Bd., Berlin u. New York 1958-1984.
Samlaren: *Tidskrift för svensk litteraturvetenskaplig forskning*, Bd. 1ff., Uppsala 1880ff.
SBI: Svenska Barnboks Institutet Stockholm.
TH: Titelholzschnitt.
VGT: *Veröffentlichung der Gesellschaft für Typenkunde des XV. Jahrhunderts – Wiegendruckgesellschaft*, Bd. 1-33 Halle/S, Berlin u. Leipzig 1907-1939.
VL: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2. völlig neu bearbeitete Aufl., hg. v. Kurt Ruh u.a., Bd. 1ff. Berlin u. New York 1978ff.
WdF: *Wege der Forschung*, Bd. 1ff. 1956ff.
ZfdA: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, Bd. 1ff., Wiesbaden 1841ff.
ZfkT: *Zeitschrift für katholische Theologie*, Bd 1ff., Wien 1877ff.
ZfrPh: *Zeitschrift für romanische Philologie*, Bd. 1ff., Tübingen 1977ff.
ZfVk: *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, Bd. 1ff. 1891ff.

Textausgaben

Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti Philosophi, hg. v. Lloyd William Daly u. Walther Suchier, Urbana 1939.
Auctor ad Herennium, Harry Caplan, *Ad Herennium de ratione dicendi, with an English Translation* (Cicero in twenty eight Volumes. Vol. I). Cambridge/Mass. u. London 1981, S. 205-225.
— *Rhetorica ad Herennium – Rhetorik an Herennius. Incerti auctoris libri IV de arte dicendi – eines Unbekannten 4 Bücher über Redekunst*, Friedhelm L. Müller, Aachen 1994.
Augustinus, Aurelius, *Der Gottesstaat. De civitate dei*, Paderborn u.a. 1979.

Bebel, Heinrich, *Proverbia Germanica, bearbeitet von W.H.D. Suringar*, Leiden 1879. [Bebels Sprichwortsammlung *Proverbia Germanica, collecta atque in latinum traducta per Hernricum Bebelium,* 1508 zum ersten Mal erschienen.]

Johann Beer, *Das Narrenspital sowie Jucundi Jucundissimi Wunderliche Lebens-Beschreibung.* Mit einem Essay <Zum Verständnis der Werke> und einer Bibliographie neu herausgegeben v. Richard Alewyn, Hamburg 1957.

Bruder Berthold, *Die „Rechtssumme" Bruder Bertholds. Eine deutsche abecedarische Bearbeitung der „Summa confessorum" des Johannes von Freiburg, Synoptische Edition*, Bd. 1-4, hg. v. Georg Steer u.a., Tübingen 1987 (Text und Textgeschichte 11-14).

Biblia sacra iuxta vulgatam versionem adiuvantibus Bonifatio Fischer OSB cum sociis H. I. Frede e.a., dritte verb. Aufl. Stuttgart 1983.

Brant, Sebastian, *Das Narrenschiff*, hg. v. Dieter Wuttke, Baden-Baden 1994.

Chrétien de Troyes, hg. v. W. Foerster, Halle/S. 1888, [4]1921.

Chronander, Jacobus Petri, *Bele-snack, eller Een ny comoedia, innehållandes om gifftermåhl och frijerij åthskilleliga lustige diskurser och domar*, Åbo, Petrus Wald, 1649.

Cicero, Marcus Tullius, *De oratore/Über den Redner*, übers. u. hg. v. Harald Merklin, Stuttgart [3]1997.

Crapelet, Georges Adrien, *Proverbes et Dictons populaires, avec les dits du mercier et des marchands, et les crieries de Paris, aux XIII[e] et XIV[e] siècle*: Publiés d'après les manuscrits de la bibliothèque du Roi, Paris 1831.

Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, kritische Ausgabe v. Ernst von Dobschütz, Leipzig 1912.

Dedekind, Friedrich, *Grobianus, verdeutscht von Caspar Scheidt*, hg. v. Gustav Milchsack, Halle 1882 (NDL Bd. 34/35).

— *Grobianus*, hg. v. Aloys Bömer, Berlin 1903 (LLD Bd. 16).

— *Grobianus, De Morum Simplicitate. Grobianus, von groben Sitten und unhöfischen Gebärden. Deutsche Fassung von Caspar Scheidt*, hg. v. Barbara Könneker, Darmstadt 1979.

The Dialogue of Salomon and Marcolphus: Donald Beecher, ed. with Introduction a. Notes, Ottawa 1995 (Publications of the Barnabe Riche Society 4).

Disticha Catonis recensuit et apparatu critico instruxit Marcus Boas. Opus post Marci Boas mortem edendum curavit Henricus Johannes Botschuyver. Amsterdam DC: Disticha Catonis recensuit et apparatu critico instrucit M. B. Hg. v. Marcus Boas, Amsterdam 1952.

Dat Dyalogus of twisprake tusschen den wisen coninck Salomon ende Marcolphus, Naar den Antwerpschen druk van Henrick Eckert van Homberch in het jaar 1501 uitgegeven op het getouw gezet door Willem De Vreese en voltooid door Jan De Vries, Leiden 1941 (Nederlandsche volkboeken VII).

Egbert von Lüttich, *Fecunda ratis*, hrsg. v. Ernst Voigt, Halle 1889.

Erasmus von Rotterdam, *Institutio Principis Christiani*, in: *Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften,* hg. v. Werner Welzig, Darmstadt 1968, Bd. 5.

Ettmüller, Ernst Moritz L., *Altnordischer Sagenschatz in neun Büchern.* Übersetzt und erläutert von E.M. Ettmüller, Leipzig 1870.

Fastnachtspiele des 15. u. 16. Jahrhunderts, verbesserte u. ergänzte Ausg., hg. v. Dieter Wuttke u. Walter Wuttke, Stuttgart 1984.

Folz, Hans, Das Spiel von Salomon und dem Bauern Markolf, in: Curschmann, Michael und Glier, Ingeborg (Hgg.), *Deutsche Dichtung des Mittelalters*. Bd. III, Spätmittelalter, Frankfurt/M. 1987, S. 369-392.

Frantzen, J.J., Hulshof, A. (Hgg.): *Drei Kölner Schwankbücher aus dem XV. Jahrhundert: Stynchyn van der Krone – Der Boiffen Orden – Marcolphus*, Utrecht 1920.

Geoffroi de Vinsaufs Poetria nova, in: *Les arts poétiques du XIIe et XIIIe siècle: recherches et documents sur la technique littéraire du moyen age*, Edmond Faral, Paris 1962, S. 263-320.

Gering, Hugo, *Islendzk Aeventyri*, Halle 1882.

Gyllenius, Petrus Magni, *Diarium Gyllenianum eller Petrus Magni Gyllenii dagbok 1622-1667*, Helsingki 1882.

Hayden, Gregor, Markolf, in: *Narrenbuch*, hg. v. Felix Bobertag (DNL 11), Berlin u. Stuttgart 1884, S. 295-361.

Heldvader, J. Nicolai, *Morsus diaboli: Eller Den bittere Sandhed/ om Judas Jscharioths Christi Forraeders Compagni oc Gildehus*, Kopenhagen, Henrich Waldtkirch 1629. Schwedische Übersetzung: Nils Krook, *Morsus diaboli eller Then skarpa och bittra Sanningen/ om Judas Jscharioths/ Christi Förrädares Compagnie och Gille-Stuga*, Göteborg, Amund Grefwe, 1674.

Hilka, Alfons, *Das Leben und die Sentenzen des Philosophen Secundus des Schweigsamen in der altfranzösischen Literatur nebst kritischer Ausgabe der lateinischen Übersetzung des Wilhelmus Medicus, Abtes von Saint-Denis*, Breslau 1910 (Jahresbericht der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur 88).

Jackson, Jess H., Melkólfs saga ok Salomons Konungs, in: *Studies in Honor of Albert Morey Sturtevant*, University of Kansas Publications, Kansas 1952 (Humanistic Studies 29), S. 107-118.

Jacobsen, Jens Peter; Olrik, Jørgen; Paulli, Richard, *Danske Folkebøger I-XIII*, Kopenhagen 1915-1936.

Josephus, with an english translation by H.St. Thackeray and R. Marcus in nine Volumes. Jewish Antiquities Books V-VIII, VIII.

— *The Life Against Apion*, with an English translation by H. St. Thackeray, Cambridge ed.a. 1993.

Kemble, John M., *The Dialogue of Salomon and Saturnus*, London 1848.

Kolsen, Adolf, *Dichtungen der Trobadors*, Genève 1980.

Kroman, Erik; Iuul, Stig, *Danmarks gamle Love paa Nutidsdansk II-III*, Kopenhagen 1945-48.

Lambert von Ardres, *Historia comitum Ghisnensium*, hg. v. Johannes Heller, MGH SS 24, Hannover 1879.

Menner, Robert J., *The poetical dialogues of Salomon and Saturn*, New York 1941.

Murner, Thomas, *Schelmenzunft*, hg. v. M. Spanier, Berlin, Leipzig 1925.

— *Narrenbeschwörung*, hg. v. M. Spanier, Berlin, Leipzig 1926.

Narrenbuch. Kalenberger. Peter Leu. Neithart Fuchs. Markolf. Bruder Rausch, hg. v. F. Bobertag, (DNL 11), Berlin, Stuttgart 1884.

Notker der Deutsche, *Der Psalter*, Bd. 3, Psalm 101 – 150, die Cantica und die katechetischen Texte, Tübingen 1983 (ATB 93).

Nyrén, Carl, *Mappa Geographica Scelestinae Eller Stora Skälms-Landets Geographiska beskrifning*, Stockholm 1786.

Otto Bischof von Freising, *Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten*, übersetzt von Adolf Schmidt, hg. v. Walther Lammers, Darmstadt 1960.

Perry, Ben Edwin, *Secundus the Silent Philosopher*, New York 1964 (Philological Monographs of the American Philological Association 22).

Praeexercitamina Prisciani grammatici ex Hermogene versa, in: Carl Halm, *Rhetores latini minores*, Leipzig 1863, S. 551-560.

Quintilianus, Marcus Fabius, *Institutionis Oratoriae/ Ausbildung des Redners*, 2 Bd., Darmstadt 1972 u. 1975.

Sachs, Hans, Comoedi juditium Salomonis, in: *Sämtliche Werke*, hg. v. Adelbert von Keller u. Edmund Goetze, 26 Bde., Tübingen 1870-1908, Bd. 6, S. 112-136.

— Fastnachtspiel von Joseph und Melisso auch König Salomon, in: Edmund Goetze (Hg.), *Sämtliche Fastnachtspiele von Hans Sachs. In chronologischer Ordnung nach den Originalen herausgegeben*, Bd. I, Zwölf Fastnachtspiele aus den Jahre 1518-1539, Halle/S. 1880, S. 1-14.

Sahlgren, Jöran, *Svenska Folkböcker*, 8 Bde., Stockholm 1946-56.

Salemons et Marcous, hg. v. A. Rochat, Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, N.F. 1855, S. 119-122, 141-144, 168-170.

Salomon et Marcolfus. Kritischer Text mit Einleitung, Anmerkungen, Übersicht über die Sprüche, Namen- und Wörterverzeichnis, hrsg. v. Walter Benary, Heidelberg 1914 (Sammlung mittellateinischer Texte 8).

Salman und Morolf, hg. v. Alfred Karnein (ATB 85) Tübingen 1979.

Salomon und Markolf, das Spruchgedicht, hg. v. Walter Hartmann, Halle/S. 1934.

Bischof Serlo von Wilton, in: Jan Öberg (Hg.): *Serlon de Wilton, Poèms latins. Texte critique avec une introduction et des tables*, Stockholm 1965. (Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia Latina Stockholmiensia XiV).

Spangenberg, Wolfhart, Der EselKönig, in: *Sämtliche Werke*, III/2, hg. v. Andreás Vizkelety, Berlin u. New York 1978.

Stegman, Josua, *Christus Agonizans. Thet är, Betrachtelse af Herrens Och Frälsarens Jesu Christi Bittre Dödzkamp i örtegården, eller inwärtes lijdande*. Übersetzt v. Erico Wennaesio. Stockholm, J. Georg Eberdt, 1684.

Stiernhielm, Georg, Hercules, in: *Samlade skrifter*, hg. v. Svenska Vitterhetssamfundet I 1, hg. v. Johan Nordström, Lund 1990.

Strauch, Phillipp, Secundus, in: *ZfdA* 22 (1878), S. 389-406

Suchier, Walther, *L'Enfant Sage, das Gespräch des Kaisers Hadrian mit dem klugen Kinde Epitus, die erhaltenen Versionen herausgegeben und nach Quellen und Textgeschichte untersucht*, Gesellschaft für Romanische Literatur 24 (1910).

— *Das mittellateinische Gespräch Adrian und Epictitus nebst verwandten Texten (Joca Monachorum)*, Tübingen 1955.

Suringar, siehe Bebel.

Tobler, Adolf (Hg.), Altfranzösische Sprichwörter, *ZfdA* 11 (1859), S. 114-144.

Vincenti, Arthur von, *Die altenglischen Dialoge von Salomon und Saturn. Mit historischer Einleitung, Kommentar und Glossar*, Leipzig 1904 (Münchener Beiträge zur romanischen und englischen Philologie Bd. XXXI).

Voigt, Ernst, *Egberts von Lüttich Fecunda Ratis*, Halle 1889.

— Das Florileg von S. Omer, *Romanische Forschungen, Vj. f. rom. Sprachen u. Literatur* 6 (1897), S. 557-594.

Werner, Jakob, *Lateinische Sprichwörter und Sinnsprüche des Mittelalters*, Darmstadt ^{2}1966.

Wesselski, Albert, *Märchen des Mittelalters*, Berlin 1925.

Wild, Friedrich, *Salomon und Saturn*. In Stabreimen aus dem Altenglischen übersetzt, mit Einleitung, dem altenglischen Text von Robert J. Menner und Anmerkungen, Wien 1964 (Österreichische Adademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsbericht, Bd. 243, 2. Abh.).

Wilmanns, Wilhelm, Disputatio Regalis et Nobilissimi iuvenis Pippin cum Albino Scholastico, in: *ZfdA* 14 (1869), S. 530-555.

Wölffling-Troll, E., Joca monachorum, ein Beitrag zur mittelalterlichen Räthsellitteratur, in: *Monatsberichte der königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1872, S. 106-118.

Wuttke, Dieter, Vom König Salomon und Markolf: Die Druckfassung des Fastnachtspieles >Vom König Salomon und Markolf<, in: *ZfdA* 94 (1965), S. 141-170.

Forschungsliteratur

Abrahams, Roger D., Introductory Remarks to a Rhetorical Theory of Folklore, in: *Journal of American Folklore* 81 (1968), S. 143-158.

Adlersparre, Carl (Hg.), *Historiska Samlingar* 4, Stockholm 1812.

Alewyn, Richard, Zum Verständnis der Werke, in: *Johann Beer, Das Narrenspital sowie Jucundi Jucundissimi Wunderliche Lebens-Beschreibung*. Mit einem Essay <Zum Verständnis der Werke> und einer Bibliographie neu herausgegeben v. Richard Alewyn, Hamburg 1957.

Algazi, Gadi, *Herrengewalt und Gewalt der Herren im späten Mittelalter*, Frankfurt/M., New York 1996.

Ars memorativa. Zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst 1400-1750, hg. v. Jörg Jochen Berns u. Wolfgang Neuber u.a., Tübingen 1993.

Assmann, Aleida, Probleme der Erfassung von Zeichenkonzeptionen im Abendland, in: *Semiotik: Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, hg. v. R. Posner u.a., Bd. 1, Berlin 1997, S. 710-729.

Assmann, Jan, Theoretische Grundlagen. Einführung, in: *Text und Kommentar*, hg. v. Jan Assmann u. Burkhard Gladigow, München 1995 (Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation IV). S. 9-34.

Auerbach, Erich, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958.

Bäärnhielm, Göran, Från Venerianske Republiken till World Wide Web. „Frihetstidens Chrounschough" och den moraliska kartografin, in: *Några hyll(nings) centimeter*, Stockholm 1998 (Acta Bibliothecae regiae Stockholmiensis 58), S. 185-203.

Bachtin, Michail, *Rabelais und seine Welt – Volkskultur als Gegenkultur*, Frankfurt/M. 1995.

Bäckström, Per Olof, *Svenska Folkböcker. Svenska Folkböcker. Sagor, Legender och Äfventyr, efter äldre upplagor och andra källor utgifne, jemte Öfversigt af svensk folkläsning från äldre till närvarande tid*, 2 Bde., Stockholm 1845-48.

Bahmer, Lonni, Schreiben in der Ausbildung des Redners. Die Institutio oratoria als Grundriß für den Schreibunterricht heute, in: *Rhetorik Bd. 17, Rhetorik in der Schule*, hg. v. Andrea Merger, Tübingen 1998, S. 35-53.

Bastian, Hagen, *Mummenschanz, Sinneslust und Gefühlsbeherrschung im Fastnachtspiel des 15. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1983.

Bataille, Georges, *Die Erotik*, neuübers. u. m. einem Essay versehen v. Gerd Bergfleth, München 1994.

Beecher, Donald, *The Dialogue of Salomon and Marcolphus*, ed. with Introduction a. Notes, Ottawa 1995 (Publications of the Barnabe Riche Society 4).

Behre, Göran, Larsson, Lars-Olof, Österberg, Eva, *Sveriges historia 1521-1809: stormaktsdröm och småstatsrealiteter*, Stockholm 1991.

Belting, Hans, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München [2]1991.

Benjamin, Walter, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt/M [7]1996.

Bergmann, Heinz, Engelin, Jakob (Meiter Jakob von Ulm), in: *VL* 2, Berlin, New York, Sp. 561-563.

Berns, Jörg Jochen, Umrüstung der Mnemotechnik im Kontext von Reformation und Gutenbergs Erfindung, in: *Ars memorativa. Zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst 1400-1750*, hg. v. Jörg Jochen Berns u. Wolfgang Neuber, Tübingen 1993, S. 35-72.

— u. Neuber, Wolfgang u.a., Ars memorativa. Eine Forschungsbibliographie zu den Quellenschriften der Gedächtniskunst von den antiken Anfängen bis um 1700, in: *Frühneuzeit-Info* 3 (1992) H. 1, S. 65-87.

Beyer, Jürgen, *Schwank und Moral. Untersuchungen zum altfranzösischen Fabliau und verwandten Formen*, Heidelberg 1969.

Biagioni, Giovanni Luigi, *Marcolf und Bertoldo und ihre Beziehungen*, Köln 1930.

Biddick, Cathleen, Genders, Bodies, Borders: Technologies of the Visible, in: *The Shock of Medievalism*, London 1998.

Blum, Herwig, *Die Antike Mnemotechnik*, Hildesheim u. New York 1969 (Spudasmata XV).

Böök, Fredrik, *Romanens och prosaberättelsens historia i Sverige intill 1805*, Stockholm 1907.

Boethius, Gerda, *Sveriges Kyrkor, Dalarne*, Bd. 1, Stockholm 1932.

Borst, Arno, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt/M, Berlin [11]1991.

Brandt, Rüdiger u. Wuth, Henning, Markolf, in: *Verführer, Schurken, Magier*, hg. v. Ulrich Müller u. Werner Wunderlich, St. Gallen 2001 (Mittelaltermythen 3), S. 595-612.

Bremmer, Jan, Roodenburg, Herman, Introduction: Humor and History, in: *A Cultural History of Humor. From Antiquity to the Present Day*, S. 1-10.

Brummack, Jürgen, Zu Begriff und Theorie der Satire, in: *DVjs* 45, 1971 (Sonderh. Forschungsreferate), S. 275-355.

Buck, August, Die „Studia Humanitatis" und ihre Methode, in: *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 21 (1959), S. 273-290.

Burckhardt, Jacob, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Stuttgart [11]1988 (Kröners Taschenausgabe 53).

Callmer, Christian, *Königin Christina, ihre Bibliothekare und ihre Handschriften*, Stockholm 1977 (Acta Bibliothecae Regiae Stockholmiensis 30).

Carruthers, Mary, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge 1990 (Cambridge Studies in Medieval Literature 10).

Cizek, Alexandru N., *Imitatio et tractatio. Die literarisch-rhetorischen Grundlagen der Nachahmung in Antike und Mittelalter*, Tübingen 1994.

— Zur literarischen und rhetorischen Bestimmung der Schrift Collatio Alexandri, regis Macedonum, et Dindimi, regis Bragmanorum, de philosophia per litteras facta, in: *Signum* 4 (1986), S. 111-136.

— La rencontre de deux sages: Salomon le pacifique et Alexandre le Grand dans la légende héllenistique et médiévale, in: *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval, Publications du CUERMA*, Marseille 1982, S. 76-99.

Clark, Donald Lemen, The Rise and Fall of Progymnasmata in Sixteenth and Seventeenth Century Grammar Schools, in: *Speech Monographs* XIX (1952), Bd. 4, S. 259-263.

— *Rhetoric in Greco-Roman Education*, New York 1957.

— Rhetoric and the Literature of the English Middle Ages, in: *Quarterly Journal of Speech* 45 (1959), S. 19-28.
Collijn, Isak, Bokföraren Laurentz Albrecht i Lübeck. Några bidrag till hans förbindelser med Sverige och Danmark, in: *NTBB* 10 (1923), S. 171-176.
— Boktryckerikonstens uppfinning och guldålder, IV. Sverige, in: *Boktryckeri-Kalendern* 1910, S. 1-72.
— Översikt av det svenska boktryckets historia 1483-1700, in: *Svend Dahls bibliotekshandbok. Översatt, bearbetad och med bidrag av svenska fackmän*, hg. v. Samuel E. Bring, Bd. 1: Bokhistoria, bokframställning, Uppsala 1924, S. 183-272.
— Kartusianerklostret Mariefred vid Gripsholm och dess bibliothek, in: *NTBB* 22 (1935), S. 147-178.
— *Sveriges Bibliografi 1600-talet*, Bd. 1-2, Uppsala 1942-46.
— *Svensk boktryckerihistoria under 14- och 1500-talet*, Stockholm 1947 (Grafiska inst. Skriftserie 2).
Cornell, Henrik u. Wallin, Sigurd, *Albertus Pictor. Sten Stures och Jacob Ulvssons målare*, Stockholm 1972. Deutsche Übersetzung: Henrik Cornell, *Albertus Pictor. Sten Stures und Jacob Ulvssons Maler*, Motala 1981.
Correll, Barbara, *The End of Conduct. Grobianus and the Renaissance Text of the Subject*, Ithaca, London 1996.
Corti, Maria, Models and Antimodels in Medieval Culture, in: *New Literary History* 10 (1979), S. 339-367.
Cosquin, Emmanuel, Le conte du Chat et de la Chandelle dans l'Europe du moyen-âge et en Orient, in: *Romania* 40 (1911), S. 371-430 u. 481-531.
A Cultural History of Humor. From Antiquity to the Present Day, hg. v. Jan Bremmer u. Herman Roodenburg, Cambridge 1997.
Curschmann, Michael, 'Dialogus Salomonis et Marcolfi', in: *VL* Bd. 2, Berlin, New York 1980, Sp. 80-86.
— 'Salomon und Markolf' ('Spruchgedicht'), Schwankroman in Versen, 14. Jh., in: *VL* Bd. 5, Berlin, New York 1992, Sp. 530-535.
— 'Salman und Morolf', in *VL* Bd. 8, Berlin, New York 1992, Sp. 517-523.
— Hayden, Gregor, in *VL* Bd. 3, Berlin, New York 1981, Sp. 563f.
— 'Salomon und Markolf' ('Volksbuch'), in: *VL* Bd. 8, Berlin, New York 1992, Sp. 535-542.
— Markolf tanzt, in: *FS Walter Haug u. Burghart Wachinger*, hg. v. Johannes Janota u.a., Tübingen 1992, Bd. 2, S. 967-994.
— Marcolfus deutsch. Mit einem Faksimile des Prosa-Druckes von M. Ayrer (1487), in: *Kleinere Erzählformen des 15. u. 16. Jahrhunderts*, hg. v. Walter Haug u. Burghart Wachinger, Tübingen 1993 (Fortuna vitrea 8), S. 151-255.
— Höfische Laienkultur zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Das Zeugnis Lamberts von Ardres, in: *>Aufführung< und >Schrift< in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Jan-Dirk Müller, Stuttgart, Weimar 1996, S. 149-169.
Curtius, Ernst Robert, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, München [10]1984.
Czerwinski, Peter, *Der Glanz der Abstraktion. Frühe Formen von Reflexivität im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung*. Frankfurt/M, New York 1989.
D'Angelo, Frank, *Composition in the Classical Tradition*, Boston, London, Toronto u.a. 2000.
Dansk Biografisk Leksikon, Bd. 1-27, Kopenhagen [2]1933-1944.

Dünnhaupt, Gerhard (Hg.), *Personalbibliographien zu den Drucken des Barock*, 2. verb. u. wesentl. verm. Aufl., Teil 1-6, Stuttgart 1990-1993.

Duff, Edward Gordon, *The Dialogue or Communing between the Wise King Salomon and Marcolphus*, London 1892.

Duijvestijn, B. W. Th., >Proverbia communia<, *VL* Bd. 7, Berlin, New York 1989, Sp. 871-873.

Ehrencron-Müller, Holger, *Forfatterlexikon omfattende Danmark, Norge og Island indtil 1814*, Bd.1-12, Kopenhagen 1924-1939.

Ehrismann, Gustav, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters*, II.1, München 1922.

Ennen, Edith, Stadt und Schule in ihrem wechselseitigen Verhältnis vornehmlich im Mittelalter, in: *Rheinische Vierteljahresblätter* 22 (1957), S. 56-72.

Ernst, Ulrich, Ars memorativa und Ars poetica in Mittelalter und Früher Neuzeit. Prolegomena zu einer mnemonistischen Dichtungstheorie, in: *Ars memorativa. Zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst 1400-1750*, hg. v. Jörg Jochen Berns u. Wolfgang Neuber, Tübingen 1993, S. 73-100.

Eschenburg, Johann Joachim, *Denkmäler altdeutscher Dichtkunst*, Bremen 1795.

Ettmüller, Ludwig, *Altnordischer Sagenschatz in neun Büchern*. Übersetzt und erläutert von Ludwig Ettmüller, Leipzig 1870.

Faral, Edmond, Le fabliau latin au moyen âge, in: *Romania* 50 (1924), S. 321-385.

— *Les arts poétiques du XIIe et XIIIe siècle: recherches et documents sur la technique littéraire du moyen âge*, Paris 1962.

Fauser, Marcus, Die Chrie. Zur Geschichte des rhetorischen Schulaufsatzes, *Euphorion* 81 (1987), S. 414-425.

— Chrie, in: *HWBdR*, Sp. 190-197.

Franck, J., >Andreas Gartner<, in: *ADB*, Bd. 8.

— Zur Quellenkunde des deutschen Sprichworts, in: *Archiv* 40 (1867), S. 99-117 u. *Archiv* 41, 1867, S. 139-142, 167f. (Nachträge).

Füssel, Stephan (Hg.), *Deutsche Dichter der Frühen Neuzeit (1450-1600). Ihr Leben und Werk*, Berlin 1993.

Fuhrmann, Manfred, *Einführung in die antike Dichtungstheorie*, Darmstadt 1973.

Gierl, Martin, *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1997 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 129).

Giesecke, Michael, *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien*, Frankfurt/Main 1991.

Gjerdman, Olof, *Hon som var värre än den onde. En saga och ett uppsvenskt kyrkomålningsmotiv. Saga och sed. Kgl. Gustav Adolfs Akademiens Årsbok* 1941, Uppsala 1942.

Glauser, Jürg, Eulenspiegels Sünden, Markolfs anderes Gesicht. Ausgrenzungs- und Disziplinierungprozesse in der skandinavischen Populärliteratur, in: *Ethnologia Europaea* 23 (1993), S. 27-40.

Göttert, Karl-Heinz, *Einführung in die Rhetorik. Grundbegriffe – Geschichte – Rezeption*, München 1991 (UTB 1599).

Goldmann, Stefan, Statt Totenklage Gedächtnis, in: *Poetica* 21 (1989), S. 43-66.

Goody, Jack; Watt, Ian; Gough, Kathleen, *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*, Frankfurt/M. ^{2}1991.

Gotzkowsky, Bodo, *„Volksbücher", Prosaromane, Renaissancenovellen, Versdichtungen und Schwankbücher. Bibliographie der deutschen Drucke. Teil I: Drucke des 15. und 16. Jahrhunderts*, Baden-Baden 1991.

Gradenwitz, Michael, Marcolfus og Uglspil – to groteske folkebøger, in: *Folk og Kultur. Årbog for Dansk Etnologi og Folkemindevidenskab* 1990, S. 5-20.

Graus, Frantisek, *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*, Köln, Wien 1975.

Graves, Robert (von Ranke-), *Die weiße Göttin*, Reinbeck bei Hamburg 1992 (Rowohlts Enzyklopädie).

Grebe, Sabine, *Matrianus Capella „De nuptiis Philologiae et Mercurii". Darstellung der Sieben Freien Künste und ihre Beziehungen zueinander*, Stuttgart, Leipzig 1999 (Beiträge zur Altertumskunde 119).

Green, William M., De tribus maximis circumstantiis gestorum, in: *Speculum* 18 (1943), S. 484-493.

Greenblatt, Stephen, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago, London 1980.

Griese, Sabine, *Salomon und Markolf. Ein literarischer Komplex im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Studien zu Überlieferung und Interpretation*, Tübingen 1999 (Hermaea; N.F. 81).

Grubmüller, Klaus, Elemente einer literarischen Gebrauchssituation. Zur Rezeption der aesopischen Fabel im 15. Jahrhundert, in: *Würzburger Prosastudien II, Kurt Ruh zum 60. Geb.*, hg. v. Peter Kesting, München 1975 (Medium Aevum 31), S. 139-159.

— Zur Geschichte der Fabel in Antike und Mittelalter, in: *Fabula docet. Illustrierte Fabelbücher aus sechs Jahrhunderten*, hg. v. Ulrike Bodemann, Wolfenbüttel 1983, S. 20-33.

Grundmann, Herbert, Litteratur – illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 40 (1958), S. 1-65.

Gurevich, Aaron, Bakhtin and his Theory of Carnival, in: *A Cultural History of Humor. From Antiquity to the Present Day*, S. 54-60.

Gustav II Adolf – 350 år efter Lützen, hg. v. Livsrustkammaren. Redaktion: Gudrun Ekstrand u. Katarina af Sillén, Uddevalla 1982.

Hajdu, Helga, *Das mnemotechnische Schrifttum des Mittelalters*, Budapest 1936.

Hansson, Stina, *„Afsatt på swensko". 1600-talets tryckta översättningslitteratur*, Göteborg 1982.

— *Svenskans nytta, Sveriges ära. Litteratur och kulturpolitik under 1600-talet*, Kungälv 1984 (Skrifter utg. a. Litt.vet. inst. v. Göteborgs univ. 11).

— u. Anders Eriksson, Projektpresentation: Retoriska övningar, in: *Rhetorica Scandinavica* 9 (1999), S. 54-59.

Haverkamp, Anselm, Text als Mnemotechnik / Panorama einer Diskussion, in: *Gedächtniskunst: Raum – Bild – Schrift, Studien zur Mnemotechnik*, hg. v. Anselm Haverkamp und Renate Lachmann, Frankfurt 1991, S. 7-22.

Heath, Malcom, Aphtonius *Progymnasmata*, bei: http://www.leeds.ac.uk/classics/-resources/rhetoric/prog-aph.htm.

Henkel, Arthur, Schöne, Albrecht (Hgg.), *Emblemata: Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Stuttgart 1976.

Henkel, Nikolaus, *Deutsche Übersetzungen lateinischer Schultexte und ihre Verbreitung und Funktion im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, München, Zürich 1988 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 90).

— Zur Rezeption der römischen Satiriker um 1500, in: *Befund und Deutung, FS f. H. Fromm*, hg. v. Klaus Grubmüller u.a., Tübingen 1979, S. 451-469.

Henrich, Dieter, ‚Identität' – Begriffe, Probleme, Grenzen, in: *Identität*, hg. v. Odo Marquard u. Karlheinz Stierle, München 1979 (Poetik und Hermeneutik Bd. 8), S. 133-186.

Hess, Günther, *Deutsch-lateinische Narrenzunft. Studien zum Verhältnis von Volkssprache und Latinität in der satirischen Literatur des 16. Jahrhunderts*, München 1971 (Münchener Texte und Untersuchungen zur Lit. d. Mittelalters 41).

Hildebrand, Emil, En svensk bokinköpskatalog från 1568, in: *Samlaren* XX (1899).

Hildebrand, Hans, Nyfunna medeltidsmålningar, in: *Kongl. Vitterhets historie och antiqvitets akademiens månadsblad* 7 (1878), S. 758-765.

Hirdman, Arne, *Alla tiders folkböcker. Ett bidrag till den billiga bokens historia*, Stockholm 1950.

Hofmann, Conrad, Über Jourdain de Blaivies, Apollonius von Tyrus, Salomon und Marcolf, in: *Sitzungsbericht der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe* 1 (1871), S. 415-448.

Horstbøll, Henrik, Folkebøger, folkelig læsning og folkekultur. 17. til 19. århundrede, in: *Historien i kulturhistorien*, hg. v. Vagn Wåhlin, Aarhus 1988 (Kulturstudier 2), S. 294-316.

— *Menigmands medie. Det folkelige bogtryk i Danmark 1500-1840. En kulturhistorisk undersøgelse*, Kopenhagen 1999.

Hügli, Herta, *Der deutsche Bauer im Mittelalter, dargestellt nach den deutschen literarischen Quellen vom 11. bis 15. Jahrhundert*, Bern 1928.

Huizinga, Johan, *Herbst des Mittelalters*, (Kröner Taschenausgabe 204), Stuttgart [11]1975.

Hunger, Herbert, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. 1, München 1978 (Handbuch der Altertumswissenschaft 12,5,1).

Imhof, Arthur Erwin, *Grundzüge der nordischen Geschichte*, Darmstadt 1985 (Grundzüge Bd. 19).

Iuul, Stig, Jyske lov, in: *Kulturhistoriskt Lexikon för nordisk medeltid*, Bd. VIII, Malmö 1963, Sp. 50f.

James, Susan, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford 1998.

Janota, Johannes, Städter und Bauer in literarischen Quellen des Spätmittelalters, in: *Die alte Stadt* 6 (1979), S. 225-242.

Jantzen, Hermann, *Geschichte des deutschen Streitgespräches im Mittelalter*, Breslau 1896.

Jauss, Hans Robert, Die klassische und die christliche Rechtfertigung des Häßlichen in mittelalterlicher Literatur, in: *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*, hg. v. H. R. Jauß, München 1968 (Poetik und Hermeneutik III), S. 143-168.

— Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters, in: *Grundriß der romanischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 1, Heidelberg 1972, S. 107-138.

— Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur, wieder in: *Zum mittelalterlichen Literaturbegriff*, hrsg. v. Barbara Haupt, Darmstadt 1985, WdF 557, S. 312 – 373. Zuerst in: *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976*, München 1977 (=Einleitung).

Johannesson, Kurt, *I Polstjärnans tecken. Studier i svensk barock*, Stockholm, Uppsala 1968 (Lychnos-bibliothek 24).

— Gustav II Adolf som retoriker, in: *Gustav II Adolf – 350 år efter Lützen*, S. 11-30.
Jolles, André, *Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Tübingen ^{6}1982.
Kablitz, Andreas, Der Fürst als Figur der Selbstinszenierung – Machiavellis >Principe< und der Verfall mittelalterlicher Legitimation der Macht, in: *>Aufführung< und >Schrift< in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Jan-Dirk Müller, Stuttgart, Weimar 1996, S. 530-561.
Keil, G., Gallus von Prag (von Strahov), *VL* Bd. 2, Berlin, New York, Sp. 1065-1069.
— ‚Sinn der höchsten Meister von Paris', *VL* Bd. 8, Berlin, New York, Sp. 1281-1283.
Kemble, John M., *The Dialogue of Salomon and Saturnus*, London 1848.
Kennedy, George A., *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, London 1980.
Khushf, George P., Die Rolle des 'Buchstabens' in der Geschichte des Abendlandes und im Christentum, in: *Schrift*, hg. v. Hans Ulrich Gumbrecht u. K. Ludwig Pfeiffer, München 1993, S. 22-33.
Kiepe, Hansjürgen, *Die Nürnberger Priameldichtung. Untersuchungen zu Hans Rosenplüt und zum Schreib- und Druckwesen im 15. Jahrhundert*, München 1984 (MTU 74).
Kilian, Jürgen, Studien zu den niederdeutschen Volksbüchern von 1502, in: *NdJb* 62, 1936 (recte 1937), Hamburg 1937, S. 16-69.
Kilström, Bengt Ingmar, *Husby-Sjutolfts Kyrka*, (Upplands kyrkor VI), 3. rev. Aufl., Strängnäs 1980.
Kindermann, Udo, *Satyra. Die Theorie der Satire im Mittellateinischen. Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte*, Nürnberg 1978 (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 58).
Klemming, Gustaf Edvard u. Nordin, J.G., *Svensk boktryckerihistoria 1483-1883*, Jubiläumsausg., Stockholm ^{2}1983.
Klopsch, Paul, *Einführung in die Dichtungslehren des lateinischen Mittelalters*, Darmstadt 1980.
Könneker, Barbara, *Satire im 16. Jahrhundert. Epoche – Werke – Wirkung*, München 1991 (Arbeitsbücher zur Literaturgeschichte).
Koppitz, Hans-Joachim, *Studien zur Tradierung der weltlichen mittelhochdeutschen Epik im 15. und beginnenden 16. Jahrhundert*, München 1980.
Kraus, Manfred, Exercitatio, in: *HWbdR* 3, 1996, hg. v. Gert Ueding, Tübingen, Sp. 71-123.
Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid, Bd. 1-22, Malmö 1956-1978.
Kurras, Lotte, *Deutsche und niederländische Handschriften der Königlichen Bibliothek Stockholm. Handschriftenkatalog*, Stockholm 2001 (Acta Bibliothecae regiae Stockholmiensis 67).
Lachmann, Renate, Kultursemiotischer Prospekt, in: *Memoria. Vergessen und Erinnern*, hg. v. A. Haverkamp und R. Lachmann, München 1993 (Poetik und Hermeneutik XV), S. XVII-XXVII.
Le Goff, Jacques, *Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt/M. 1992.
— Laughter in the Middle Ages, in: *A Cultural History of Humor. From Antiquity to the Present Day*, S. 40-53.
Lehmann, Paul, *Die Parodie im Mittelalter*, 2., neu bearbeitete u. ergänzte Aufl., Stuttgart 1963.

Leipold, Inge, Untersuchungen zum Funktionstyp „Frühe deutschsprachige Druckprosa." Das Verlagsprogramm des Augsburger Druckers Anton Sorg, in: *DVjs* 48 (1974), S. 264-290.

Lenk, Werner, Zur Sprichwort-Antithetik im Salomon-Markolf-Dialog, *FuF* 39 (1965), S. 151-155.

— Die dichterische Gestaltung gegensätzlicher Existenzweisen des Menschen in der Klassengesellschaft, in: *Grundpositionen der deutschen Literatur im 16. Jahrhundert*, hrsg. v. Ingeborg Spiewald, Berlin u. Weimar [2]1978, S. 175-198.

Lindhardt, Poul Georg, *Kirchengeschichte Skandinaviens*, Göttingen 1983.

Lindkvist, Thomas u. Ågren, Kurt, *Sveriges medeltid*, Stockholm 1985.

Lindkvist, Thomas, Världen rättvänd och felvänd. Uppror och protest av medeltida bönder, in: *Tänka, tycka, tro. Svensk historia underifrån*, red. G. Broberg, U. Wikander, K. Åmark, Stockholm 1993, S. 13-30.

Losman, Arne, Minnets teater, in: *En värld i miniatyr. Kring en samling från Gustav II Adolfs tidevarv*, hg. v. Kungl. Husgerådskammaren med Skattkammaren in Zusammenarbeit mit der Universität Uppsala, Katrineholm 1982 (Skrifter från Kungl. Husgerådskammaren 2), S. 5-12.

Lugowski, Clemens, *Die Form der Individualität im Roman*, Frankfurt/M. [3]1994.

Luhmann, Niklas, Das Problem der Epochenbildung und die Evolutionstheorie, in: *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie*, hg. v. Hans Ulrich Gumbrecht u. Ursula Link-Heer, Frankfurt/M. 1985, S. 11-33.

— European Rationality, in: *Rethinking Imagination. Culture and Creativity*, hg. v. Gillian Robinson u. John F. Rundell, London, New York 1994, S. 65-83.

MacPherson, D., Roman Comedy in Renaissance Education, the Moral Question, in: *Sixteenth-Century Journal* 12 (1981), S. 19-30.

Malm, Mats, Barocken och textens auktoritet, in: *Om barocken i norden*, hg. v. Kristina Malmio, Helsinki 1999 (Meddelanden från avdelningen för nordisk litteratur), S. 28-61.

Manitius, Max unter Mitwirkung von Paul Lehmann, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* 3, München 1931 (Handbuch der Altertumswissenschaften 9.2).

Marrau, Henri-Irenée, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, München 1977.

Meier, H., Die Figur des Narren in der christlichen Ikonographie des Mittelalters, in: *Das Münster. Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft* 8, H.1/2 (1955), S. 1-11.

Meiners, Irmgard, *Schelm und Dümmling in Erzählungen des deutschen Mittelalters*, München 1967 (MTU 20).

Memoria. Vergessen und Erinnern, hg. v. Anselm Haverkamp u. Renate Lachmann, München 1993 (Poetik und Hermeneutik XV).

Menner, Robert J, *The poetical dialogues of Salomon and Saturn*, New York 1941.

Mildner, Ursula u. Rutherford, I., Decorum, in: *HwbdR*, Sp. 423-452.

Montgomery, Ingun, Die *cura religionis* als Aufgabe des Fürsten. Perspektiven der Zweiten Reformation in Schweden, in: *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation"*, hg. v. Heinz Schilling, Gütersloh 1986 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 195), S. 266-290.

Moralejo, S., Marcolfo, el espinario, priapo: un testimonio iconografico Gallego, in: *Primera reunion Galleca de estudios clasicos (Santiago-Pontevedra, 2-4 julio 1979)*, Santiago de Compostela 1981, S. 331-354.

Moser, Dietz-Rüdiger, Lachkultur des Mittelalters? Michail Bachtin und die Folgen seiner Theorie, *Euphorion* 84 (1990), S. 89-111.

Moser-Rath, Elfriede, Frauenfeindliche Tendenzen im Witz, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 74 (1978), S. 40-57.

— Frau, in: *EM* Bd. 5, 1987, Sp. 100-137.

Müller, Jan-Dirk, Volksbuch/Prosaroman im 15./16. Jahrhundert – Perspektiven der Forschung, in: *IASL*, I. Sonderheft, Forschungsreferate (1985), S. 1-128.

Murphy, James J., *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley, Los Angeles, London 1974.

Nadeau, Raymond E., The Progymnasmata of Aphthonius in translation, in: *Speech Monographs* 19 (1952), Bd. 4. S. 264-285.

Nielsen, Lauritz, Nye Bidrag till dansk Bibliografi indtil Aar 1600, in: *NTBB* 29 (1942), S. 127-143.

Nilsén, Anna, *Program och funktion i senmedeltida kalkmåleri. Kyrkmålningar i Mälarlandskapen och Finland 1400-1534*, Stockholm 1986.

Norden, Eduard, *Die antike Kunstprosa vom 6. Jh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Darmstadt [9]1983 (1. Aufl. Leipzig u. Berlin 1909).

Nordström, J., De olika Hercules-versionerna. Några textkritiska anteckningar med anledning af ett handskriftsfynd, in: *Samlaren* 37 (1916), S. 199-203.

Ödman, Per-Johan, Pedagogik inpå kropp och själ. Folkuppfostran och disciplinering i 1500- och 1600-talets Sverige, in: *Tänka, tycka, tro, Svensk historia underifrån*, red. G. Broberg, U. Wikander, K. Åmark, Stockholm 1993, S. 79-101.

Ohly, Friedrich, Die Kathedrale als Zeitenraum. Zum Dom von Siena, in: *Frühmittelalterliche Studien* 6 (1972), S. 94-158, wieder in: ders.: *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt 1983, S. 171-273.

Olsson, Bernt, *Den svenska skaldekonstens fader och andra Stiernhielmsstudier*, Lund 1974 (Skrifter utg. a. Vetenskapssocieteten i Lund 69).

— Folkböckerna – forna tiders triviallitteratur, in: Dag Hedmann (Hg.), *Brott, kärlek, äventyr: texter om populärlitteratur*, Lund 1995, S. 88-95.

Ong, Walter J., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London, New York 1982.

Ott, Karl August, Die Bedeutung der Mnemotechnik für den Aufbau der Divina Commedia, in: *Deutsches Dante-Jahrbuch* 62 (1987), S. 163-193.

Paul, Eugen, *Geschichte der christlichen Erziehung. Band 1. Antike und Mittelalter*, Freiburg, Basel, Wien 1993.

Paulli, Robert, Bibliografi over danske folkebøger fra 16. og 17. aarhundrede, in: *Danske Folkebøger: fra 16. og 17. århundrede*, Kopenhagen 1915-1936, Bd. XIII.

Peringskiöld, Johan, *Monumenta Sueo-gothorum antiqua et recentia*. Ms in der KB (F.h. 1-10), fol. 210.

Pleijel, Hilding, *Husandakt, husaga, husförhör och andra folklivsstudier*, Stockholm 1965.

— *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*, Stockholm 1970.

— Patriarkalismens samhällsideologi, in: *Historisk tidskrift* 107, 1987, S. 221-234

Pulsiano, Phillip u.a. (Hgg.), *Medieval Scandinavia: an Encyclopedia*, New York, London 1993.

Rahner, Hugo, Antenna Crucis. I. Odysseus am Mastbaum, in: *ZfkT* 65 (1941), S. 123-152.

Rattunde, Eckhard, *Li Proverbes au Vilain. Untersuchungen zur romanischen Spruchdichtung des Mittelalters*, Heidelberg 1966.

Raupp, Hans-Joachim, *Bauernsatiren. Entstehung und Entwicklung des bäuerlichen Genres in der deutschen und niederländischen Kunst ca. 1470-1570*, Niederzier 1986.

Richter, Günther, Christian Egenolffs Erben 1555-1667, in: *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 7 (1967), Sp. 449-1130.

Röcke, Werner, *Die Freude am Bösen. Studien zu einer Poetik des deutschen Schwankromans im Spätmittelalter*, München 1987 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 6).

Rössing-Hager, Monika, „Küchenlatein" und Sprachpurismen im frühen 16. Jahrhundert, in: *Latein und Volkssprachen im deutschen Mittelalter 1100-1500*, hg. v. N. Heubel und N.T. Bahner, Tübingen 1992, S. 360-386.

Röttgers, Kurt, *Sozialphilosophie. Macht, Seele, Fremdheit*, Essen 1997.

Rosén, Jerker, *Den svenska Historien 2, Maktkampen 1457-1471*, Stockholm 1966.

Sauerländer, Willibald, *Gotische Skulpturen in Frankreich. 1140-1270*, München 1970.

Schanze, Frieder, Bodo Gotzkowsky, „Volksbücher". Prosaromane, Renaissancenovellen, Versdichtungen und Schwankbücher, in: *PBB* 118 (1996), S. 314-324.

Schaumberg, W., Untersuchungen über das deutsche Spruchgedicht, Salomo und Morolf', in: *PBB* 2 (1876), S. 1-63.

Schenda, Rudolf, *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770-1910,* München 1977.

Schiera, Pierangelo, Benehmen, Staatsräson und Melancholie in der frühen Neuzeit. Christian Thomasius zwischen Mittelmeer und Nordeuropa, in: *Staat, Politik, Verwaltung in Europa, GS für Roman Schnur*, hg. v. Rudolf Morsey, Berlin 1997, S. 180-201.

Schlaffer, Heinz, Einleitung, in: *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*, hg. v. Jack Goody, Ian Watt, Kathleen Gough, Frankfurt/M ^{2}1991, S. 7-23.

Schmale, J., Die Bologneser Schule der Ars dictandi, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 13 (1957), S. 16-34.

Schmidtke, Dietrich, *Geistliche Tierinterpretation in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters (1100-1500),* Berlin 1968.

Schmitz, Heinz-Günter, Sophist, Narr und Melancholievertreiber. Zum Eulenspiegelbild im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Hermann Bote. Städtisch-hansischer Autor in Braunschweig 1488-1988. Beiträge zum Braunschweiger Bote-Kolloquium 1988*, hg. v. Herbert Blume und Eberhard Rohse. Tübingen 1991 (Frühe Neuzeit 4), S. 212-229.

Schneider, Karin, *Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München*, Bd. V, 4, Wiesbaden 1984.

— *Die deutschen Handschriften der Bayerichen Staatsbibliothek München*, Bd. V, 6, Wiesbaden 1991.

Schönbrunn-Kölb, Erika, Markolf in den mittelalterlichen Salomondichtungen und in deutscher Wortgeographie, in: *Zs. F. dt. Mundartforschung* 25 (1957), S. 92-122 u. 129-174.

Schramm, Albert, *Der Bilderschmuck der Frühdrucke*, Bd. 1-23, Leipzig 1921-1943.

Schrift, hg. v. Hans Ulrich Gumbrecht u. K. Ludwig Pfeiffer, München 1993 (Materialität der Zeichen: Reihe A; 12).

Schück, Henrik, Marcolfussagan i Sverige, in: *Ur gamla papper. Populära kulturhistoriska uppsatser*, Bd. 1, Stockholm 1892, S. 111-127.

— *Bidrag till svensk bokhistoria*, Stockholm 1900.

— *Ur gamla papper. Populära kulturhistoriska uppsatser*, Bd. VI, Stockholm 1904.

Schürer, Emil, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. 3: Das Judenthum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur*, Leipzig [3]1898.

Schütz, Alfred, Luckmann, Thomas, *Strukturen der Lebenswelt*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1979 u. 1984 (SWT 284 u. 428).

Seelow, Hubert, *Die isländischen Übersetzungen der deutschen Volksbücher. Handschriftenstudien zur Rezeption und Überlieferung ausländischer unterhaltender Literatur in Island in der Zeit zwischen Reformation und Aufklärung*, Reykjavik 1989.

Semiotik: Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur, hg. v. R. Posner u.a., Bd. 1ff., Berlin 1997ff.

Simek, Rudolf u. Pálsson, Hermann (Hg), *Lexikon der altnordischen Literatur*, Stuttgart 1987 (Kröners Taschenausgabe 490).

Singer, Samuel, *Sprichwörter des Mittelalters I, von den Anfängen bis ins 12. Jahrhundert*, Bern 1944.

— Salomonsagen in Deutschland, in: *ZfdA* 35 (1891), S. 177-187.

Staatslexikon Recht Wirtschaft und Gesellschaft, 6., völlig neu bearb. und erw. Aufl., Freiburg im Breisgau 1957-70.

Stammler, Wolfgang, Allegorische Studien, in: *DVjs* 17 (1939), S. 1-25.

Stiernman, Anders Anton von, *Swea och Götha Höfdinga-Minne*, 2 Bd., Bd. 1, Stockholm [2]1836.

Störmer, Uta, Grammatik, Rhetorik und Exegese als Quellen gattungstheoretischer Reflexion im Mittelalter, in: *Germanistik* 11 (1990), S. 133-146.

Storstein, Eira, Sørensen u. Peer E., Den barokke teksts erkendelsesstruktur, in: *Om barocken i Norden*, hg. v. Kristina Malmio, Helsinki 1999, S. 7-26.

Strauss, Gerald, Success and Failure in the German Reformation, in: *Past and Present, a Journal of Historical Studies* 67 (1975), S. 30-63.

Ståhle, Carl Ivar, Språkteori och ordval i Stiernhielms författarskap, in: *Arkiv för nordisk filologi* 66 (1951).

— *Vers och språk i vasatidens och stormaktstidens svenska diktning*, Stockholm 1975.

Suchomski, Jürgen, *<Delectatio> und <Utilitas>. Ein Beitrag zum Verständnis mittelalterlicher komischer Literatur*, Bern, München 1975.

Suringar, W. H. D., *Over de Proverbia Communia, ook Proverbia Seriosa geheeten, de oudste verzameling van Nederlandsche spreekwoorden*, Leiden 1864.

Sylwan, Otto, Kyrkomålningar i Uppland från medeltidens slut, in: *Antiqvarisk tidskrift för Sverige*, 14. Teil, hg. v. Hans Hildebrand, Stockholm 1899, S. 1-203.

Theiß, Winfried, Die *Schöne Magelona* und ihre Leser. – Erzählstrategie und Publikumswchsel im 16. Jh., in: *Euphorion* 73 (1979), S. 132-148.

Thorndike, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1923.

Thorup Thomsen, Bjarne, Bøger for folket, in: P. Brask u.a., *Dansk litteraturhistorie 2, Lærdom og magi, 1480-1620*, Kopenhagen 1984, S. 267-306.

Todorov, Tzvetan, *Mikhail Bakhtin. The Dialogical Principle*, Minnesota [7]1998 (Theory a. History of Literature, Vol. 13).

Tomasek, Tomas, *Das deutsche Rätsel im Mittelalter*, Tübingen 1994 (Hermaea. Germ. Forsch. N.F. 69).

Trümpy, Hans, Theorie und Praxis des volkstümlichen Erzählens bei Erasmus von Rotterdam, in: *Fabula* 20 (1979), S. 239-248.

Ueding, Gert u. Steinbrink, Bernd, *Grundriß der Rhetorik. Geschichte, Technik, Methode*, Stuttgart [2]1986.

Vincenti, Arthur von, *Die altenglischen Dialoge von Salomon und Saturn. Mit historischer Einleitung, Kommentar und Glossar*, Leipzig 1904 (Münchener Beiträge zur romanischen und englischen Philologie XXXI).

Voigt, Ernst, Das erste Lesebuch des Triviums in den Kloster- und Stiftsschulen des Mittelalters. (11.-15. Jahrhundert), in: *Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte* 1 (1891), S. 42-53.

— Prouerbia Rustici, in: *Romanische Forschungen* 3 (1888), S. 633-641.

Vries, Jan de, *Die Märchen von klugen Rätsellösern. Eine vergleichende Untersuchung*, Helsinki 1928 (FF Communications Nr. 73).

Walde, Otto, *Storhetstidens Litterära Krigsbyten. En kulturhistorisk-bibliografisk studie*, 2 Bde., Uppsala, Stockholm 1916-1920.

— Om Georg Stiernhielms Bibliotek. Några anteckningar, in: *Donum Grapeanum (Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis)* 5 (1945), S. 107-141

Walther, H., *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters,* München 1920 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 5, H. 2).

Waltz, Matthias, Zum Problem der Gattungsgeschichte im Mittelalter, in: *ZfrPh* 86 (1970), S. 22.39.

Weck, Helmut, *Die „Rechtssumme" Bruder Bertholds. Eine deutsche abecedarische Bearbeitung der „Summa confessorum" des Johannes von Freiburg. Die handschriftliche Überlieferung*, Tübingen 1982 (Texte und Textgeschichte 6).

Weidhagen-Hallerdt, Margareta, *En vägvisare till Albert Målares kyrkor*, hg. v. U. Johansson u. M. Weidhagen-Hallerdt, Helsingborg 1992.

Weir, Anthony und Jerman, James, *Images of Lust. Sexual Carvings on Medieval Churches*, London u. New York 1986.

Welsford, Enid, *The Fool. His Social and Literary History*, London 1935.

Wenzel, Horst, Überlegungen zu Hof und Schrift. Zur Globalisierung von Kommunikationsstrukturen, in: *Interregionalität der deutschen Literatur im europäischen Mittelalter*, hg. v. Hartmut Kugler, Berlin, New York 1995, S. 65-79.

Werner, Jakob, *Lateinische Sprichwörter und Sinnsprüche des Mittelalters*, Darmstadt [2]1966.

Wesselofski, Alexander, Neue Beiträge zur Geschichte der Salomonssage, in: *Archiv f. Slav. Philologie* 6 (1882), S. 393-411 u. 548-590.

Wesselski, Albert, *Märchen des Mittelalters*, Berlin 1925.

Whitman, Frank H., Medieval Riddling. Factors Underlying Its Development, *Neuph. Mitt.* 71 (1970), S. 177-185.

Wild, Friedrich, *Salomon und Saturn.* In Stabreimen aus dem Altenglischen übersetzt, mit Einleitung, dem altenglischen Text von Robert J. Menner und Anmerkungen, Wien 1964.

Wilson, Katharina M., Makowski, Elizabeth M., *Wykked Wyves and the Woes of Marriage. Misogamous Literature from Juvenal to Chaucer*, New York 1990.

Winge, Mette, Om „Almindelig Morskabslæsning i Danmark og Norge igjennem Aarhundreder", in: *Bag ved bøgernes bjerg. En hilsen til Mogens Iversen*, Kopenhagen 1978 (Danmarks Biblioteksskoles skrifter 13), S. 89-100.

Wolf, Kirsten, Some Comments on *Melkólfs saga ok Salomons konungs*, in: *Maal og minne* (1990), S. 1-9.

Yates, Frances A., *Gedächtnis und Erinnern. Mnemotechnik von Aristoteles bis Shakespeare*, Berlin [4]1997.

Zachariae, Theodor, Ein salomonisches Urteil, in: *ZfVk* 16 (1906), S. 133-138.

— Zu Markolfs Nachtwache mit Salomo, in: *ZfVk* 30/31 (1920/22), S. 49-55.

Åhlén, Bengt, Månadens omslag: Ignatius Meurer – Sveriges förste tidningstryckare, in: *Nordisk Boktryckarekonst* 49 (1948), S. 210.

— *Ord mot Ordning, farliga skrifter, bokbål och kättarprocesser i svensk censurhistoria*, red. A. Åhlén, Stockholm 1989.